

Kieler sozialwissen Tönnies-Forum schafftliche Revue

Internationales

2. Jahrgang, Heft 2, 2024

herausgegeben von der
Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V.

Christoph Haker Normative Grundlagen des pluralistischen Paradigmas

Thomas Reißberg Kinderrechte ernstgenommen.
Mit Rawls über Rawls hinaus am Beispiel einer kindgerechten Grundstruktur der Gesellschaft

Haziran Zeller Wahnsinn und Methode. Die Materialität des Denkens bei Kant und Fourier

Gerhard Wagner Typus und Idealtypus in Max Webers Soziologie

Kieler sozialwissenschaftliche Revue

Internationales Tönnies-Forum

ISSN: 2939-9416 | eISSN: 2939-9424

Herausgegeben von:

Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V., Kiel

Redaktion:

Prof. Dr. Dieter Haselbach, Prof. Dr. Carsten Schlüter-Knauer

Dr. Sebastian Klauke, Tatjana Trautmann, M. A.

Principal Editorial Consultant:

Prof. Dr. Peter-Ulrich Merz-Benz

Wissenschaftlicher Beirat:

Prof. Dr. Stefanie Aeverbeck-Lietz, Dr. Cornelius Bickel, Prof. Dr. Niall Bond,

Prof. Dr. Hauke Brunkhorst, Lars Clausen, M.A. (Ed.), Senior Research Fellow,

Dr. Nicole Holzhauser, Prof. Dr. Stephan Moebius,

Prof. Dr. Doris Schweitzer, Prof. Dr. Robert Seyfert

Redaktionsanschrift:

Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V.

Freiligrathstraße 11

D-24116 Kiel

E-Mail: KSR@ferdinand-toennies-gesellschaft.de

Erscheinen und Bezugsmöglichkeiten:

Die Kieler sozialwissenschaftliche Revue erscheint zweimal jährlich mit einem Jahresumfang von 160-200 Seiten.

Jahresabonnement (print) für Institutionen 120,00 €, für Privatpersonen 50,00 €, jeweils zzgl. Versandkosten. Kündigungen drei Monate vor Jahresende schriftlich (postalisch oder per E-Mail) an den Verlag. Ein Einzelheft (print) kostet 29,90 €.

© 2024 Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons

Lizenz Attribution 4.0 International (CC BY 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> Diese Lizenz erlaubt die Verbreitung, Speicherung, Vervielfältigung und Bearbeitung unter Angabe der Urheber*innen, Rechte, Änderungen und verwendeten Lizenz. www.budrich.de



Ausgenommen von dieser Lizenz sind jegliche Textauszüge, Abbildungen, Tabellen etc. aus anderen Quellen. Deren Verwertung ist außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ohne Zustimmung des Verlages bzw. des jeweiligen Rechteinhabers unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Diese Ausgabe steht im Open-Access-Bereich der Verlagsseite zum kostenlosen Download bereit (<https://ksr.budrich-journals.de>).

Eine kostenpflichtige Druckversion kann über den Verlag bezogen werden. Die Seitenzahlen in der Druck- und Onlineversion sind identisch.

Umschlaggestaltung: Bettina Lehfeldt, www.lehfeldtgraphic.de

Satz: 3w+p GmbH, Rimpar

Druck: paper & tinta, Warschau

Gedruckt auf FSC®-zertifiziertem Papier, CO₂-kompensierte Produktion. Mehr Informationen unter <https://budrich.de/nachhaltigkeit/>.

Printed in Europe.

Abonnements- und Anzeigenverwaltung:

Verlag Barbara Budrich, Stauffenbergstr. 7, 51379 Leverkusen.

Tel. +49 (0) 2171.79491.50 – Fax +49 (0) 2171.79491.69 – info@budrich.de

www.budrich.de / www.budrich-journals.de

Kieler sozialwissenschaftliche Revue im Internet unter: <https://ksr.budrich-journals.de>

Inhalt

Editorial des zweiten Heftes im zweiten Jahrgang	129
<i>Christoph Haker</i> Normative Grundlagen des pluralistischen Paradigmas.....	133
<i>Thomas Reißberg</i> Kinderrechte ernstgenommen. Mit Rawls über Rawls hinaus am Beispiel einer kindgerechten Grundstruktur der Gesellschaft.....	148
<i>Haziran Zeller</i> Wahnsinn und Methode. Die Materialität des Denkens bei Kant und Fourier.....	165
<i>Gerhard Wagner</i> Typus und Idealtypus in Max Webers Soziologie.....	180

Tagungsberichte

<i>Daniel Schneyß, Fynn Schröder, Katharina Wanka</i> Conference, „Digital Communities – Social proximity from a spatial distance“, 18 th and 19 th July 2024, Kiel University	190
<i>Ana Isabel Erdozain</i> Tagung „Assenheim: une communauté indépendante et inclusive à l’interface des sciences et de la société – Forscherheim Assenheim: eine unabhängige und inklusive Gemeinschaft an der Schnittstelle zwischen Wissenschaften und Gesellschaft“, Espace Marc Bloch, Maison des Sciences de l’Homme, Lyon, 20.–22. Juni 2024	196
<i>Tatjana Trautmann</i> Konferenz „Praktiken und Strukturen in den Kultur- und Sozialwissenschaften. WISSENSRÄUME jenseits der Universität“, Schloss Assenheim, 4.–6. Juni 2024	203

Besprechungen

<i>Jens Herold</i> Horst Groschopp und Eckhard Müller: Aus der Ethik eine Religion machen. Der praktische Humanismus einer sozialliberalen Kulturbewegung. Aschaffenburg: Alibri Verlag, 2024.....	209
<i>Dieter Haselbach</i> Blühdorn, Ingolfur: Unhaltbarkeit. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Berlin: Suhrkamp, 2024.....	212

Dieter Haselbach

Buchstein, Hubertus: Enduring Enmity. The Story of Otto Kirchheimer and Carl Schmitt. Translated by Sandra H. Lustig. Bielefeld: transcript, 2024..... 216

Cornelius Bickel

Rainer Waßner zum 80. Geburtstag 219

Cornelius Bickel

Jürgen Zander zum 85. Geburtstag 221

Stephan Opitz

Dieter Haselbach zum 70ten..... 226

Bitte um Einsendungen..... 228

Editorial des zweiten Heftes im zweiten Jahrgang

Liebe Leser:innen,

das den zweiten Jahrgang beschließende Heft unserer Zeitschrift bringt vier Aufsätze, die theoretische, ideengeschichtliche, methodologische und anwendungsorientierte Themen von grundsätzlicher Relevanz bearbeiten und die unseres Erachtens untereinander anschlussfähig sind. Vor allem werfen die Texte Fragen auf, die im Horizont der Thematik von *Gemeinschaft und Gesellschaft* aufgegriffen und weiterbearbeitet werden können. So eine These der Redaktion, die noch durch weitere Befassung mit den Arbeiten dieser Autoren zu erhärten wäre. Aber lassen Sie sich überraschen: Wir sind auf Ihre Reaktionen gespannt.

Christoph Haker fragt nach den *normativen Grundlagen des pluralistischen Paradigmas* in der Soziologie. Notwendige Gemeinschaftsbildungen in theoretischen Feldern und damit korrespondierend theoretische Schließungen versteht er nur scheinbar paradox als Bedingungen der Möglichkeit für ein pluralistisches Paradigma moderner Theorieentwicklung. D.h., wenn die Praxis der Theorie unter Machtaspekten als Subjektivierung verstanden und gewusst, theoretische Brüche deutlich werden und so die Nichtidentität (Adornos Begriff) auch für/in uns Wissenschaftler:innen, „von Einzelnen und Subjekt der Theorie,“ vor Augen träte, dann wären durch immanente Kritik und Reflexion der Bedingungen von moderner Erkenntnisproduktion vielleicht die Grenzregime theoretischer Schließungen partiell überwindbar, wenngleich sie nicht verabschiedet werden können. In diesem Sinne problematisiert der Autor die multiparadigmatische Verfasstheit des Feldes soziologischer Theorie, geht auf die Suspendierung der Frage nach der Wissenschaftlichkeit als konstitutive Bedingung des pluralistischen Paradigmas ein und diskutiert dieses Paradigma am Beispiel der Systemtheorie Niklas Luhmanns. Beiträge zur kritischen Theorie finden sich bisher in jedem Heft unserer Zeitschrift unter inhaltlichen, konstellationsanalytischen und ideengeschichtlichen Aspekten; dies aber ist nun ein Beitrag zur kritischen Theorie der sozialwissenschaftlichen Theorien und ihrer Praxis.

Im Horizont kritischer Theorie versteht sich auch der auf den ersten Blick vornehmlich ideengeschichtliche Aufsatz *Wahnsinn und Methode* von Haziran Zeller, dessen Fokus die „Materialität des Denkens bei Kant und Fourier“ bildet. Nach einer Einführung in das Verhältnis von kritischer Theorie und utopischem Denken entwickelt Zeller „den Begriff der Materialität“ aus der *Kritik der reinen Vernunft*, womit aus anderer Perspektive die Frage Christoph Hakers nach den Grenzen in der Wissenschaft wieder auftritt. Erkenntnistheoretisch betreibt die transzendente Dialektik nichthintergehbare Ideologiekritik am materialen Gebrauch der Vernunft; sie ist in diesem Sinne übrigens auch für die soziologischen Klassiker Max Weber und Ferdinand Tönnies methodisch zentral. Vom Antiphilosophen Charles Fourier her aber, so Haziran Zeller, könne mit Friedrich Engels und Karl Marx ein Verständnis gewonnen werden, das die „philosophischen Konzepte gleichzeitig als materielle“ begreift. Was also hier ideengeschichtlich daherkommt, hat inhaltlich eine starke Verbindung zu Christoph Hakers aktueller kritischer Orientierung auf die Praxis von Theorien und das pluralistische Paradigma. Dafür charakterisiert Haziran Zeller in einer „theoretischen Außenperspektive“ Fourier als einen „Gegenkant“ und vergleicht beide. Er resümiert, dass kritische Theorie nur dann ernsthaft sein kann, wenn sie die beiden Extreme – die Vorsicht Kants und die Rücksichtslosigkeit Fouriers – in sich vereint.

Gerhard Wagners Arbeit *Typus und Idealtypus in der Soziologie Max Webers* findet und beleuchtet ideengeschichtliche Grundlagen, auf die Weber sich in seinen Arbeiten zur Wissenschaftslehre und für seine Methodologie stützt, so z. B. die Normalidee in der *Kritik der Urteilskraft*, das tatsächliche Mittel bei Quetelet sowie der Typus-Begriff von Goethe. Der Autor stellt die Frage, was ein Typen-Begriff im Unterschied zum Idealtypus ist, denn Weber selbst habe hier vieles offen gelassen. Indem Gerhard Wagner dann mit Hinweisen auf die Ursprünge den Unterschied klärt, schließt er eine von Max Weber offen gelassene Forschungslücke und bietet uns mittels seiner diachronen Betrachtung hilfreiche Hinweise dafür, was dieser mit dem Begriff des Idealtypus im Sinn hatte. Es bietet sich an, zu diesen von Gerhard Wagner nun erschlossenen Inhalten noch die synchrone Analyse in Netzwerkperspektive Claudius Härpfers und Tom Kadens im letzten Heft¹ heranzuziehen, um Webers damaliges intellektuelles Netzwerk zu betrachten, vor dessen Hintergrund seine Arbeiten zur Wissenschaftslehre entstehen. Es sei an dieser Stelle noch erwähnt, dass Ferdinand Tönnies sich 1931 in der *Einführung in die Soziologie* mit Max Webers Begriff des Idealtypus kritisch auseinandersetzt und aufnimmt, was er schon 1887 in der ersten Vorrede zu *Gemeinschaft und Gesellschaft* als erkenntnistheoretische und methodologische Grundüberlegungen unter anderem mit Rückgriff auf Immanuel Kant expliziert hatte:

„Ich verhehle nicht, daß ich ein System von Begriffen in jeder Wissenschaft für notwendig halte und zwar scheint mir, daß gerade für die festere Gründung der soziologischen Theorie mathematisch-synthetische Begriffe notwendig sind, denen ich in meiner Jugend den Namen Normalbegriffe gegeben habe, ohne daß ich versucht habe, eine Anerkennung dafür zu erzielen. Mit mehr Tatkraft und mit besserem Erfolge hat viele Jahre später Max Weber im gleichen Sinne den Begriff des Idealtypus und des idealtypischen Begriffs eingeführt: daran habe ich nur auszusetzen, daß das ‚Ideal‘ eine Vorstellung von etwas Vollendetem und Wertvollem mit sich führt, worauf Webers Absicht nicht gerichtet war. Sogar bei einem Autor wie G. Jellinek begegnet dies Mißverständnis. Ich ziehe vor, von ideellen Typen und ideeltypischer Betrachtungsweise zu sprechen ... Ich unterscheide am liebsten den Begriff als Normalbegriff und seinen Gegenstand als ideellen Typus.“²

Wir sehen an den drei Artikeln in diesem Heft, wie anhaltend relevant für heutige Diskurse das methodische und inhaltliche Potential in den klassischen Fragen kritischen wissenschaftlichen Denkens ist.

Die praktische Bedeutung großer Theorie für aktuelle Fragen zeigt auch der Aufsatz *Kinderrechte ernstgenommen* von Thomas Reißberg, in dem es dem Autor mit und über John Rawls hinaus um eine kindgerechte Grundstruktur der modernen Gesellschaft geht. Damit wird die Familie gleichsam als paradigmatische Gemeinschaft in ihrer Gleichzeitigkeit mit und in der liberalen Gesellschaft angesprochen. Insbesondere die normativen Anforderungen gesellschaftlicher Pluralität, die Christoph Haker in seinem Artikel hinsichtlich der Praxis der Wissenschaft und ihren so notwendigen wie problematischen Schließungen betrachtet, stellen für Familien unter dem Aspekt der Kinderrechte gesehen wiederum eine Herausforderung dar, zu deren gesellschaftlich-politischer Bewältigung eine moderne Gerechtigkeitstheorie Klärendes beitragen kann. Nach einer Untersuchung, wie Rawls mit dem Thema Kindheit und Familie in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* umgeht und von Rawls' Bezügen auf Rousseau, aber dann auch, wie sich dies in den späteren Entwicklungsstufen der Gerechtigkeitstheorie

1 Härpfer, Claudius/Kaden, Tom (2024): Prügelnaben, Schatten und Gefährten. Über drei Typen der Weber'schen Bezugnahme. In: Kieler sozialwissenschaftliche Revue. Internationales Tönnies-Forum, 2, 1, S. 43–61; <https://doi.org/10.3224/ksr.v2i1.05>.

2 Tönnies, Ferdinand (2021): Einführung in die Soziologie. In: Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe. Bd. 21: Einführung in die Soziologie · Schriften · Rezensionen. Hrsg. v. Dieter Haselbach. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, S. 8.

Rawls' ausdifferenziert, geht Reißberg auf die Anwendbarkeit der Rawlsschen vertrags-theoretischen Methode ein, um kindgemäße Gerechtigkeitsanforderungen für gesellschaftlich-politische Regelungen und Ausgestaltungen auch unter intergenerativen Aspekten genauer bestimmen zu können und stellt abschließend ein Praxisbeispiel aus der akademischen Lehre mit seinem kritisch modifizierten rawlsschen Modell vor.

Auch Tagungen gehören zum alltäglichen Geschehen in den Sozialwissenschaften; hier werden Inhalte diskutiert und abgesteckt. Die *Digital Communities* standen im Fokus einer Kieler Tagung, ausgerichtet von Robert Seyfert und der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft. In Lyon und Assenheim war *Gemeinschaft in der Wissenschaft* Thema. Von lebhaften Debatten und einem intensiven Austausch zeugen die drei dazugehörigen Berichte.

Es folgen drei Buchbesprechungen zu brandaktuellen Veröffentlichungen, die die Vergangenheit – die Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur sowie Otto Kirchheimer und Carl Schmitt – der Sozialwissenschaften und den gegenwärtigen Zustand der Moderne abdecken.

Zum sozialwissenschaftlichen Geschehen gehört auch die freudige Aufgabe, anlässlich von Jubiläen und Geburtstagen sozialwissenschaftlichen Wegbegleiter:innen zu gratulieren. In diesem Band werden zwei wichtige Weggefährten der Ferdinand Tönnies Forschung, Rainer Waßner und Jürgen Zander, von Cornelius Bickel geehrt.

Stephan Opitz widmet sich anlässlich dessen 70. Geburtstages dem kulturpolitischen Wirken von Dieter Haselbach.

Sein soziologisches Schaffen sei hier kurz skizziert: Haselbach promovierte und habilitierte sich an der Marburger Universität, an der er 2001 zum außerplanmäßigen Professor ernannt wurde. Beide Qualifikationsschriften, *Franz Oppenheimer. Soziologie, Geschichtsphilosophie und Politik des „Liberalen Sozialismus“* und *Autoritärer Liberalismus und soziale Marktwirtschaft. Gesellschaft und Politik im Ordoliberalismus*, werden noch heute gern zitiert. Nach einer Hochschullaufbahn, die ihn ins kanadische Victoria und britische Birmingham führte, wandte er sich der Unternehmensberatung zu, ohne allerdings die Soziologie hinter sich zulassen: Als Editor verantwortete er im Jahr 2000 Band 15 der Tönnies Gesamtausgabe und 2019 in Band 2 (gemeinsam mit der viel zu früh verstorbenen Bettina Clausen) *Gemeinschaft und Gesellschaft*, das Hauptwerk Tönnies'. Es folgten daran anschließend zwei weitere Bände (Band 17 und Band 21). Er befasste sich in den letzten Jahren unter anderem mit dem Themenfeld Soziologie und Ökologie.³ 2020 wurde Haselbach zum Präsidenten der Ferdinand Tönnies Gesellschaft gewählt und damit einhergehend zum verantwortlichen Gesamtherausgeber der TG, für deren Fortentwicklung er sich unermüdlich einsetzt. Wir gratulieren unserem Redaktionskollegen herzlich und wünschen ihm fortdauernde Schaffenskraft und -freude.

Aber wir müssen Ihnen auch Trauriges mitteilen. Im Herbst 2024, am 3.10., starb unser Freund und Kollege, Prof. Dr. Wilfried Röhrich. Er gehört zum Umfeld der zweiten Generation der kritischen Theorie, studierte bei Adorno und Horkheimer, promovierte 1964 bei Carlo Schmid mit einer Arbeit *Zur politischen Theorie Spinozas*, auch unter Bezug auf die Arbeiten Tönnies' zum rationalen Naturrecht, habilitierte sich 1970 mit dem Werk *Robert Michels. Vom sozialistisch-syndikalistischen zum faschistischen Credo*. Geleitet vom demokratischen Emanzipationsziel – wobei er in seiner Forschung immer strikten wissenschaftlichen Objektivitätsforderungen nachkam – hat er in seinen Arbeiten und Veröffentlichungen

3 Vgl. Haselbach, Dieter (2023): Ökologische Denkansätze in der frühen Soziologie in Deutschland. Das Beispiel Ferdinand Tönnies. In: Kieler sozialwissenschaftliche Revue. Internationales Tönnies-Forum 1, 1, S. 7–20; <https://doi.org/10.3224/ksr.v1i1.03>.

all jene politikwissenschaftlichen Felder bearbeitet, die aus den nationalen und internationalen Problemkonstellationen unserer Zeit resultieren. Das westliche Modell der Demokratie sah er vor internen und externen Herausforderungen, die immer wieder ein selbstkritisches Überdenken erforderlich machen. Er arbeitete in der politischen Theorie und -Ideengeschichte, über politische Bewegungen wie Syndikalismus, über Politik und Ökonomie der Weltgesellschaft, Weltinnenpolitik, politische Ethik und Glaubenskonflikte in der Weltpolitik, wovon seine vielen einschlägigen Buchpublikationen zeugen. Seine nationale und internationale Anerkennung im Fach Politische Wissenschaft und darüber hinaus belegen auch die Beiträgen zu insgesamt vier Festschriften, darunter viele renommierte Kolleg:innen. Unter schwierigen Bedingungen war er Direktor am Institut für Politische Wissenschaft der Universität Kiel. Für die Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft hat er von 1982 bis 2005 ihre Schriftenreihe *Beiträge zur Sozialforschung* herausgegeben und auch maßgebende Bände als Einzelherausgeber verantwortet wie 1982 *Vom Gastarbeiter zum Bürger* oder 1987 *Aspekte der Kritischen Theorie*. Besonders wichtig war ihm immer sein – viele seiner Ergebnisse sowohl zusammenfassendes als auch weiterführendes – Werk von 2001 *Herrschaft und Emanzipation. Prolegomena einer kritischen Politikwissenschaft*. Zehn Jahre hat er die Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft mit ihren wissenschaftlichen, gesellschafts- und kulturpolitischen Anliegen als ihr Vizepräsident gedanken- und tatkräftig mit vorangebracht und sie danach noch viele Jahre als Präsidiumsmitglied unterstützt. Wir haben ihm sehr viel zu verdanken und werden ihn nicht vergessen.

Die Redaktion, Dezember 2024

Normative Grundlagen des pluralistischen Paradigmas

Christoph Haker¹

Zusammenfassung

In Theoriedebatten wird immer wieder nach einem Umgang mit der Multiparadigmatizität der Soziologie gesucht. Mit dem pluralistischen Paradigma steht ein Vorschlag im Raum, dem es darum geht, alle soziologischen Theorien gleichermaßen zum Gebrauch bereitzuhalten. Das pluralistische Paradigma wird durch eine machtanalytische und -kritische Lesart soziologischer Theorie ermöglicht. Sie kann mittels einer immanenten Kritik zur Öffnung der Kontingenz soziologischer Theorie beitragen und ist gleichzeitig auf eine Haltung angewiesen, die sich gegen den verbreiteten Narzissmus der Theorie richtet. In diesem Beitrag werden das *doing theory* im pluralistischen Paradigma am Beispiel der Systemtheorie Niklas Luhmanns vorgeführt und die normativen Grundlagen dieses Paradigmas expliziert.

Abstract

There is an ongoing debate about how to deal with the multiparadigmatic constitution of sociology. The pluralist paradigm approach aims to have all kinds of sociological theories ready for use. It bases on a power-analytical and power-critical reading of sociological theory and contributes to open up the contingency of sociological theory. Therefore, it is framed as an immanent critique that is directed against the widespread narcissism of the theory. In this paper, firstly I demonstrate the doing theory of the pluralist paradigm by using Niklas Luhmann's systems theory as an example. Secondly, I elucidate the normative foundations of this paradigm.

1. Einleitung

Innerhalb der Soziologie wird wiederholt danach gefragt, ob und wie es in dieser multiparadigmatisch verfassten Wissenschaft gelingen kann, in ihren internen Selbstverständlichkeiten gefangene Paradigmen miteinander ins Gespräch zu bringen (siehe etwa Burzan 2019; Keller et al. 2019; Neun 2019; Osrecki 2018).

In der Vergangenheit wurden derartige Fragen gerne durch systematische Theorievergleiche bearbeitet (Greshoff 2010; Kneer/Schroer 2009; Neun 2019). Diese ignorieren häufig, dass Theoretikerinnen in ihrer Wahrnehmung so sehr an paradigmatische Theorien und umgekehrt Paradigmen derart an ein relativ stabiles Denkkollektiv (Fleck 1980) gebunden sind, dass es nahezu unmöglich erscheint, einen Ort des systematischen Theorievergleichs zu beziehen (Klinkmann 1981). Dabei ist es für die folgende Argumentation unerheblich, ob sich soziologische Theorien ihrem Wesen nach inkommensurabel zueinander verhalten oder ob

1 Christoph Haker ist Postdoktorand im Fach Soziologie an der Universität Paderborn.

sich Soziologen gegenwärtig so verhalten, als wären die Theorien inkommensurabel zueinander (wichtig ist diese Unterscheidung bei Neun 2019).

Unter der Annahme, dass auch theoretisches Wissen immer schon situiertes Wissen (Haraway 1995) ist, geht es mir nicht darum einen – vielleicht unmöglichen – Standpunkt des systematischen Vergleichs zu suchen. Vielmehr frage ich danach, wie sich Einzelne zu paradigmatischen Theorien verhalten können, um sich auf dem multiparadigmatisch verfassten Feld soziologischer Theorie freier zu bewegen und damit die Grenzen zwischen Paradigmen zu überschreiten. Hierzu muss die Kontingenz soziologischer Theorien geöffnet werden. Theorien sollten auf diesem Weg ihre Geschlossenheit verlieren; sie sollten ihre Selbstverständlichkeit einbüßen, um sich für alternative (soziologische) Denkweisen zu öffnen. Diese Bewegung läuft der Praxis der Theorieentwicklung, insofern sie an der Verfestigung von Begriffen und der Schließung von Kontingenz interessiert ist, nur scheinbar entgegen. Meine These lautet unter diesen Vorzeichen: *Die Multiparadigmatizität soziologischer Theorie kann in ein pluralistisches Paradigma überführt werden, das sich durch folgende Ambivalenz auszeichnet: Einzelne müssen sich einerseits vollständig in Theorien hineinbegeben und sie paradigmatisch betreiben, sie müssen diese aber auch wieder verlassen können und so Paradigmen von innen öffnen. Als Grenzgängerinnen schaffen sie sich Freiheitsgewinne und als Multiperspektivisten Erkenntnisgewinne gegenüber mono-paradigmatischen Perspektiven.*

In diesem Artikel geht es mir darum, die normativen Grundlagen des so skizzierten pluralistischen Paradigmas offen zu legen. Hierfür orientiere ich mich an Michel Foucaults kritischer Haltung (Foucault 1990, 1992). Um die Vorannahmen meiner These zu plausibilisieren, ist zunächst eine spezifische Problematisierung der multiparadigmatischen Verfasstheit des Feldes soziologischer Theorie und eine machtanalytische und -kritische Konzeption von soziologischer Theorie notwendig (2.). Anschließend werde ich im dritten Kapitel die Suspendierung der Frage nach der Wissenschaftlichkeit als konstitutive Bedingung des pluralistischen Paradigmas einführen (3.). Bei der Suspendierung handelt es sich um ein Aussetzen der Frage nach Wissenschaftlichkeit, nicht um ihre Aufhebung. Diese Bedingung für das pluralistische Paradigma ist nicht nur aufs engste mit einer Symmetriethese zum Verhältnis von Theorien verbunden, sondern hat auch Konsequenzen für das Verhältnis zwischen Einzelnen und der Praxis der Theorie. Dies werde ich im vierten Abschnitt am Beispiel der Systemtheorie Niklas Luhmanns veranschaulichen (4.). Im letzten Kapitel werde ich die konzeptionellen Überlegungen mit dem Beispiel zusammenbringen, um normative Grundlagen des pluralistischen Paradigmas zu benennen (5.).

2. Das Problem der multiparadigmatischen Verfasstheit der Soziologie

Zur Problematisierung: Die Soziologie wird im deutschsprachigen Raum als multiparadigmatische Wissenschaft verstanden (Fischer 2014; Kneer/Schroer 2009). Das bedeutet: es kommt auf dem Feld soziologischer Theorie zwischen unterschiedlichen Denkstilen und Denkkollektiven (Fleck 1980) zu sachlich und sozial stabilen, wechselseitigen Inkompatibilitäten (Burzan 2019; Osrecki 2018), die sich insbesondere entlang von Theoriegrenzen zeigen (dazu siehe z. B. Alvear/Haker 2019). Denkkollektiv und Denkstil sind dabei unauflösbar miteinander verbunden. Die Begriffe bezeichnen einerseits den sozialen Zusammenhang – also das Kollektiv – und die etablierte Meinung und gerichtete Wahrnehmung – also

den Stil – einer Theorieschule. Institutionelle und epistemische Bedingungen wissenschaftlicher Entwicklung stehen hier immer in einem Wechselverhältnis (Weingart 2013).

Die gegenwärtige soziale und epistemologische Verfasstheit des Feldes soziologischer Theorie bleibt nicht ohne Folgen. Drei Effekte sind dafür verantwortlich, dass Theorien erstens für Außenstehende als geschlossene monolithische Blöcke erscheinen – Osrecki (2018) spricht von „unüberschaubar großen Bücherbergen“. Weil nicht alle Bücherberge erklimmen und alle Blöcke behauen werden können, bevor man sich für eine Theorie entscheidet, stellt sich das Problem der Theoriwahl (Kuhn 1977). Zweitens haben Soziologinnen durch die Theorievielfalt große Chancen, aneinander vorbeizureden (Hondrich 1976). Es kommt daher zu Kommunikations- und Verständnisblockaden (Haker 2020; Neun 2019). Drittens ist die Multiparadigmatizität mitverantwortlich für die Gefahren der gegenwärtigen wissenschaftlichen Konkurrenz (Reitz 2016) im *Theoriebetrieb* und auf dem *Theoriemarkt* (Schimank 2012). Es kommt nicht etwa zu verstärkten Konflikten zwischen Theorien, die in Debatten ausgetragen werden, in denen „Dissens und Widerstreit die Stätte jenes Gemeinsamen bilden, das die wissenschaftliche Erkenntnisbildung organisiert“ (Thompson 2018: 105). Stattdessen läuft eine an Konkurrenz orientierte multiparadigmatische Wissenschaft Gefahr, schnelle Einigungen auf den kleinsten gemeinsamen Nenner bei Publikationen und in gemeinsamen Forschungsprogrammen zu erzielen, Anpassungen an scheinbar leserfreundliche Formate zu Lasten der Eigenständigkeit und Komplexität der jeweiligen Theoriesprache vorzunehmen und vermehrte modische Visualisierungen und Präsentationen theoretischer Modelle in die Forschungspraxis einzubringen (Reitz 2016), um Übersetzungsprobleme zwischen unterschiedlichen theoretischen Sozioklekten (Zima 2004) zu vermeiden.

Eine Reaktion auf diese Probleme ist der Ruf nach einer einheitlichen Grundlegung der Soziologie (Esser 2018; Wagner 2012 und 2013; Hinz 2018). Andere wiederum erkennen, dass es nicht ohne Theorievielfalt und damit ohne kontingente Theoriwahl geht (Reckwitz 2005). Aus dieser zweiten Position leitet sich der Bedarf ab, einen Umgang mit der multiparadigmatischen Verfasstheit des Feldes soziologischer Theorie zu finden. Innerhalb dieser Gruppe, die nach einem Umgang sucht, beobachte ich momentan zwei dominante Haltungen zur soziologischen Theorie. Die erste begreift das Feld der Sozialwissenschaft als ein Feld, das unterschiedliche Paradigmen umfasst. Und alle, die auf diesem Feld ‚mitspielen‘ wollen, müssen sich einem Paradigma zuordnen und ihre theoretischen Annahmen so scharf und klar wie möglich formulieren (Lindemann 2005). Die zweite folgert aus der multiparadigmatischen Verfasstheit der Sozialwissenschaft die Möglichkeit und Notwendigkeit eklektizistischer Theorieverwendung, bei der die Theorie der Willkür des Einzelnen unterworfen ist (Adloff/Büttner 2013).

Mit dem pluralistischen Paradigma schlage ich eine Haltung vor, die durch ihre Ambivalenz beiden Positionen widerspricht, denn sie ist durchaus an der klar abgegrenzten immanenten Entwicklung von Theorien interessiert und hält gleichzeitig eine pluralistische Verwendung von Theorien für möglich. Norbert Klinkmann, der um die Unmöglichkeit systematischer Theorievergleiche weiß – denn entweder gibt der Vergleich einer Theorie den Vorzug oder er muss eine zu beiden Theorien externe Position beziehen, die selbst nicht ohne Theorie auskommt – hat die Möglichkeit und die Bedingungen eines solchen pluralistischen Paradigmas bestimmt:

„Es ist nötig, Soziologen heranzubilden, die über die Internalisation eines ‚pluralistischen Paradigmas‘ alle heute vorhandenen Theorien als gleichberechtigt zum Gebrauch bereithielten und nicht mehr der angesichts unserer Er-

kennntismöglichkeiten unverständlichen Absicht wären, man könne einer wahren Abbildung der Welt durch die Konfrontation ihrer vielfältigen theoretischen Modelle auf eine für uns wiederum erkennbare Weise näherkommen.“ (Klinkmann 1981: 25)

Die von mir vertretene Haltung zeichnet sich durch folgende Ambivalenz aus: Im *pluralistischen Paradigma* müssen Theorien einerseits paradigmatisch betrieben werden, sie werden *internalisiert* und damit von einzelnen Theoretikerinnen als *natürlich* wahrgenommen. Sie werden damit auch zu einer Form der Wahrnehmung und entfalten für Einzelne eine welterschließende Kraft (Matthes 1985). Es geht also darum, sich von der Theorie regieren zu lassen. Andererseits sollen einzelne Theoretikerinnen zwischen den paradigmatischen Theorien wechseln können. Die genannte Haltung ist also eine „Kunst [, , C.H.] nicht dermaßen regiert zu werden“ (Foucault 1992: 12).

Mit dieser kritischen Haltung Foucaults nehme ich keine externe Position zu den soziologischen Theorien ein, sondern begeben mich in die Praxis der Theorie. Foucaults Arbeit steht also nicht in Konkurrenz zu den soziologischen Theorien, sondern liegt quer zu ihnen. Damit praktiziere ich also eine spezifische kritische Haltung innerhalb des Denkens soziologischer Theorien. Dies ist eine Abgrenzung zur sozialwissenschaftlichen Disziplinierung Foucaults, die versucht, Foucaults Denken in eine soziologische Theorie zu übersetzen (siehe hierzu Gehring 2009; Kocyba 2006; Vogelmann 2017).

Die vorher behauptete Verwobenheit Einzelner mit Theorien hindert die angestrebte Bewegung zwischen Theorien nur auf den ersten Blick, denn in einer machtanalytischen und -kritischen Perspektive wird die enge Bindung gerade zur notwendigen Bedingung von Emanzipation. Im poststrukturalistischen Vokabular heißt das: Nur wenn die Praxis der Theorie als eine machtvolle Praxis der Subjektivierung und damit als Unterwerfung verstanden wird, ist Ent-Unterwerfung möglich. Für alle, die den Weg ins pluralistische Paradigma gehen wollen, wird damit die Differenz und Interdependenz von Einzelnen und Theorien entscheidend.

Die so umrissene Idee des pluralistischen Paradigmas fußt also deskriptiv und normativ auf einem konstitutiven Machtverständnis (Saar 2009) im Anschluss an Foucault (1994). Die methodologische Grundlage eines solchen pluralistischen Paradigmas ist die Foucaultsche *Paradigmatologie* (Agamben 2009), der es um die immanente Erforschung von Subjektivierungsregimes, verstanden als Denk- und Anschauungsformen, geht. Paradigma wird hier mit Foucault als eine Ordnung mit eigenen Machtwirkungen verstanden, analysiert und kritisiert (Foucault 2003). Es gibt in diesem Verständnis eine Macht der Theorie, die die Denk- und Anschauungsformen Einzelner lenkt. Diese Macht der Theorie besteht nicht in den zentralen ordnungsgebenden Texten einer Theorie, sondern zeigt sich in ihrer Praxis, also im immer wieder analogen Theoretisieren unterschiedlicher Gegenstände. Im *doing theory* entsteht also die Möglichkeit, sich als Subjekt der Theorie zu begreifen und sich immer wieder neue Aspekte der Welt durch eine Theorie zu erschließen. In ihr unterwerfen sich Einzelne den spezifischen theorieimmanenten Rationalitäten und Wahrheiten. Die Foucaultsche Paradigmatologie ist eine Möglichkeit, einen praktischen und produktiven Umgang mit der multiparadigmatischen Verfasstheit des Feldes soziologischer Theorie zu finden. Da es ihr normativ um die Öffnung von Kontingenz geht (Reckwitz 2006, 2008, 2021), gilt auch für sie selbst: Es ist auch anders möglich. Und weil sie das Projekt einer alles fundierenden Erkenntnistheorie, das durch die Inkommensurabilitätsthese von Fleck (1980), Feyerabend (1986) und Kuhn (1973) ins Wanken gebracht wurde (Rorty 1987), endgültig ad acta legt, finden sich viele nützliche Hinweise in dieser erkenntniskritischen Tradition.

3. Die Suspendierung der Frage nach der Wissenschaftlichkeit

Eine Bedingung dieser Paradigmatologie ist die kontrainduktive (Feyerabend 1986) Suspendierung der Frage nach der Wissenschaftlichkeit soziologischer Theorie. Um es gleich vornweg zu nehmen: Diese Herangehensweise bedeutet ausdrücklich nicht, dass ich behaupte, die Soziologie sei keine Wissenschaft. Und ich behaupte auch nicht, dass die Frage nach der Wissenschaftlichkeit soziologischer Theorien ein für alle Mal aufzuheben sei. Aus der These der *Ungründbarkeit soziologischer Theorie* (Haker 2020) auf eine historisch kontingente gesellschaftliche Ordnung (Marchart 2013) folgt lediglich eine Infragestellung der in soziologischen Selbstbeschreibungen proklamierten Differenz von Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft, aber nicht die Affirmation der Abschaffung von Wissenschaft oder ein absoluter Skeptizismus (Daniel 2004). Mir geht es im Folgenden um das Aussetzen der Frage nach der Wissenschaftlichkeit von Theorien als Bedingung für das von Klinkmann beschriebene pluralistische Paradigma.

In diesem Zusammenhang hat Rafael Alvear, in dieselbe Richtung zielend, den Narzissmus der Theorie kritisiert:

„Was aber in Frage gestellt wird, ist die von Narzissmus getriebene Behauptung der Möglichkeit, eine Wissenschaft von ihren letzten Fundamenten her, absolut und endgültig begründen zu können. Bestritten wird damit jene Perspektive, die sich selbst zu der richtigen Trennungslinie proklamiert, die – ihre Wissenschaftlichkeit entfaltend – das Vor- und Unwissenschaftliche ein für alle Mal abgrenzt.“ (Alvear 2018: 103)

Die Notwendigkeit der Suspendierung der Frage nach der Wissenschaftlichkeit soziologischer Theorie lässt sich historisch begründen: Von 1960 bis 1990 hat *der lange Sommer der Theorie* eine Haltung geprägt, die zum erbitterten Streit zwischen Theorieschulen führte (Felsch 2016, Neun 2019). Diese Situation beschreibt Hans-Jörg Rheinberger im Rückblick auf seine eigene theoretische Sozialisation wie folgt:

„Die Frage in dieser Situation war letztlich, wer da recht hat. Jedenfalls war die Auffassung, daß irgend jemand recht haben mußte, sehr tief verwurzelt.“ (Rheinberger 2014: 132)

Kein Wunder, dass sich nicht nur im Anschluss an den von Habermas bilanzierten Positivismusstreit die „Strategie des wechselseitigen Achselzuckens“ (Habermas 1980: 235) durchgesetzt hat. Ein Grund hierfür ist, dass die Differenz zwischen Paradigmen häufig dadurch hergestellt wird, dass Theorien sich wechselseitig die Wissenschaftlichkeit absprechen. Der Konflikt wird dann innerhalb der wissenschaftlichen Praxis gar nicht mehr auf Augenhöhe ausgetragen.

In einer solchen Situation ist der Diskurs von externer Kritik geprägt. Dieser Modus der Kritik neigt zum Paternalismus (Celikates 2009) und ist ständig mit der Frage konfrontiert, wie eine Wir/Sie-, eine Innen/Außen-Differenz hergestellt werden kann (Jaeggi 2014). Im Fall des multiparadigmatisch verfassten Feldes soziologischer Theorie führt die Dominanz dieses Modus der Kritik dazu, dass sich die Theorieschulen weiter gegeneinander abschließen. Theoretische Kontroversen sind dann keine gemeinsame Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnisbildung mehr.

Die Suspendierung der Frage nach der Wissenschaftlichkeit geht mit einer Symmetriethese einher: Durch die Annahme grundlegender Symmetrie zwischen Wissensformen kann untersucht werden, wie die offensichtlich bestehenden Asymmetrien hergestellt werden, und kann danach gefragt werden, wie diese Ungleichheiten zu bewerten sind. Symmetrie der Wissensformen bedeutet keinesfalls, dass Episteme und Doxa nicht mehr voneinander zu

unterscheiden sind, aber dass das Auftreten der Episteme auch als soziale Privilegierung und nicht als ontologische Differenz zur Doxa zu denken ist (Vielmetter 1999). In Bezug auf die Wissensform soziologischer Theorie lässt sich daher festhalten, dass die Immanenz der Wissenschafts- und Wahrheitsbegriffe einzelner Theorien dazu führt, dass Wissenschaftlichkeit und Wahrheit keine geeigneten Kategorien sind, mit denen sich soziologische Theorien aus einem wechselseitig-externen Standpunkt vergleichen lassen (Vielmetter 1999).

4. Am Beispiel Niklas Luhmanns

Im Folgenden werde ich das Verhältnis zwischen Einzelnen und der Theorie am Beispiel der Systemtheorie Niklas Luhmanns analysieren. Dieses Beispiel erfüllt mehrere Zwecke. Es zeigt erstens, dass die Differenz und Interdependenz von Einzelnen und Theorien für das pluralistische Paradigma entscheidend ist. Zweitens wird durch das Beispiel veranschaulicht, dass die Suspendierung der Frage nach der Wissenschaftlichkeit einen Weg für die immanente Kritik der Theorie bahnt (Haker 2020; siehe auch Reckwitz 2021). Auf diesem Weg wird die Kontingenz der Theorie geöffnet. Anschließend lassen sich die normativen Grundlagen des pluralistischen Paradigmas mit Bezug auf das Beispiel erörtern.

Die von mir vorgeschlagene immanente Kritik lässt sich an zahlreichen soziologischen Denkweisen, Theorien und Lesarten von Theorien durchführen. Nicht zuletzt ließe sie sich auch gegen die erwähnte sozialwissenschaftliche Disziplinierung von Foucaults Denkweisen wenden. Das Beispiel Niklas Luhmanns ist also selbst eine kontingente Theoriewahl. Ich habe es gewählt, weil sich gerade die Systemtheorie durch einen hohen Grad an Paradigmatizität auszeichnet und sich als geschlossenes Theoriegebäude darstellt.

Die folgende exemplarische Analyse des Verhältnisses von soziologischer Systemtheorie zu den Erfahrungen Niklas Luhmanns erzählt eine alternative Genealogie der Systemtheorie. Sie beginnt nicht bei der Soziologiekritik Luhmanns (Alvear/Haker 2019) und auch nicht bei den zahlreichen Gründungsszenen, in denen die Theorie an ihre Grenzen stößt (Leanza 2014b), sondern mit der Selbstbeschreibung Einzelner innerhalb der Systemtheorie. Eine solche immanente Kritik der Systemtheorie bewegt sich innerhalb der Systemtheorie als Denkstil und verhält sich zur Systemtheorie als Denkkollektiv. Sie spricht also in erster Linie zu denjenigen, die sich innerhalb der Systemtheorie bewegen, und äußert sich in kritischer Absicht insbesondere „zu ihren inneren Brüchen und Rissen, die sie verletzlich machen, aber auch widerständig werden lassen und aus denen die Lust an der Gegenwehr entsteht“ (Eribon 2017: 215). Der Name Niklas Luhmann bekommt damit einen Doppelcharakter. Er steht einerseits als Leerstelle für Einzelne, die sich innerhalb der Systemtheorie subjektivieren (wollen) und für meinen Einstieg in das Verhältnis von Einzelnen und Systemtheorie. Andererseits wird er in Selbstbeschreibungen der Systemtheorie und in ihrem Denkstil zu einer *Person im System*. Er ist also kein Einzelner, sondern eine „Form, mit der man Gegenstände wie menschliche Individuen beobachtet“ (Luhmann 1995: 148).

In diesem Sinne zeigt sich bei Niklas Luhmann sehr deutlich, dass es erstens ein theorieimmanentes Interesse gibt, in dem die Macht der Theorie zum Ausdruck kommt. Zweitens veranschaulicht das Beispiel Niklas Luhmann, dass Theorie und Erfahrung zirkulär miteinander verknüpft werden, so dass ein Sog entsteht, der zum Problem für eine Überprüfung der Theorie an den Erfahrungen Einzelner wird. Alvear spricht davon, dass der theoretische Narzissmus dazu führt, dass der Fallibilismus immer nur in der Ferne, also nie jetzt in der

konkreten Erfahrung zum Tragen kommt (Alvear 2018). Darüber hinaus verweist dieses Beispiel aber drittens auf die Möglichkeit der immanenten Kritik der soziologischen Theorie. Für die exemplarische Analyse bediene ich mich fünf systemtheoretischer Textstellen.

Die erste verdeutlicht die *Macht der Theorie* und die Existenz eines *spezifischen theorieimmanenten Interesses*. Sie illustriert die Annahme der foucaultschen Paradigmatologie, weil zu erkennen ist, wie die Praxis der Theorie das theoriemachende Subjekt bestimmt und die Selbstdeutung und damit die Subjektivierung Einzelner zurichtet. In einem Interview von 1986 wird Luhmann nach der Intention für seine theoretische Arbeit gefragt. Er gibt hierauf eine Antwort, die ich als Reflexion und Selbstbeschreibung innerhalb der Systemtheorie lese:

„Das ist genau die Frage, der ich in gewisser Weise gerade ausweichen wollte durch meine Antwort. Einerseits sehe ich die Ausarbeitung einer allgemeinen Gesellschaftstheorie als einen völlig absorbierenden Job. Wenn ich das je zu Papier bekomme, was ich mir vorstelle, dann habe ich genug getan. Da kann ich nicht noch jeden Freitag in Bonn sein.“ (Luhmann 1996: 67)

Luhmann merkt also zunächst an, dass die Frage nach der Intention seiner Theoriearbeit ihm unangenehm oder unangebracht erscheint. Durch seinen Verweis auf ‚Bonn‘ grenzt er sich zudem von Theorieprojekten ab, die sich entweder in die politische Praxis übertragen lassen oder der Politikberatung dienen. Es zeigt sich in dieser Antwort aber auch, wie sich ein Einzelner innerhalb der Systemtheorie systemtheoretisch reflektiert. Statt nach den Intentionen sozialer Akteure fragt die Systemtheorie nach der Reduktion von Komplexität durch Differenzierung (Luhmann 1973). Weil die Systemtheorie also keine Intention auf ihrer Gegenstandsseite kennt, kann Luhmann in einer systemtheoretischen Reflexion seiner selbst keine Auskunft über seine eigene Intention geben und verweist stattdessen auf die absorbierende Kraft theorieimmanenter Kommunikationen und die Systemgrenzen zwischen Wissenschaft und Politik. Daraus lässt sich schließen, dass eine systemtheoretische *Subjektivierung durch (Selbst-)Objektivierung* (Haker 2020) es Einzelnen nicht ermöglicht, sich als intentionales Subjekt zu greifen.

Eine zweite Textstelle, die direkt auf die oben zitierte Antwort folgt, veranschaulicht, dass die systemtheoretische Subjektivierung Einzelner an eine spezifische *Reflexionsform* des *doing theory* gebunden ist. Auch wenn Luhmann auf die andere Seite seines theoretischen Immanentismus verweist, also auf die von der Theorie getrennte Praxis, bleibt er im weiteren Verlauf des Interviews im Subjektivierungsregime der Systemtheorie gefangen:

„Aber ich will das nicht verstanden wissen in dem Sinne, daß das nun keinen Kontakt zur Praxis hätte oder keine Veränderung erzeugen könnte oder sollte. Ich denke schon, daß sich Veränderungen ergeben, wenn eine Theorie eine gewisse Akzeptanzschwelle genommen hat und zu einer Beschreibung der Gesellschaft in der Gesellschaft geworden ist. Doch die Veränderungen, die sich daraus ergeben, kann man nicht direkt zum Ziel der Theorie machen, weil das sowohl positive als auch negative Effekte sein können, je nachdem, wie man es bewertet und von welchem Standpunkt aus man es sieht.“ (Luhmann 1996: 67)

Diese Passage könnte schnell als Relativierung der vorherigen gelesen werden. Die von mir vorgenommene machtanalytische Lesart der Theorie zeigt aber, dass Luhmann sich hier weiter in das systemtheoretische Subjektivierungsregime verstrickt. In einer systemtheoretischen Reflexion bedeutet die mangelnde Intention auf Praxis zu wirken nicht, dass es keinen Kontakt zur Praxis gibt. Es ist nämlich nicht der Einzelne und sein intentionales Handeln, die in der Gesellschaft Wirkung entfalten. Stattdessen ist es die Systemtheorie selbst, die als Selbstbeschreibung der Gesellschaft, also als Semantik wirkt, sofern sie eine gewisse Akzeptanzschwelle genommen hat. Der Einzelne und die Theorie bestehen damit quasi losgelöst

voneinander. Er kann die Theorie zwar in Kommunikationen (re)aktualisieren, er kann ihr Wirken aber nicht überblicken und keine Bewertung ihrer Effekte vornehmen. Der Überblick fehlt, weil der Einzelne innerhalb der Systemtheorie den Standpunkt eines kleinzeitigen Beobachters hat, der nicht *immer* und nicht *überall*, sondern *temporär* und *lokal* ist (Fuchs 1999). Und weil das systemtheoretische *doing theory*, wie an der ersten Textstelle deutlich wurde, nicht durch die Intention Einzelner bestimmt ist, kann er auch keine Bewertung vornehmen, die der Theorie gerecht werden würde.

An den beiden ersten Textstellen ist zu erkennen, dass die Theorie gegenüber Einzelnen als übermächtig erscheint, weil sie den Einzelnen im Prozess ihrer Subjektivierung immer und überall schon entgegentritt (siehe zu dieser Form bereits Simmel 1911). Einzelne Systemtheoretikerinnen subjektivieren sich durch systemtheoretische (Selbst-)Objektivierungen und können daher weder eine Aussage über ihre Intentionen noch über die Bewertung systemtheoretischer Effekte treffen.

Nun ist die Macht der Theorie aber nicht ungebrochen. Brüche zeigen sich, wenn Luhmann selbst nicht in der Theorie aufgeht, sondern sich selbst als Widerstand gegenüber der Macht der Theorie erfährt. Die Analyse der Nicht-Identität von Einzelnen und Subjekt der Theorie lässt sich anhand der dritten Textstelle vertiefen, weil sie eine *äußerste Beschränkung ihrer Wirkmacht der Theorie auf Einzelne* aufzeigt. Diese *äußerste Beschränkung* liegt im Leben und Sterben von einzelnen Soziologinnen (siehe auch Simmel 1911). Die ersten Sätze desjenigen, was Luhmann im erwähnten Interview von 1986 ankündigt, also seiner allgemeinen Gesellschaftstheorie *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, lauten bekanntlich:

„Bei meiner Aufnahme in die 1969 gegründete Fakultät für Soziologie an der Universität Bielefeld fand ich mich konfrontiert mit der Aufforderung, Forschungsprojekte zu benennen, an denen ich arbeite. Mein Projekt lautete damals und seitdem: Theorie der Gesellschaft; Laufzeit: 30 Jahre; Kosten: keine.“ (Luhmann 1998: 11)

Theorie findet zwar nie losgelöst von gesellschaftlichen, insbesondere wirtschaftlichen und politischen Bedingungen statt, Luhmann ist aber so ergriffen von der Systemtheorie, dass alle externen Einflüsse ausgeblendet werden – *Kosten: keine*. Was bleibt ist die Zeit, die der Subjektivierung jedes menschlichen Lebens, auch der theoretischen Subjektivierung, eine Grenze setzt und damit eine Differenz zwischen der Historizität eines Subjekts der Theorie und der zeitlichen Begrenzung der am Subjekt der Theorie vollzogenen Subjektivierungen eines Einzelnen markiert – *Laufzeit: 30 Jahre*. Diese Anekdote passt ins Bild: Luhmann beendet *Die Gesellschaft der Gesellschaft* vor Ablauf der selbst gesetzten Laufzeit. Das Ende seiner systemtheoretischen Subjektivierung fällt aber recht genau mit dem Ende dieser Laufzeit zusammen: Niklas Luhmann stirbt im November 1998.

Diese äußere Beschränkung der Macht der Theorie durch das Leben der Einzelnen wirft die Frage nach dem Widerstand innerhalb des Lebens auf. Ist also Ent-Unterwerfung innerhalb der Praxis der Theorie, diesseits des Todes, denkbar? Das bisher skizzierte Verhältnis zwischen Einzelnen und Theorie spricht dagegen, lässt es den Einzelnen doch als Befehlsempfänger erscheinen. Dies kommt nicht zuletzt in den Imperativen der Systemtheorie – „draw a distinction“, „beobachte den Beobachter“ (Luhmann 2008: 7) – zum Ausdruck. Durch diese theorieimmanenten Imperative wird die Beziehung zwischen regierender und disziplinierender Rationalität der Theorie und den Einzelnen vermittelt. Insofern Einzelne dieser Rationalität folgen, kommt es zu einer Schließung der Theorie. Dieser Schließungsprozess macht einerseits eine Theorie erst zur Theorie. Andererseits führt er auch dazu, dass auf dem multiparadigmatisch verfassten Feld soziologischer Theorie Grenzüberschreitungen

aus einzelnen Paradigmen heraus oder gar ein fliegender Wechsel zwischen Theorien erschwert wird.

Hinzu kommt das Problem, dass eine *subjektive Bewusstwerdung der Unterwerfung durch Theorie für Einzelne nicht automatisch zur Ent-Unterwerfung* führt. Dies liegt daran, dass die Macht der Theorie gerade an die Subjektivierung in theoretischen Reflexionsformen gebunden ist, wie eine vierte Textstelle zeigt. Sofern also ein Bewusstwerden über die Unterwerfungsprozesse innerhalb der Praxis der Theorie stattfindet, ist noch kein Bruch in der Theorie selbst bewirkt worden. Niklas Luhmann schreibt über die *Praxis der Theorie*:

„Komplexität ist [...] dasjenige Problem, im Hinblick auf welches soziologische Theorie sich als Praxis begreift; wir können beziehungsreicher auch formulieren: sich mit der Praxis eins weiß. Ihre eigenen Aussagen formuliert sie praktisch als Reduktion ihrer Komplexität, ihre Komplexität aber ist die Komplexität ihres Themas, die Komplexität der Gesellschaft. Die praktische Lage der Theorie wird für den Theoretiker begreifbar, indem er sie zur Theorie macht, indem er seine Theorie auf das Problem der Komplexität bezieht.“ (Luhmann 1974: 262)

Diese Textstelle zeigt exemplarisch, dass aus einem Bewusstsein für die eigene Unterwerfung noch kein Wunsch nach Emanzipation folgt. Das Problem der Komplexität und das Interesse an der Reduktion von Komplexität tauchen systemtheoretisch sowohl auf der Subjekt-Seite der Theorie als auch auf der Objekt-Seite der Theorie auf. Einzelne, die Systemtheorie betreiben, sind also damit konfrontiert, dass ihnen als Objekt der Theorie durch die Theorie ein Zwang zur Reduktion von Komplexität zugeschrieben wird. Gleichzeitig wird von ihnen erwartet, dass sie diesem Zwang folgen, wenn sie Systemtheorie betreiben wollen. Dies gilt besonders, wenn sie sich und die Systemtheorie systemtheoretisch reflektieren, also durch (Selbst-)Objektivierung subjektivieren. Die Erkenntnis darüber, dass die Theoretikerin sich dem Interesse der Theorie an Reduktion von Komplexität beugen muss, führt also noch nicht notwendig in eine widerständige Praxis der Erhöhung von Komplexität.

Die aufgeführten Beispiele zeigen, dass die Theorie es einerseits möglich macht, in ihr zu denken und etwas zu sehen, was sonst nicht gesehen werden kann, und dass sich Einzelne für diese Subjektivierung unterwerfen und entsprechend zurecht (lassen) müssen (Luhmann 2001, Spencer-Brown 1999). An dieser Stelle kann die kritische Haltung des pluralistischen Paradigmas einsetzen: Um den Weg in ein pluralistisches Paradigma zu ebnen, stellt sich die Frage, wie es möglich ist, auf eine andere Art und Weise regiert zu werden (Foucault 1992). Wie ist es also innerhalb der Systemtheorie möglich, nicht monoparadigmatisch subjektiviert zu werden? Weil jedes Paradigma ein gesondertes Subjektivierungsregime ist, kann eine Kritik der monoparadigmatischen Subjektivierungen nur als immanente Kritik formuliert werden. Zwar kann es für die immanente Kritik der Systemtheorie sicherlich nicht nur darum gehen Imperative herauszuarbeiten,² sie verdeutlichen das Verhältnis der Praxis der Theorie zu Einzelnen aber besonders plakativ. Gleichzeitig wird durch sie auch klar, dass das Wissen darüber, als Einzelner nur den Imperativen einer Theorie zu folgen, noch nicht zu einer Ent-Unterwerfung führt. Subjektivierung ist keine Einbahnstraße einer zu befolgenden Befehlskette und Ent-Unterwerfung ist nicht einfach die Verweigerung von Befehlen.

Die fünfte Textstelle zeigt nun, dass die Subjektivierung Einzelner auch *innere Grenzen* – diesseits des Todes – haben kann. So ist bei Luhmann zu sehen, dass er und seine an Begriffe und Sprache gekoppelte Erfahrung nicht in der Theorie aufgehen, selbst wenn er dafür bekannt ist zu behaupten, die Theorie schreibe sich selbst (Luhmann 1998).

2 Eine geordnete Reihenfolge systemtheoretischer Imperative findet sich beispielsweise bei Baecker 2013; siehe auch Fuchs 2004.

„Es gehört zu den schlimmsten Eigenschaften unserer Sprache (und die Gesamtdarstellung der Systemtheorie in diesem Buche ist aus diesem Grunde inadäquat, ja irreführend), die Prädikation auf Satzsubjekte zu erzwingen und so die Vorstellung zu suggerieren und schließlich die alte Denkgewohnheit immer wieder einzuschleifen, daß es um ‚Dinge‘ gehe, denen irgendwelche Eigenschaften, Beziehungen, Aktivitäten oder Betroffenheiten zugeschrieben werden.“ (Luhmann 1987b: 115)

Luhmann reflektiert, dass gerade das gewohnte, eingeschliffene Verhältnis zwischen Menschen und Dingen, in dem Einzelne durch Sprache Dingen Eigenschaften zuschreiben, eine Darstellung der Systemtheorie verunmöglicht. Dies lässt sich so interpretieren, dass die Systemtheorie mit dieser Verflechtung von Menschen und Dingen brechen will, um ein neues Verhältnis ins Werk zu setzen. Dabei ist zu beobachten, dass die Reflexion dieses Problems in der soziologischen Selbstbeschreibung Niklas Luhmanns nicht etwa dazu führt, sich aufgrund dieser Erfahrung von der Theorie zu distanzieren. Eine mögliche Falsifikation seiner Theorie rückt damit in sehr weite Ferne. Stattdessen führt der Bruch der Theorie mit der Erfahrung dazu, dass Luhmann sich weiter in das Subjektivierungsregime seiner Theorie verstrickt. Luhmann negiert an dieser Stelle nicht nur die eigene Erfahrung zu Gunsten der Theorie, sondern macht performativ deutlich, dass auch die systemtheoretische Subjektivierung an eine Sprache und damit an eine Erfahrung gebunden ist, die nie vollständig systemtheoretisch sein kann. Auch wenn Luhmann dies selbst nicht als Möglichkeit der Freiheit begreift, sondern als Mangel der Sprache, ist hier ein Moment der Widerständigkeit gegenüber der Macht dieser Theorie zu erkennen. Diese Stelle ist damit exemplarisch für die Möglichkeit, die Systemtheorie zu verlassen und sich in ein neues Paradigma zu begeben.

Das Beispiel Niklas Luhmanns verdeutlicht vor allem das Verhältnis von Theorie und Erfahrung in der Systemtheorie. Theorie und Erfahrung sind nicht nur durch Begriffe so aneinandergelagert, dass die Theorien auf Erfahrungen beruhen und durch sie verändert werden können. Vielmehr gibt es für Theoretiker eine *theoretische Erfahrung* (Foucault 1990; Haker 2020), die sie mit der bestehenden Theorie machen und in der sie sich gleichzeitig als Objekt dieser Theorie begreifen. Damit wird die Reflexion und Infragestellung einer Theorie durch diese Theorie selbst bestimmt. Ein Teufelskreis, der einen Sog entfaltet. Eine Subjektivierung als Systemtheoretikerin ist dann nur noch im Sinne der systemtheoretischen Rationalität möglich. Hierin besteht die Macht dieser Theorie. Durch jenen zirkulären Zusammenhang schließt sich die Theorie nach außen ab und kann somit nur noch immanent kritisiert werden.

Foucault (1983) argumentiert hingegen, dass immer eine Gleichzeitigkeit von Macht und Widerstand zu beobachten ist und dass der Widerstand als Einsatzpunkt für Kritik dienen kann. Erst wenn deutlich wird, dass die Macht der Theorie nicht vollumfänglich ist, wenn also die Subjektivierung absolute Brüche – ultimativ im Tod des einzelnen – und Unbestimmtheiten – in der Differenz von Theorie und Sprache – aufweist und Einzelne nicht vollständig im Subjekt der Theorie aufgehen, dann wird es möglich, immanent gegen ein *So-und-nicht-anders-sein-Sollen (und -Wollen)* (Bröckling 2010: 439) und für ein pluralistisches Paradigma im Sinne einer kritischen Haltung auf dem Feld soziologischer Theorie zu plädieren. Dieses pluralistische Paradigma zeigt sich in einer Bewegung, die als *permanente Umgestaltung der theoretischen Situation* bezeichnet werden kann (Bröckling 2010).

5. Die Normativität des pluralistischen Paradigmas

Damit in dem Moment, in dem Unbestimmtheiten in der Theorie auftreten, ein Wechsel zwischen Paradigmen möglich ist, bedarf es einer kritischen Haltung, die an Öffnung von Kontingenz interessiert ist. In Bezug auf die kritische Haltung auf dem multiparadigmatischen Feld soziologischer Theorie lässt sich Martin Saars Formulierung zur genealogischen Kritik übernehmen: Es geht um eine

„künstlich herbeigeführte Krise im Selbstverständnis, das mit einer von außen kommenden, schwer zu akzeptierenden Deutung konfrontiert wird. Was sie im besten Fall auslösen kann, ist eine Überprüfung von Selbstverständnissen und Selbstverhältnissen auf ihre Vereinbarkeit mit einem Wissen über die Verwobenheit des eigenen Selbst mit einer Geschichte von Machtwirkungen.“ (Saar 2013: 253)

Die künstliche Krise besteht in der Suspendierung der Frage nach der Wissenschaftlichkeit soziologischer Theorie (verstanden als Aussetzung, nicht als Aufhebung). Diese führt zu einer Lesart der Theorie, die, wie am Beispiel der Systemtheorie deutlich wurde, einerseits die Verwobenheit des Selbst mit der Theorie bewusstmachen und andererseits an die Grenzen und zu den immanenten Unbestimmtheiten der Theorie führen kann.

Ein solches Theorieverständnis, das ein multiparadigmatisches Paradigma ermöglicht, fußt auf fünf normativen Grundannahmen. Erstens versteht sich auch das pluralistische Paradigma als ein Subjektivierungsregime. Der Einsatz für theoretische Freiheit geht also nicht mit der Anrufung eines autonomen Subjekts einher, sondern vollzieht sich performativ in einer Subjektivierung, die immer auch die eigene Position prekär werden lässt. Karsten Schubert nennt diese theoretische Aktivität *Freiheit als Kritik* oder besser „Freiheit als die Fähigkeit, seine eigene Subjektivierung kritisch zu reflektieren und sich dadurch selbst zu transformieren“ (Schubert 2018: 11). Zweitens ist das pluralistische Paradigma keine Theorien übergeordnete Struktur, sondern verhält sich zu den Theorien parasitär. Haltungen sind parasitäre Unterscheidungen, weil sie scheinbar ein ‚Ich‘ in das System einführen, das sich im System gegen das System richtet, und zwar aus einer Position, als ob es außerhalb stehen würde (Luhmann 1987a, zur Figur des Parasitären in der Systemtheorie siehe auch Leanza 2014a). Im pluralistischen Paradigma geht es darum, selbst *parasitär* zu agieren, um die eigene Theorie subversiv zu unterlaufen und so die Kontingenz ihrer Codes zu öffnen. Die dritte Grundannahme besteht also im Ziel der Öffnung der Kontingenz soziologischer Theorie. Viertens wird dieses Paradigma als Experiment mit der epistemischen Symmetrie soziologischer Theorien praktiziert. Leserin und Autorin von Theorie sind damit gleichermaßen am pluralistischen Paradigma beteiligt. Analog zu Martin Saars Ausführungen zur genealogischen Kritik formuliert die Autorin im pluralistischen Paradigma die Botschaft:

„Mache dir diese mögliche Wahrheit über dich, dass du nur auf der Grundlage der aufgewiesenen Machtwirkungen geworden bist, wer du bist, zu eigen und frage dich, ob du das erträgst oder ein anderer (oder eine andere) werden musst.“ (Saar 2013: 253)

Von der Leserin im pluralistischen Paradigma ergeht diese Anforderung an theoretische Texte:

„Erzähle mir die Geschichte der Genese meines Selbstverständnisses und Selbstverhältnisses als eine Geschichte der Macht, und zwar auf eine solche Weise, dass ich beim Zuhören so, wie ich glaubte, unwiderruflich sein zu müssen, nicht mehr sein will, und so, dass ich beim Zuhören auch begreife, dass ich nicht so sein muss.“ (Saar 2013: 252)

Fünftens versteht sich Soziologie im pluralistischen Paradigma als *Verunsicherungswissenschaft* (Degele 2003; Haker/Otterspeer 2019). Soziologie gibt in einem solchen Verständnis nicht nur „Antworten auf gesellschaftliche Verunsicherungen im Zuge von Modernisie-

rungsprozessen“ (Degele 2003: 9), sie setzt auch „Fakten/Phänomene kontingent“ und begreift „Normen und Identitäten als aushandelbar“ (Degele 2003: 26). Hierzu gehört auch eine (Selbst)Kritik der Soziologie als Selbstverunsicherung (Bröckling 2013; Haker 2020). Monoparadigmatisch betriebene Theorie und der *unerschöpfliche Narzissmus der Theorie* (Alvear 2018) stehen diesem Projekt diametral entgegen (Alvear/Haker 2019). Kritik ist demnach nur möglich, indem wir als Sozialwissenschaftlerinnen bereit sind, unseren epistemologischen Standort zu wechseln, um Bedingungen der eigenen Erkenntnisproduktion erkennen und kritisch reflektieren zu können.

Literatur

- Adloff, Frank/Büttner, Sebastian M. (2013): Die Vielfalt soziologischen Erklärens und die (Un-)Vermeidbarkeit des Eklektizismus. Zu Andrew Abbotts Soziologie fraktaler Heuristiken. In: Zeitschrift für Theoretische Soziologie 2, 2, S. 253–268.
- Agamben, Giorgio (2009): *Signatura rerum*. Zur Methode. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Alvear, Rafael (2018) Niklas Luhmanns Neubegründung der Soziologie oder der unerschöpfliche Narzissmus der Theorie. In: *Sociologia Internationalis* 56, 1, S. 83–108.
- Alvear, Rafael/Haker, Christoph (2019): Kritische Systemtheorie und Kritische Theorie sozialer Systeme. Ein Plädoyer für eine fruchtbare Unterscheidung. In: *Leviathan* 47, 4, S. 498–513.
- Baecker, Dirk (2013): *Beobachter unter sich*. Eine Kulturtheorie. Berlin: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich (2010): Nachwort. In: Foucault, Michel: *Kritik des Regierens*. Schriften zur Politik. Berlin: Suhrkamp, S. 401–439.
- Bröckling, Ulrich (2013): Der Kopf der Leidenschaft. *Soziologie und Kritik*. In: *Leviathan* 41, 2, S. 309–323.
- Burzan, Nicole (2019): Über eine multiparadigmatische Soziologie. In: *Soziologie* 48, 1, S. 28–36.
- Celikates, Robin (2009): *Kritik als soziale Praxis*. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Daniel, Ute (2004): *Kompendium Kulturgeschichte*. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter. 4. verb. und erg. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Degele, Nina (2003): Happy together: Soziologie und Gender Studies als paradigmatische Verunsicherungswissenschaft. In: *Soziale Welt* 54, 1, S. 9–29.
- Eribon, Didier (2017): *Gesellschaft als Urteil*. Klassen, Identitäten, Wege. Berlin: Suhrkamp.
- Esser, Hartmut (2018): Engführung? Ergänzungen zu einem unerledigten Fall. <https://soziopolis.de/verstehen/was-tut-die-wissenschaft/artikel/engfuhrung-ergaenzungen-zu-einem-unerledigten-fall/> [Zugriff: 31.07.2024].
- Felsch, Philipp (2016): *Der lange Sommer der Theorie*. Geschichte einer Revolte 1960–1990. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Feyerabend, Paul (1986): *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fischer, Joachim (2014): Multiparadigmatizität der Soziologie. Übersichten, Unterscheidungen, Ursachen und Umgangsformen. In: Kornmesser, Stephan/Schurz, Gerhard (Hrsg.): *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*. Wiesbaden: VS, S. 337–370.
- Fleck, Ludwik (1980): *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen*. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1990): Was ist Aufklärung? In: Erdmann, Eva/Forst, Rainer/Honneth, Axel (Hrsg.): *Ethos der Moderne*. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 35–54.

- Foucault, Michel (1992): Was ist Kritik? Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1994): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2003): Gespräch mit Michel Foucault. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III, 1976–1979. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 186–213.
- Fuchs, Peter (1999): Intervention und Erfahrung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fuchs, Peter (2004): Der Sinn der Beobachtung. Begriffliche Untersuchungen. Weilerswist: Velbrück.
- Gehring, Petra (2009): Foucaults Verfahren. In: Foucault, Michel: Geometrie als Verfahren. Schriften zur Methode. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 373–393.
- Greshoff, Rainer (2010): Die Theorienvergleichsdebatte in der deutschsprachigen Soziologie. In: Kneer, Georg/Moebius, Stephan (Hrsg.): Soziologische Kontroversen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 182–216.
- Habermas, Jürgen (1980): Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus. In: Adorno, Theodor W./Dahrendorf, Ralf/Pilot, Harald/Albert, Hans/Habermas, Jürgen/Popper, Karl R.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. 8. Aufl., Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, S. 235–266.
- Haker, Christoph (2020): Immanente Kritik soziologischer Theorie. Auf dem Weg in ein pluralistisches Paradigma. Bielefeld: transcript.
- Haker, Christoph/Otterspeer, Lukas (2019): Erziehungswissenschaft als Verunsicherungswissenschaft. In: Debatte. Beiträge zur Erwachsenenbildung 2, 2 S. 161–176.
- Haraway, Donna (1995): Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In: dies.: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 7–39.
- Hinz, Thomas (2018): „Die Akademie wird sich an ihren eigenen Zielen messen lassen“. Interview mit dem Vorsitzenden der Akademie für Soziologie. <https://soziologieblog.hypothesen.org/11144> [Zugriff: 31.07.2024].
- Hondrich, Karl Otto (1976): Entwicklungslinien und Möglichkeiten des Theorievergleichs. In: Lepsius, M. Rainer (Hrsg.): Zwischenbilanz der Soziologie. Verhandlungen des 17. Deutschen Soziologentages, Stuttgart: Enke, S. 14–36.
- Jaeggi, Rahel (2014): Kritik von Lebensformen. Berlin: Suhrkamp.
- Keller, Reiner/Bude, Heinz/Kieserling, André/Teltemann, Janna/Treibel, Annette (2019): Soziologie für Alle. Podiumsdiskussion auf dem 39. DGS-Kongress in Göttingen. In: Soziologie 48, 1, S. 7–27.
- Klinkmann, Norbert (1981): Das systematische Vergleichen von Theorien. Ein Versuch und die Unausweichlichkeit seines Scheiterns. In: Soziale Welt 32, 2, S. 249–260.
- Kneer, Georg/Schroer, Markus (2009): Soziologie als multiparadigmatische Wissenschaft. Eine Einleitung. In: dies. (Hrsg.): Handbuch Soziologische Theorien. Wiesbaden: VS, S.7–18.
- Kocyba, Hermann (2006): Die Disziplinierung Foucaults. Diskursanalyse als Wissenssoziologie. In: Tänzler, Dirk/Knoblauch, Hubert/Soeffner, Hans-Georg (Hrsg.): Neue Perspektiven der Wissenssoziologie. Konstanz: UVK, S. 137–155.
- Kuhn, Thomas S. (1973): Die Struktur der wissenschaftlichen Revolution. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kuhn, Thomas S. (1977): Objektivität, Werturteil und Theoriwahl. In: ders.: Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 421–445.
- Leanza, Matthias (2014a): Grenzaussehen. Zur Figur des Parasiten in der Systemtheorie. In: Behemoth 7, 1, S. 28–47.
- Leanza, Matthias (2014b): Zentren und Ränder funktionaler Differenzierung. Niklas Luhmanns Theorie der modernen Gesellschaft. In: Farzin, Sina/Laux, Henning (Hrsg.): Gründungsszenen soziologischer Theorie. Wiesbaden: VS, S. 155–174.
- Lindemann, Gesa (2005): Theorievergleich und Theorieinnovation. Plädoyer für eine kritisch-systematische Perspektive. In: Schimank, Uwe/Greshoff, Rainer (Hrsg.): Was erklärt die Soziologie? Berlin: LIT, S. 44–64.

- Luhmann, Niklas (1973): Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1974): Die Praxis der Theorie. In: ders.: Soziologische Aufklärung. Bd. 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme.. 4. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 253–267.
- Luhmann, Niklas (1987a): „Distinctions directrices“. Über Codierung von Semantiken und Systemen. In: ders.: Soziologische Aufklärung. Band 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 13–31.
- Luhmann, Niklas (1987b): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1995): Die Form „Person“. In: ders.: Soziologische Aufklärung. Bd. 6: Die Soziologie und der Mensch. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 142–154.
- Luhmann, Niklas (1996): Das Trojanische Pferd. Ein Interview. In: ders.: Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 64–74.
- Luhmann, Niklas (1998): Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bde., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2001): Die Paradoxie der Form. In: ders.: Aufsätze und Reden. Stuttgart: Reclam, S. 243–261.
- Luhmann, Niklas (2008): Schriften zu Kunst und Literatur. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver (2013): Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft. Berlin: Suhrkamp.
- Matthes, Joachim (1985): Die Soziologie und ihre Wirklichkeit. In: Entzauberte Wissenschaft. Soziale Welt, Sonderband 3, Göttingen: Otto Schwartz & Co, S. 49–64.
- Neun, Oliver (2019): Vom „Theoriepluralismus“ zur „Multiparadigmatik“. Zur Genese der These der „Multiparadigmatik“ in der Soziologie. In: Soziologie 49, 1, S. 23–41.
- Osrecki, Fran (2018): Glücklich ist, wer vergisst. Wie man mit einer multiparadigmatischen Disziplin umgeht, ohne zu verzweifeln. <https://soziopolis.de/verstehen/was-tut-die-wissenschaft/artikel/glu-ecklich-ist-wer-vergisst/> [31. 07. 2024]
- Reckwitz, Andreas (2005): Warum die „Einheit“ der Soziologie unmöglich ist: Die Dynamik theoretischer Differenzproduktion und die Selbsttransformation der Moderne. In: Schimank, Uwe/Greshoff, Rainer (Hrsg.): Was erklärt die Soziologie? Methodologien, Modelle, Perspektiven. Münster: LIT, S. 65–77.
- Reckwitz, Andreas (2006): Kritische Gesellschaftstheorie heute. Zum Verhältnis von Poststrukturalismus und Kritischer Theorie. https://www.velbrueck.de/out/media_rte/files/MAGAZIN%20Reckwitz%20Juni%2006.pdf [31. 07. 2024].
- Reckwitz, Andreas (2008): Moderne: Der Kampf um die Öffnung und Schließung von Kontingenzen. In: Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Hrsg.): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 226–244.
- Reckwitz, Andreas (2021): Gesellschaftstheorie als Werkzeug. In: Reckwitz, Andreas/Rosa, Hartmut: Spätmoderne in der Krise Was leistet die Gesellschaftstheorie? Berlin: Suhrkamp, S. 23–150.
- Reitz, Tilman (2016): Von der Kritik zur Konkurrenz. Die Umstrukturierung wissenschaftlicher Konflikte und ihre Wissenseffekte. In: sub|urban. Zeitschrift für kritische Stadtforschung 4, 2/3, S. 37–58.
- Rheinberger, Hans-Jörg (2014): Orte des wilden Denkens. Ein Interview. In: ders.: Rekurrenzen. Texte zu Althusser. Berlin: Merve, S. 113–160.
- Rorty, Richard (1987): Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Saar, Martin (2009): Macht und Kritik. In: Forst, Rainer/Hartman, Martin/Jaeggi, Rahel/Saar, Martin (Hrsg.): Sozialphilosophie und Kritik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 567–587.
- Saar, Martin (2013): Genealogische Kritik. In: Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hrsg.): Was ist Kritik? 3. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 247–265.
- Schimank, Uwe (2012): Markenbildung und Markenbindung auf dem Theorie-Markt. Eine Notiz zur Soziologie der Soziologie. In: Zeitschrift für Theoretische Soziologie 1, 1, S. 10–16.
- Schubert, Karsten (2018): Freiheit als Kritik. Sozialphilosophie nach Foucault. Bielefeld: transcript.

- Simmel, Georg (1911): Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: ders.: Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. Leipzig: Klinkhardt, S. 245–277.
- Spencer-Brown, George (1999): Laws of Form. Gesetze der Form. 2. Aufl., Lübeck: Boheimer.
- Thompson, Christiane (2018): Umstrittene Gründe. Erziehungswissenschaftliche Beiträge zur Bildung und Kritik des Wissens der Bildungsforschung. In: Erziehungswissenschaft 29, 56, S. 105–112.
- Vielmetter, Georg (1999): Postempiristische Philosophie der Sozialwissenschaften. In: Reckwitz, Andreas/Siver, Holger (Hrsg.): Interpretation, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in der Sozialwissenschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 50–66.
- Vogelmann, Frieder (2017): Foucault lesen. Wiesbaden: VS.
- Wagner, Gerhard (2012): Die Wissenschaftstheorie der Soziologie. Ein Grundriss. München: Oldenbourg.
- Wagner, Gerhard (2013): Paradigmen, Inkommensurabilität und Emergenz: Kuhns Structure als Problem der Soziologie. In: Zeitschrift für Theoretische Soziologie 2, 1, S. 135–153.
- Weingart, Peter (2013): Wissenschaftssoziologie. Bielefeld: transcript.
- Zima, Peter V. (2004): Was ist Theorie? Theoriebegriff und Dialogische Theorie in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Tübingen/Basel: A. Francke.

Open Access © 2024 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CCBY 4.0).

Kinderrechte ernstgenommen

Mit Rawls über Rawls hinaus am Beispiel einer kindgerechten Grundstruktur der Gesellschaft¹

Thomas Reißberg²

Einleitung

Die Bezugsgröße, auf die sich Überlegungen zu einer kindgerechten Interpretation gesellschaftlicher Strukturen berufen können, sind die Rechte, wie sie 1989 in der Kinderrechtskonvention der Vereinten Nationen formuliert (vgl. BMFSFJ 2022) und in Deutschland seit 1992 rechtlich in Kraft sind.³ Diese Normen sollen, wie es Ronald Dworkin programmatisch für die Bürgerrechte fordert, kann und soll einerseits praktisch handlungsleitend sein und ist andererseits die theoretische Intention dieses Beitrags. Dessen Titel deutet auf Dworkins 1984 erschienenes Buch *Bürgerrechte ernstgenommen*. In dieser Absicht werden ausführlichere Gedanken zum Bild entwickelt, das man von Kindern als Menschen hat.⁴ Sind sie nur kleinere und jüngere Menschen, die über weniger Erfahrungswissen verfügen, oder unterscheiden sie sich darüber hinaus wesentlich von anderen Menschen?

Dennoch geht es hier nicht näher um Dworkin, sondern um einen anderen amerikanischen Philosophen, auf den auch Dworkin sich in seiner liberalen Kritik bezieht und dem er viele Impulse verdankt, nämlich um John Rawls und dessen grundlegende *Theorie der Gerechtigkeit* aus dem Jahr 1971 (Rawls 1979, 2005) sowie um sein Werk von 1993 *Politischer Liberalismus* (Rawls 2003a) und ebenfalls um den 2001 erschienenen Neuentwurf zur *Gerechtigkeit als Fairness* (Rawls 2003b)⁵ beziehungsweise insgesamt um das Modell seiner Gerechtigkeitstheorie. Mein Ziel ist es nämlich, mit deren Hilfe einen Ansatz zu konzipieren, mittels dessen dann Interessen von Kindern definiert und auch theoretisch erfasst werden, um daraufhin Gesetzgebungsprozesse, aber auch die zugrundeliegenden Grundsätze und Strukturen fundierter betrachten, bewerten und kritisieren zu können. Rawls Modell eignet sich besonders gut dafür, weil es intuitiv verstehbar ist: Jedes Kind kennt den Grundsatz, dass man

1 Dieser Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags für ein Kolloquium an der Europa-Universität Flensburg im Juni 2024. Der Autor dankt insbesondere Hauke Brunkhorst und Carsten Schlüter-Knauer sowie den Teilnehmenden für zahlreiche Hinweise.

2 Thomas Reißberg, Diplom-Sozialwissenschaftler, ist seit 2006 im Landtag von Nordrhein-Westfalen als wissenschaftlicher Referent tätig, seit 2019 im Parlamentarischen Untersuchungsausschuss Kindesmissbrauch. Weiterhin ist er Lehrbeauftragter an der Evangelischen Hochschule Bochum sowie an der Katholischen Hochschule Köln.

3 Die damals abgegebene Vorbehaltserklärung Deutschlands, die dem Ausländerrecht noch einen Vorrang vor der Kinderrechtskonvention gab (Abschiebemöglichkeit von Kindern und Jugendlichen), wurde 2010 zurückgenommen.

4 Als Kind soll hier gemäß Artikel 1 der UN-Kinderrechtskonvention jeder Mensch verstanden werden, der das achtzehnte Lebensjahr noch nicht vollendet hat, soweit die Volljährigkeit nach dem auf das Kind anzuwendenden Recht nicht früher eintritt (vgl. BMFSFJ 2022: 12). Es geht in diesem Beitrag vor allem um Kinder in dem Sinne, dass sie noch nicht über das Wahlrecht verfügen, es aber aller Wahrscheinlichkeit nach später erlangen werden. Für Kinder mit einem anderen Status (zum Beispiel Flüchtlinge oder Kinder, die unter Beeinträchtigungen leiden, die ihnen auch später die Ausübung des Wahlrechts nicht ermöglichen werden) müsste der ganze Ansatz anders aufgebaut werden.

5 Sehr erhellend zur Werkgeschichte Rawls und der in der Folge seiner Hauptwerke deutlich werdenden ideengeschichtlichen Entwicklung ist Reiß (2023).

sich vor dem Beginn eines Spiels auf dessen Regeln einigen muss, und zwar bevor irgendeine Position des Spielverlaufs bekannt ist. Wer bei Monopoly mitspielen will, kann sich vorher auf die schriftlich vorhandenen Spielregeln einigen, in denen verschiedene Mechanismen des Kapitalismus festgelegt sind, und muss es dann im Spielverlauf akzeptieren, wenn die anderen über die teureren Straßen, Häuser und Hotels verfügen und man selbst permanent im Gefängnis landet. Man kann sich auch vorher auf andere Regeln einigen, Gefängnisstrafen, unterschiedliche Miethöhen oder das Privateigentum abschaffen und ähnliches, aber nicht mitten im Spiel. So ähnlich funktioniert Rawls' methodische Vorstellung eines „Schleiers der Unwissenheit“ (veil of ignorance), hinter dem wir nichts über unsere soziale Position, unser Alter, unsere Fertigkeiten und Fähigkeiten, noch nicht einmal über die Zeit, in der wir als reale Personen nach dem Austritt aus einem solchen gedachten „Urzustand“ (original position) leben, wissen würden (vgl. 1979: 159 ff., 209; Höffe 2023: 29). Das Gedankenexperiment dieses Schleiers, durch das wir es gedanklich einüben, „einfach gemäß den entsprechenden Einschränkungen [zu; alle Anmerkungen von T. R.] denken“ (1979: 161), soll es ermöglichen, Gerechtigkeitsgrundsätze aufzustellen, ohne dass gesellschaftlich bereits vorentschieden ist, was als gerecht zu gelten hat. Das nennt Rawls die erste Stufe seines Vier-Stufen-Gangs⁶.

Bevor es aber zu einer dementsprechenden Anwendung der Rawlsschen Methode auf die ‚Kindgerechtigkeit‘ kommen kann, soll zunächst untersucht werden, wie Rawls selbst – sozusagen außerhalb des Kernbereichs der Theorie der Gerechtigkeit – mit dem Thema Kindheit umgeht und wie er dabei auf Rousseau Bezug nimmt. Man wird feststellen, dass Rawls Kinder nicht als aktiv handelnde Subjekte wahrnimmt, die sich die Welt aneignen, sondern als Menschen, mit denen umgegangen wird, die (moralisch) noch nicht fertig sind. Vieles läuft bei ihm auf einen wohlwollenden Paternalismus hinaus. Rawls Begriffe und Konzepte erzeugen insgesamt eine gewisse Ambivalenz, können aber – so die sehr optimistische Botschaft am Ende – mit seinen eigenen Argumenten einer Klärung nähergebracht werden.

Eine zweite Frage, mit der sich dieser Beitrag befasst, ist diejenige, ob und wie die Rawlssche vertragstheoretische Methode – also der Kernbereich seiner Theorie – auf die Gerechtigkeit gegenüber Kindern, hier etwas wortspielerisch mit ‚kindgerecht‘ abgekürzt, angewendet werden kann. Hierzu wird es Hinweise auf einige unterbelichtete Stellen bei Rawls geben, die sich geradezu aufdrängen, wenn man die Kindgerechtigkeit ins Spiel bringt.

Berichtet werden kann als dritte und abschließende Frage von einer Anwendung bezogen auf die Artikel 6 des Grundgesetzes sowie der Landesverfassung von Nordrhein-Westfalen. An der Stelle wird auch deutlich werden, warum es so wichtig ist, ein einfach und intuitiv verstehbares Modell zu verwenden: Die hier in Anlehnung an Rawls entwickelte theoretische Konstruktion entstand in der Absicht, Studierenden des praxisorientierten Studiengangs Soziale Arbeit ein fundiertes und begründbares kritisches Verhältnis zu politischen Maßnahmen (wie Gesetzen) zu ermöglichen, die in diesem Fall Kinder betreffen.

6 Die vier Stufen sind: 1. Gerechtigkeitsgrundsätze, 2. Verfassung, 3. Gesetze, 4. Rechtsprechung (vgl. Rawls 1979: 223 ff.; Höffe 2023: 31 f.).

1. Rawls zu den Begriffen Kind, Familie und Paternalismus

Im achten Kapitel seiner *Theorie der Gerechtigkeit* untersucht Rawls, wie Menschen ihren Gerechtigkeitssinn „als Ergebnis einer natürlichen Entwicklung“ ausbilden können (Rawls 1977: 126), was wiederum die Voraussetzung für mögliche spätere Fragen etwa nach Grundsätzen der Gerechtigkeit ist. So lesen wir im „autoritätsorientierte Moralität“ überschriebenen Abschnitt 70 der *Theorie der Gerechtigkeit*:

„Das erste Stadium der moralischen Entwicklung nenne ich die autoritätsorientierte Moralität. Gewisse Züge dieser Moralität bleiben in den späteren Stadien für besondere Gelegenheiten erhalten, doch in ihrer primitiven Form kann man die autoritätsorientierte Moralität als die des Kindes betrachten. [...] Es [das Kind] hat weder das Wissen noch den Verstand, um die Führungsrolle der Eltern in Frage zu stellen. [...] Es kann also die Berechtigung der elterlichen Befehle nicht denkend in Frage stellen (Rawls 1979: 503 f.).

Im Unterschied zur Methode, die mit einem gedachten Urzustand hinter einem ebenfalls gedachten Schleier der Unwissenheit als Testperspektive beginnt, in den gedanklich jederzeit eingetreten werden kann, und der im Vier-Stufen-Gang dann mehr und mehr gelüftet wird, kombiniert Rawls hier eine von ihm postulierte Logik der Moralentwicklung – die zunächst einmal konstruktivistisch ist – mit einer biografischen Moralentwicklung real existierender Menschen. An die Stelle der bis hierhin mit großer Konsequenz durchgehaltenen konstruktivistischen Konzeption tritt, so meine These, nun eine eher naturrechtliche Argumentation, die auf Annahmen beruht, die nicht näher erläutert werden und deren Kronzeuge Rousseau zudem einer recht einseitigen Lesart unterzogen wird.⁷ Schon zu Beginn des Abschnitts arbeitet Rawls dabei mit Setzungen. Die autoritätsorientierte Moralität sei das erste Stadium der moralischen Entwicklung, deren primitive oder einfache Form als diejenige des Kindes betrachtet werden könne.

Unausgesprochen steht dahinter der Gedanke, dass Menschen von Geburt an, also vor dieser primitiven Form, gar keine Moralität besitzen. Es sei für das Kind kennzeichnend, dass es die ihm von den Autoritätspersonen gegebenen Vorschriften und Befehle noch nicht kritisch prüfen kann. Das Kind habe weder genug Wissen noch einen ausgebildeten Verstand, um die Führungsrolle der Eltern ernsthaft in Frage zu stellen.

Dann führt Rawls ein „psychologisches Gesetz“ ein, nämlich: „Das Kind liebt die Eltern nur, wenn sie es unverkennbar zuerst lieben“ (Rawls 1979: 504). In der Fußnote zu diesem Satz erfahren wir nicht nur, dass es sich dabei um ein Gesetz handelt, sondern auch, dass dieses Gesetz Rousseaus *Émile* entnommen wurde.

Hier lohnt es sich, etwas zu verharren und näher zu betrachten, was einerseits Rawls hiermit meint und was andererseits Rousseau hierzu sagt, um herauszuarbeiten, dass sie zwar etwas ähnliches im Sinn haben, aber eben doch nicht dasselbe.⁸ Sie kommen sozusagen durch umgekehrtes Vorgehen zu ähnlichen Ergebnissen. Zunächst einmal ist festzuhalten, dass Rawls hier mit dem viel zu starken Begriff des „Gesetzes“ arbeitet, ein viel zu starkes „nur, wenn“ im oben zitierten Satz verwendet, aber eher eine Tendenz beschreibt, vielleicht auch ein heuristisches Modell, zumindest eine plausible Annahme. Auch im Jahr 1971 hätte Rawls

7 Weitere Kronzeugen sind Kant, Mill, Piaget und in dessen Tradition Kohlberg (vgl. Gösele 2023: 322), auf die hier nicht näher eingegangen wird. Ein Folgeartikel ist beabsichtigt.

8 Für weitere Parallelen und Unterschiede zwischen Rousseau und Rawls gibt Roseneck (2023) einen guten Überblick mit weiterführenden Literaturhinweisen. Dabei geht es vor allem um Gerechtigkeit, den Kontraktualismus, den Stellenwert der öffentlichen Vernunft und weitere Fragen, nicht aber um den hier dargestellten Zusammenhang mit dem *Émile*.

kaum gelehnet, dass kindliche Liebe auch etwas anderes sein kann als Gegenliebe, auch damals war schon bekannt, dass es Kinder gibt, deren Liebe zu den Eltern wie ein Wunder wirkt, wenn man bedenkt, was sie an Misshandlung und Demütigung in ihrer Familie erfahren haben. Umgekehrt waren damals sicherlich auch Fälle bekannt, in denen Kinder ein instrumentelles Verhältnis gegenüber ihren Eltern hatten, sie keineswegs liebten, sondern sie verachteten, obwohl es ihnen nie an Elternliebe mangelte. Er beschreibt nicht die Realität in der modernen Gesellschaft (der USA, Westeuropas etc.), sondern operiert mit gedachten Eltern, die mit dem gedachten Kind in einer ebenfalls gedachten „wohlgeordnet[en]“ „Gesellschaft“ leben⁹. Unter deren Voraussetzung wird angenommen, dass „Vorschriften im großen und ganzen gerechtfertigt sind, daß sie einer vernünftigen Deutung der Familienpflichten im Sinne der Gerechtigkeitsgrundsätze entsprechen“ (Rawls 1979: 504). Für Rawls ist dieses „Gesetz“ der elterlich-kindlichen Gegenliebe auch eine Voraussetzung seines Gedankenexperiments des Urzustands, mit dem er am Ende darauf hinaus möchte, dass es sich beim Gerechtigkeitsinn um das Ergebnis einer natürlichen Entwicklung handelt (s. etwa Höffe 2023: 29 f.). Dazu weiter unten mehr.

„Rousseau sagt“, so Rawls in der erwähnten Fußnote: „wir hätten von Anfang an gern, was zu unserer Selbsterhaltung beiträgt, aber diese Bindung sei unbewußt und instinktiv. ‚Ce qui transforme cet instinct en sentiment, l’attachement en amour, l’aversion en haine, c’est l’intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile‘“ (Rawls 1979: 504). Es ist, so könnte man dies verstehen, die offenkundige Absicht, uns zu schaden oder zu nützen, was diesen Instinkt in ein Gefühl verwandelt, die Anhänglichkeit in Liebe, die Abneigung in Hass.¹⁰ Rousseau beschreibt hier, am Anfang des vierten Buches des *Émile*, ganz allgemein seine Auffassung davon, wie sich kindliche Gefühle gegenüber Erwachsenen entwickeln, unabhängig davon, ob es sich um die Eltern oder andere Bezugspersonen handelt. Auch hier könnte man einwenden, dass es sich um eine Tendenz handelt, die auch Gegenteilstendenzen und Abweichungen erlaubt und in dieser Striktheit kaum aufrechtzuerhalten ist, zumal Rousseau sich hier (noch) nicht im Rahmen eines Gedankenexperiments bewegt, sondern reale Geltung beansprucht. Er entwirft hier in gewisser Weise das Gegenteil von dem, was Rawls macht, er leitet das Gedachte, das vorgestellte Experiment mit *Émile*, der sämtlicher sozialer Zusammenhänge beraubt wird (vgl. Oelkers 2009), aus seiner Auffassung der menschlichen Natur und der menschlichen Beziehungen ab (vgl. Rousseau 1979: 260). Für Rousseau ist es weiterhin von zentraler Bedeutung, dass die hier beschriebenen Gefühle als ausdrücklich natürlich (und insofern als gut!) angesehen werden. Sie entspringen dem „amour de soi“, der Selbstliebe, sowohl Hass als auch Liebe finden hier ihre Legitimation. Im Gegensatz dazu hält Rousseau die vergesellschafteten Gefühle, die dem „amour-propre“, der Eigenliebe, entspringen, für höchst problematisch.¹¹ „Während die Selbstliebe den unverdorbenen Menschen sein leibliches Wohlbefinden intendieren läßt, ohne sich um Gunst oder Meinung der Mitmenschen zu kümmern, ist die Eigenliebe eine Verkehrung dieser natürlichen Leidenschaft, da sie grundsätzlich aus dem Vergleich mit anderen lebt und somit ein rein gesellschaftliches Produkt ist“, so eine Anmerkung Otto Dudles zur deutschsprachigen Ausgabe des *Émile* (Dudle 1979: 739). An anderer Stelle spricht er von „kontingenten gesellschaftlichen Verhältnis-

9 Zum „Begriff der wohlgeordneten Gesellschaft“ siehe Abschnitt 69 der *Theorie der Gerechtigkeit* (Rawls 1979: 493 ff. sowie 21).

10 In der Winkler-Ausgabe der deutschen Übersetzung lautet der Satz: „Was diesen Trieb in Gefühl, die Anhänglichkeit in Liebe, die Abneigung in Haß verwandelt, das ist die offenbare Absicht, uns zu schaden oder uns nützlich zu sein“ (Rousseau 1979: 259).

11 Vgl. hierzu und zum Nachfolgenden Robert Spaemanns Nachwort (Spaemann 1979: 695–697).

se[n]“, die die „verwerflichen Leidenschaften (Laster)“ erzeugen (ebd.: 759). Rousseau zeichnet demgemäß ein Bild vom Kind, das ungetrübt von negativen gesellschaftlichen Einflüssen sein sollte. Jedes Zugeständnis gegenüber diesen Einflüssen führe hingegen zur Selbstentfremdung – eben weil die Gesellschaft so ist wie sie ist. Dieser Gedanke, der sich bereits 1755 im *Diskurs über die Ungleichheit* findet (vgl. Rousseau 1993: S. 150 f., 140 f.), sollte 1762 im *Émile*, zumindest als Gedankenexperiment, praktisch angewendet werden.

Rawls hingegen braucht dieses Rousseausche ‚Gesetz‘, um herzuleiten, dass es sich beim Gerechtigkeitsinn um das Ergebnis einer natürlichen Entwicklung handelt. Im Abschnitt „Die Grundsätze der Moralpsychologie“ wird noch einmal explizit darauf eingegangen und es gesellen sich zwei weitere Gesetze hinzu. Das erste Gesetz lautet dort:

„Falls die Familieninstitutionen gerecht sind und die Eltern das Kind lieben und das in ihrer Sorge für es deutlich ausdrücken, dann wird im Kinde, indem es ihre offensichtliche Liebe erkennt, Liebe zu ihnen geweckt“ (Rawls 1979: 532).

Wenn, so geht es im zweiten Gesetz weiter, sich in dieser Weise die Fähigkeit eines Menschen zum Gemeinschaftsgefühl in Bindungen verwirklicht, dann kann „dieser Mensch Freundschafts- und Vertrauensbindungen gegenüber anderen Gruppenmitgliedern“ entwickeln. Auch hier wiederholt Rawls die Notwendigkeit einer „offenbaren Absicht“. Schließlich, so lautet das dritte Gesetz, erwirbt der Mensch dann den Gerechtigkeitsinn, wenn er erkennt, dass er selbst und diejenigen, die ihm wichtig sind, von diesen Verhältnissen einen Vorteil haben (Rawls 1979: 533). Wir haben also am Anfang ein Kind ohne Moralität, dann entsteht die Gegenliebe aus dem Erkennen der Selbstlosigkeit der elterlichen Liebe, dann abstrahiert das Kind gewissermaßen und verallgemeinert diese Gegenliebe gegenüber anderen Gruppenmitgliedern, dann erkennt es schließlich, dass es für es selbst und auch für die anderen von Vorteil ist, Freundschafts- und Vertrauensbeziehungen zu entwickeln und gewinnt am Ende selbst Vertrauen in gerechte Institutionen. Wohlgemerkt: Wir bewegen uns hier weiterhin im Rahmen der wohlgeordneten Gesellschaft. Im Gegensatz zum Konzept des natürlichen Kindes Rousseaus, der das gedachte Waisenkind *Émile* von frühester Kindheit an imaginär jeglicher gesellschaftlich verdorbenen Umgebung entzieht, sehen wir hier das gedachte Kind bei Rawls, dessen natürlicher Gerechtigkeitsinn in einer – allerdings wohlgeordneten – Gesellschaft entsteht.

Man kann nicht umhin, diese Herleitung, ebenso wie das ihr zugrunde liegende Gesetz, als etwas starr und mechanistisch zu bezeichnen. Auch hier sollte man vielleicht eher von einer Tendenz, einer plausiblen Erklärung, einer Heuristik reden. Zwar muss man zugestehen, dass Rawls in diesem Fall dem Kind eine aktive Aneignungsrolle zuweist, aber das weiter unten erwähnte Konzept der Ko-Konstruktion im Rahmen von Bildungsprozessen unterscheidet sich hiervon fundamental, da bei diesem der Ausgang der Entwicklung (Erfolg oder Misserfolg von Bildungsprozessen) zunächst einmal offen und im Kind angelegt ist. Es geht aber Rawls hier erkennbar nicht um das Kind, sondern um eine Logik zur Entstehung des Gerechtigkeitsinns.

Dieses Bild vom Kind und die enge Verbindung zur Moralpsychologie wird auch im späteren Werk Rawls aufrechterhalten, dort aber nicht mehr so intensiv diskutiert wie in der Theorie der Gerechtigkeit. Wir finden in Rawls Argumentation von 1993 in *Political Liberalism* eine sehr deutliche Trennung zwischen dem Privaten, was im folgenden Beispiel eine „religiöse Sekte“ (gemeint sind hier vor allem die Amish und ähnliche religiöse Gemeinschaften in den USA) ist, und dem Politischen sowie dementsprechenden Grundsätzen der

Erziehung, weil Rawls hier die Pluralität und Koexistenz zum Teil inkompatibler umfassender Lehren und ihrer Anhänger:innen in einem gemeinsamen politischen Körper bedenkt:

„Verschiedene religiöse Sekten stellen sich gegen die Kultur der modernen Welt und wünschen, ihr Gemeinschaftsleben frei von fremden Einflüssen zu leben. Dies wirft Probleme bei der Erziehung ihrer Kinder hinsichtlich der Anforderungen auf, die der Staat ihnen auferlegen darf. [...] Der politische Liberalismus [...] fordert, daß zur Erziehung dieser Kinder das Wissen um ihre Grund- und Bürgerrechte gehört, so daß sie zum Beispiel wissen, daß in ihrer Gesellschaft Glaubensfreiheit besteht und daß vom Glauben abzufallen kein Verbrechen ist. Dies alles soll sicherstellen, daß ihre Mitgliedschaft in einer religiösen Sekte nach Erreichen der Volljährigkeit nicht einfach auf Unkenntnis ihrer Grundrechte oder aus Angst vor Strafe für nicht existierende Vergehen beruht“ (Rawls 2003a: 297).

Die Anhänger:innen dieser Sekten sind frei darin, nach eigenen Regeln zu leben und zu glauben – auch, dass es ein Verbrechen ist, vom Glauben abzufallen –, müssen aber ihre Kinder im Wissen um die Glaubensfreiheit und die Grundrechte erziehen. Ein ziemlicher Spagat, der hier solchen Eltern in einer pluralistischen Gesellschaft abverlangt wird – aber das sei nur am Rande bemerkt.

Der besondere Stellenwert des Gerechtigkeitssinns im Gesamtwerk von Rawls wird an weiteren Stellen von *A Theory of Justice* aus dem Jahr 1971 deutlich:

„Ein Wesen mit dieser Fähigkeit [des Gerechtigkeitssinns], sei sie bereits entwickelt oder nicht, muß den vollen Schutz der Gerechtigkeitsgrundsätze genießen. [...] [Es] ist [...] vernünftig, sich auf den Standpunkt zu stellen, daß jemand, der nur aufgrund zufälliger Umstände nicht an der anfänglichen Vereinbarung teilnehmen kann, auch in den Genuß gleicher Gerechtigkeit kommen soll.“

Und John Rawls erläutert:

„Diese Deutung der Bedingungen scheint nötig, wenn sie unseren wohlüberlegten Urteilen entsprechen soll, denn man schreibt ja Kindern jedes Alters Grundrechte zu“ (Rawls 1979: 553).

Ein bemerkenswerter und kurzer Satz folgt, der so auch fast von Kant hätte kommen können: „Wer Gerechtigkeit üben kann, dem ist man Gerechtigkeit schuldig“ (Rawls 1979: 554).

So kommt Rawls auf Grundrechte für Kinder. Und es wird deutlich, dass der Gerechtigkeitssinn, beziehungsweise die Fähigkeit zur Entwicklung eines Gerechtigkeitssinns, einen ähnlichen Stellenwert in Rawls Theorie einnimmt wie die Menschenwürde in Kants Werk (vgl. Gösele 2023; Willaschek 2023). Man beachte aber auch hier die passive Rolle der Kinder: Man schreibt ihnen die Grundrechte zu, man ist ihnen Gerechtigkeit schuldig.

Was Rawls über die Familie sagt, ist ähnlich ambivalent (vgl. Bormann 2023). Und ich möchte es kurz zusammenfassend darstellen, um dann noch auf den Paternalismus und auf die etwas andere Darstellung des Kindes in *Justice as Fairness. A Restatement* von 2001 zurück zu kommen.

Familien sind demnach „ihrer Idealvorstellung nach und oft auch in der Praxis“ altruistisch (Rawls 1979: 127). Von Familienoberhäuptern, als die wir Menschen im Urzustand verstehen könnten, heißt es, dass sie „mindestens ihren unmittelbaren Nachfahren“ gegenüber wohlwollend seien, weil man „sich die Beteiligten als Vertreter einer fortlaufenden Linie von Ansprüchen vorstellen“ kann (ebd.: 151). Dennoch neigt Rawls nicht etwa dazu, die Familie zu glorifizieren. Bei ihm finden wir auch die realistische Feststellung: Familien verhindern Chancengleichheit. Denn, so schreibt er: „der Grundsatz der fairen Chancen [lässt sich] nur unvollkommen durchführen, mindestens so lange es die Familie in irgendeiner Form gibt“ (ebd.: 94).¹² „Selbst die Bereitschaft zum Einsatz, zur Bemühung“ hänge unter anderem von „günstigen Familienumständen“ ab (ebd.).

12 Dennoch votiert Rawls deshalb nicht für eine Abschaffung der Familie, sondern „im Gesamtzusammenhang der

Kommen wir zum Begriff des Paternalismus, wie er von Rawls verwendet wird: Bei diesem Paternalismus handelt es sich um eine Art 1:1-Interessenvertretung, wie wir sie im deutschen Betreuungsrecht kennen. Wir handeln in Vertretung und im (mutmaßlichen) Sinne einer Person, die nicht selbst zu einer vernünftigen Entscheidung in der Lage ist, und zwar so, als wenn sie dies wäre. In Analogie zu diesen nicht zurechnungsfähigen Menschen fallen im Zweifel auch alle Kinder unter den Paternalismus, denn Grundbedingungen für jede aktive Beteiligung an einer der vier Stufen sind Volljährigkeit und Vernunft, zwei Begriffe, die nebenbei bemerkt von Rawls weitgehend synonym verwendet werden. Eher beiläufig erwähnt Rawls, dass auch Erziehungsmethoden den Bedingungen des Paternalismus entsprechen müssten (Rawls 1979: 282).

Es muss auch hier betont werden, dass dies wie die *Theorie der Gerechtigkeit* im Jahr 1971 insgesamt auf die „Idee“ einer wohlgeordneten Gesellschaft „abgestimmt“ (Rawls 1979: 494) worden ist. Der Paternalismus, den Rawls 1971 meint, soll als ein wohlwollender verstanden werden, der sozusagen frei von Egoismen des Pater wäre. Dennoch ist einzuwenden, dass bei jeder Form des Paternalismus die Gefahr besteht, dass sich innerhalb einer sozialen Gruppe wie der Familie Strukturen entwickeln, etablieren und verfestigen, die weit über das Notwendige und Funktionale dessen hinausgehen, was Rawls hier im Sinn hat, so dass beispielsweise Gehorsam zum Selbstzweck wird. Um es auf den Punkt zu bringen: Auch gut gemeinte Macht kann missbraucht werden und heute weiß man auch, die Gelegenheit zum Missbrauch dieser Macht wird genutzt. Über das Ausmaß dieses Missbrauchs kann nur spekuliert werden. Jedenfalls, so viel sei hier angedeutet, ist es nicht plausibel anzunehmen, dass ein Mensch bis zum Erreichen der Volljährigkeit zu keinerlei substanzieller Entscheidung sein Leben betreffend in der Lage wäre und diese Fähigkeit gleichsam über Nacht mit dem Vollenden des 18. Lebensjahres entsteht. Dabei handelt es sich bei der Fähigkeit zur Verantwortungsübernahme nicht nur um die Frage, ob die Grenze an dieser Stelle richtig gezogen ist, sondern die Grenze an sich ist fragwürdig. Ohne diesen Gedanken hier vertiefen zu können, gehen sämtliche Bildungspläne zur Frühpädagogik in allen deutschen Bundesländern von Kindern aus, die sich die Welt in einem aktiven Prozess aneignen, selbst produktiv und ko-konstruktiv an ihrer eigenen Erziehung und Bildung mitwirken, Bildung ohne diese Mitwirkung mithin unmöglich ist. Pädagogische Ansätze, die übrigens in weiten Teilen an das Vorgehen Jean-Jacques – den Erzieher im *Émile* – erinnern, sind seit vielen Jahrzehnten fester konzeptioneller Bestandteil bei allen Trägern der Elementarpädagogik, von den Kirchen über das Rote Kreuz bis hin zur Arbeiterwohlfahrt und Waldpädagogik.¹³

Hätte Rawls hier widersprochen? Vermutlich nicht! Wir befinden uns in dieser Argumentation nicht unbedingt in einem Gegensatz zu ihm, es ist aber – nicht nur im Rahmen seiner philosophischen Argumentation, sondern auch in der Bewertung realer gesellschaftlicher Strukturen – davor zu warnen, allzu sehr auf das richtige Handeln und Entscheiden Erwachsener zu bauen – unabhängig davon, ob es sich dabei um die Eltern oder aber um Erzieher:innen, Lehrer:innen, Polizist:innen, Richter:innen, Politiker:innen oder andere Verantwortliche handelt, die dies im Auftrag von Staat und Gesellschaft tun. Es wird einerseits darauf ankommen, den Kindern selbst strukturell mehr Verantwortung zuzugestehen, ande-

Gerechtigkeitstheorie“ für ihre Beibehaltung, „wenn den Grundsätzen der Brüderlichkeit und des Ausgleichs ihr gebührendes Gewicht eingeräumt wird“ (1979: 555).

13 Leider lässt sich diese Erkenntnis weder durchgehend in der Schulgesetzgebung feststellen noch sollte man annehmen, dass dieser Ansatz auch tatsächlich überall in der Frühpädagogik lebendig angewendet wird. Auch in den Kitas sind pädagogisches Fehlverhalten und Gewalt „gar nicht so selten“ (Maywald 2020: 24).

rerseits für alle Formen des Paternalismus Strukturen zu entwickeln, die Fehlentscheidungen Erwachsener korrigieren können ohne dabei – wie es im Schulsystem seit Jahrzehnten und weiterhin zunehmend beobachtbar ist – die Pädagogik allzu sehr zu verrechtlichen. Die Entwicklung möglichst klarer Regeln hierfür ist sozusagen das höhere Ziel des hier umrissenen Unternehmens.

In Rawls' Werk *Gerechtigkeit als Fairneß* (2003b) kommen weitere Aspekte und zum Teil auch abweichende Sichtweisen zum Tragen. Rawls reagiert hier unter anderem auf die feministisch inspirierte Kritik – insbesondere von Susan Moller Okin (1989, s. später auch Okin 2004) –, die ich teile, aber vor dem Hintergrund der Fragestellung hier nicht für weitgehend genug halte. Er thematisiert die Ungerechtigkeit gegenüber Frauen, da diese einen unverhältnismäßig hohen Anteil an der Aufgabe der Erziehung, Pflege und Versorgung ihrer Kinder getragen haben und weiterhin tragen (vgl. Rawls 2003b: 255). Was hier dahintersteckt, ist eine Kritik der eingeschränkten Sicht auf die Familie in ihren traditionellen Strukturen, mit Vater, Mutter und Kindern, mit einer tradierten Rollenaufteilung zwischen den Eltern. Okin und Rawls hinterfragen zwar die Rolle der Frauen, bedenken aber nicht eine aktive Stellung der Kinder. Dabei übernehmen sehr viele Kinder schon früh, häufig viel zu früh, Verantwortung für die Familien, auch in modernen westlichen Gesellschaften, in denen Kinderarbeit verboten ist. Kinder psychisch kranker Eltern sind ein herausragendes Beispiel, Kinder mit Eltern oder Geschwistern, die unter körperlichen Krankheiten oder Behinderungen leiden, und – was in den USA förmlich ins Auge springt – Kinder aus Einwandererfamilien, die schon parallel zu ihrem eigenen Spracherwerb die komplette Familienkommunikation nach außen, gegenüber Behörden und anderen Stellen, führen, da die Eltern, die nominell erziehungsbe-rechtigt sind, nicht über die notwendigen Sprachkenntnisse verfügen.¹⁴ All diese Kinder gelten national wie international als Hochrisikogruppen für die Entwicklung psychischer Auffälligkeiten (vgl. BMFSFJ 2021: 236, 238, 241 f., 244; BDÜ 2021).

In Verbindung mit dem Scheidungsrecht – so argumentiert Rawls weiter – seien Frauen überaus verwundbar. Rawls nimmt diese Ungerechtigkeit nicht etwa zum Anlass, die Ehe und die Familie grundlegend zu hinterfragen, sondern sieht die Gerechtigkeit dadurch hergestellt, dass die in der Ehe erwirtschafteten Güter auch gleichmäßig unter den Eheleuten aufzuteilen sind.¹⁵ Er macht aber an der Stelle deutlich, dass diese Ungerechtigkeiten nicht nur den Frauen zum Nachteil gereichen, sondern „tendenziell [...] die Fähigkeiten der Kinder [untergraben], jene politischen Tugenden zu erwerben, die von den künftigen Bürgern eines lebensfähigen demokratischen Staatswesens verlangt werden“ (Rawls 2003b: 255). Insofern die Familie weiterhin wie zu John St. Mills Zeiten „eine Schule des männlichen Despotismus“ sei, folgere daraus „offensichtlich“ die Reformbedürftigkeit solcher Familienstrukturen (ebd.: 255 f.).

Das bis hierhin gedachte private Kind, das nur über eine primitive Form der Moralität verfügt, weder Wissen noch Verstand hat, die Befehle der Eltern in Frage zu stellen, das immer hinter den Schranken von Familie und Paternalismus steht, dem man aber wegen

14 Die krasseste Form von Verantwortungsübernahme durch Kinder ist dann erreicht, wenn Missbrauchsoffer lieber Gleichaltrigen ihre Erfahrungen mitteilen als ihren Eltern (oder anderen erwachsenen Bezugspersonen), weil sie denen den Schock ersparen möchten. In dem tabuisierten Kontext der sexualisierten Gewalt fühlen sich Kinder so sehr verantwortlich für das Funktionieren von Familie und Eltern, dass sie sich selbst und ihre basalen Bedürfnisse teilweise über Jahre hinweg verleugnen. Dies ist nicht immer, aber viel zu häufig ein Motiv für kindliches Schweigen. Ein weiteres Motiv ist die Verantwortungsübernahme für die Tat selbst.

15 Es ist nicht Gegenstand dieses Aufsatzes, aber dennoch sei darauf hingewiesen, dass es einen Unterschied macht, ob sich zwei Filmstars scheiden lassen oder ein Paar, das nur über geringe Einkommen und Vermögen verfügt. Die Gerechtigkeit zwischen den getrennten Eheleuten führt daher auch nicht, zumindest nicht zwangsläufig, zu einer allgemeineren Gerechtigkeit.

seiner Befähigung zum Üben von Gerechtigkeit auch Gerechtigkeit schuldet, wird nun zu einem künftigen Bürger. Und zumindest andeutungsweise wird den Kindern jetzt auch eine aktivere Rolle zugestanden, denn sie verfügen über ‚Fähigkeiten‘ und ‚erwerben‘ etwas. Wir wollen nicht verschweigen, dass Rawls – ebenfalls 2001 im Neuentwurf von *Gerechtigkeit als Fairneß* – noch hinzufügt: „Wenn die sogenannte Privatsphäre ein Raum sein soll, in dem die Gerechtigkeit keine Geltung hat, dann gibt es eine solche Sphäre nicht“ (Rawls 2003b: 257).

Ich verstehe das als Einladung, das Rawlssche Instrumentarium auf den ganzen Staat und die ganze Gesellschaft anzuwenden, wenn es darum geht, eine kindgerechte Struktur zu entwickeln. Damit komme ich zum zweiten Punkt, der Anwendbarkeit von Rawls‘ Modell für meine Fragestellung. Beim nochmaligen Lesen mit der besonderen Fragestellung: „Wie stellt sich das alles aus der Sicht von Kindern dar?“, sind einige Aspekte aufgefallen, die Rawls nicht ausreichend beachtet. Diese sollen hier zunächst kurz erwähnt und umrissen werden.

2. Einige vernachlässigte Aspekte und die Anwendbarkeit der Rawlsschen Methode

2.1. Gefahren

Befasst man sich – auf welcher Stufe auch immer – mit der Rawlsschen *Theorie der Gerechtigkeit* und versucht diese auf Kinder anzuwenden, so springt ins Auge, dass Gefahren für Menschen nicht explizit thematisiert werden. Warum springt das eher ins Auge als bei Erwachsenen? Unbestritten sind Kinder stärker auf Schutz und Sicherheit angewiesen. Je kleiner sie sind, desto mehr leuchtet dies ein. Wäre die Konstruktion des Urzustands so, dass die Beteiligten nicht ihre soziale Position etc. kennen, jedoch wüssten, dass sie hinter dem Schleier der Unwissenheit als Kinder ‚erwachen‘, so würde es unmittelbar klar werden, dass schon die Grundsätze der Gerechtigkeit die persönliche Sicherheit, die körperliche Unversehrtheit und ähnliche Dinge zur Gefahrenabwehr und zur Kompensation von erlittenem Leid thematisieren würden. Hier ginge es weniger um das, was in der Rechtswissenschaft behandelt wird, nämlich das Verbot und die Bestrafung von Vergehen (hierzu lässt sich Rawls mehrfach ein, vgl. etwa 1979: 624 f., 272 f.), sondern um Prävention und im Falle erlittenen Leids um Kompensation. Gefahren und erlittenes Leid haben im Gegensatz zu Gütern oder Geld die Eigenart, dass sie nicht so einfach teilbar sind. Psychische Misshandlung, sexueller Missbrauch und ähnliche Gefahren, die insbesondere Kindern drohen, lassen sich nicht gerecht verteilen, sie sind von vornherein ungerecht.

Dies ist die erste – und aus Kindersicht gravierendste – Schwachstelle in Rawls‘ *Theorie der Gerechtigkeit*. Man könnte hier einwenden, dass die körperliche Unversehrtheit implizit beim ersten Gerechtigkeitsgrundsatz (Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten) mitgedacht und -gemeint ist, da ja Freiheit nur unter bestimmten Bedingungen, zu denen die Unversehrtheit gehört, gelebt werden kann. Das mag bei Erwachsenen überzeugen, bei Kindern reicht aber dieses ‚implizite Mitdenken‘ nicht aus. Dieser Gedanke müsste ausführlicher hergeleitet werden, zwei Beispiele zeigen aber die Plausibilität des Arguments: Es hat auch in den freiheitlichen Demokratien lange gedauert, bis das Prügeln von

Kindern unter Strafe gestellt wurde, in der Bundesrepublik bis ins Jahr 2000, und bis Säuglinge nicht mehr ohne Narkose operiert werden durften. Letzteres wurde in den USA bis in die 1980er Jahre so praktiziert mit dem Argument, die Schreie der Kinder seien ein Reflex und nicht Ausdruck von erlittenen Schmerzen (vgl. Chamberlain 1989; Cope 1998; Müller-Lissner 2014).¹⁶

2.2. Endlichkeit natürlicher Ressourcen

Ebenfalls bemerkenswert ist, dass die Endlichkeit der natürlichen Ressourcen in der *Theorie der Gerechtigkeit* nicht explizit thematisiert wird, außer implizit im Hinblick auf Rawls' Überlegungen zum Beschluss eines gerechten Spargrundsatzes hinter dem Schleier des Nichtwissens, in denen er Fragen der Intergenerativität aufgreift – im Abschnitt 44, der „das Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen“ als Titel trägt (1971: 319 ff.).

Aus heutiger Sicht aber würde jeder Mensch im Urzustand im Verlaufe der Verhandlungen um die Grundsätze der Gerechtigkeit irgendwann die Frage stellen, ob man diejenigen, die nach dem Versiegen sämtlicher fossiler Brennstoffe aus dem Urzustand ‚erwachen‘, anders behandeln sollte als die anderen, die bis dahin alles gerecht verteilen konnten, „außer vielleicht den früheren“, die z. B. Lasten der Kapitalakkumulation zu tragen hatten (1971: 322, 320). Denn Wissen über allgemeine Fakten sollen die Parteien im Urzustand doch haben. Es sei nun einmal dahingestellt, ob die Erschöpfung fossiler Ressourcen jemals kommen wird, aber heutzutage dürfte sich diese Frage vielen, vor allem jungen, Menschen aufdrängen. Diese Schwachstelle ist aus Sicht der Kinder sicherlich weniger gravierend, und außerdem ist sie verzeihlich: Man muss in Rechnung stellen, dass die Debatte um die Endlichkeit der natürlichen Ressourcen erst 1972 durch den Club of Rome begann. Rawls Theorie der Gerechtigkeit erschien aber bereits 1971.

2.3. Globale Risiken und Staatsverschuldung

Jemand, der in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts politisch sozialisiert wurde, einem Jahrzehnt, in dem niemand an Gudrun Pausewangs *Die letzten Kinder von Schewenborn* (1983), an Filmen wie *The Day After*, an Friedensdemonstrationen und nicht zuletzt an der *Risikogesellschaft* Ulrich Becks (1986) vorbeikam, stellt sich unweigerlich die Frage: Was ist mit den Gattungsfragen, den Menschheitsfragen, den globalen Risiken?

Ähnlich verhält es sich mit der Hartnäckigkeit, mit der Rawls davon ausgeht, dass Generationen etwas für nachfolgende Generationen ansparen. Er spricht im Zusammenhang mit

16 Es erscheint vor allem nach 1990 geborenen Menschen, für die das eine Selbstverständlichkeit ist, immer wieder befremdlich zu erfahren, wie spät die gewaltfreie Erziehung Einzug in das Bürgerliche Gesetzbuch gehalten hat. Hierzu ist der Normverlauf des § 1631 Abs. 2 erhellend: In der Fassung von 1900: „Der Vater kann kraft des Erziehungsrechts angemessene Zuchtmittel gegen das Kind anwenden“ (1958 außer Kraft gesetzt), in der Fassung von 1980: „Entwürdigende Erziehungsmaßnahmen sind unzulässig“, in der Fassung von 1998: „Entwürdigende Erziehungsmaßnahmen, insbesondere körperliche und seelische Misshandlungen, sind unzulässig“, in der Fassung von 2000: „Kinder haben ein Recht auf gewaltfreie Erziehung. Körperliche Bestrafungen, seelische Verletzungen und andere entwürdigende Maßnahmen sind unzulässig“, und schließlich in der Fassung von 2023: „Das Kind hat ein Recht auf Pflege und Erziehung unter Ausschluss von Gewalt, körperlichen Bestrafungen, seelischen Verletzungen und anderen entwürdigenden Maßnahmen“ (vgl. LWL o.J.). Die Züchtigung in der Schule ist zuletzt in Bayern 1983 abgeschafft worden, in den USA ist sie weiterhin in einigen Bundesstaaten zulässig.

dieser Zeitpräferenz von einer Diskontierung (vgl. Rawls 1979: 329). Sein Credo dabei ist: Die jetzt Lebenden sollten aus ihrer Stellung in der Zeit keinen Vorteil gegenüber anderen Generationen ziehen. Hierzu ist kritisch anzumerken, dass Kinder, sobald sie zum ersten Mal mit dem politischen System in Berührung kommen, das Problem der Überschuldung der öffentlichen Haushalte kennenlernen. Auf jeden Anspruch für Bildung, Sozialleistungen, Infrastruktur lautet die Antwort immer wieder: ‚Das belastet die nachfolgenden Generationen unnötig mit weiteren Schulden und ist insoweit nicht zu verantworten‘. Schon die Reparatur von Spielgeräten in Grünanlagen wird mit diesem Argument abgewehrt. Ich möchte hier gar nicht tiefer auf das Perfide dieser Argumentation eingehen, sondern nur feststellen, dass Kinder seit vielen Jahrzehnten in überschuldete öffentliche Haushalte hineingeboren werden und von Ersparnissen nicht die Rede sein kann.

Implizit – so muss man hier, wie schon oben, hinzufügen – finden sich schon in Rawls Modell von 1971 Lösungen für einige dieser Probleme, da es zu den Grundannahmen des Urzustands gehört, dass die Menschen hinter dem Schleier der Unwissenheit keine Kenntnis darüber haben, in welcher Zeit sie ‚wach‘ werden würden. Ein Zeitvorteil wird als ungerecht definiert und damit ausgeschlossen (Rawls 1979: 327 ff., 331, 163).¹⁷

2.4. Anwendbarkeit der Rawlsschen Methode

Vergegenwärtigt man sich die Gesamtkonzeption des Rawlsschen Modells, so wird deutlich, dass der Ansatzpunkt für eine Nutzbarmachung seiner Theorie für die skizzierte Fragestellung nicht darin bestehen kann, den Urzustand, die „original position“ strukturell so zu verändern, dass man annimmt, bereits im Urzustand wüssten die Menschen, dass sie hinter dem Schleier der Unwissenheit als Kinder ‚erwachen‘ würden, sondern es reicht völlig aus – und tut nebenbei bemerkt der Theorie weniger Gewalt an – wenn diese Annahme erst in der zweiten Stufe seines Vier-Stufen-Gangs auftaucht. Genau dort sind solche Annahmen auch durch ihn selbst vorgesehen worden.

Man könnte sagen, dass die Rawlsschen Homunculi mit jedem Schritt dieses Gangs etwas menschlicher werden, Rawls nennt dieses Vorgehen an manchen Stellen das ‚Lüften des Schleiers‘ (vgl. z.B. 1971: 225). Im Urzustand selbst sind die Akteure völlig ihrer sozialen Stellung, ihrer Neigungen, ihrer Fähigkeiten und damit auch ihrer konkreten Interessen beraubt. Das Interesse, das ihnen zugestanden wird, ist dasjenige an der maximalen Durchsetzung ihrer Interessen bzw. ihrer Konzeption des Guten (von der sie nur wissen, dass sie eine haben können, aber nicht welche), was sie wiederum dazu bringt, nur denjenigen Grundsätzen zuzustimmen, die ihre Ausgangsposition nach ‚Lüften des Schleiers‘ nicht zu einer Sackgasse macht. Sie trachten danach, Grundsätze aufzustellen, nach denen sie ihre Vorteile maximieren können, wenn sie denn Kenntnis über ihre Stellung in der Gesellschaft, ihre Neigungen, ihr Geschlecht, ihr Alter und nicht zuletzt auch über die Epoche, in die sie hineingeboren werden, erlangen.¹⁸ In dieser Stufe sind wegen der totalen Unkenntnis des Alters und der sozialen

17 Ausführlich mit diesem und anderen Problemen der ‚Generationengerechtigkeit‘ im Zusammenhang mit Rawls‘ *Theorie der Gerechtigkeit* setzt sich beispielsweise Tremmel (2012, 2019) auseinander. Tremmels Ansatz scheint aber darauf hinauszulaufen, dass er die Lösung zwischen den Generationen sucht. Kritisch zu bemerken ist aber, dass die Probleme dadurch entstanden sind, dass in der Vergangenheit Verteilungskonflikte nicht – und schon gar nicht erfolgreich – geführt wurden.

18 Rawls wollte ein Gegenmodell zum damals vorherrschenden Utilitarismus entwickeln und befasste sich daher auch intensiv mit Fragen der Nutzenmaximierung. In seinem Modell des Urzustands hinter dem Schleier des

Stellung in Verbindung mit dem Vetorecht die Interessen von Kindern grundsätzlich gewahrt und vertreten.

In der zweiten Stufe wird der Schleier etwas gelüftet und die Aufgabe besteht darin, in einer (gedachten) verfassungsgebenden Versammlung die Grundstruktur der Gesellschaft festzulegen. In dieser Stufe greift Rawls auf etwas zurück, was in der deutschen Fassung seiner Theorie der Gerechtigkeit als ‚wesentliche‘ oder auch als ‚wichtige Position‘ bezeichnet wird. Im Englischen wird von Rawls der für unseren Zusammenhang passendere Begriff ‚relevant social positions‘ (Rawls 2005: 95–100) benutzt. Was ist eine solche ‚relevante soziale Position‘? Rawls führt dazu aus, dass die Theorie der Gerechtigkeit das Gesellschaftssystem so weit wie möglich von der Position der gleichen Bürgerrechte und den verschiedenen Einkommens- und Vermögenschichten her beurteilt. Wenn es aber ungleiche Grundrechte aufgrund natürlicher Eigenschaften wie etwa Geschlechtsunterschieden oder unterschiedlichen Kulturen gibt, so bestimmen diese Ungleichheiten die ‚relevanten sozialen Positionen‘ (Rawls 1979: 119).

Wollen wir also eine kindgerechte Grundstruktur der Gesellschaft, so müssen wir die gedachte verfassungsgebende Versammlung mit jeweils mindestens einer Person besetzen, die eine ‚relevante soziale Position‘ repräsentiert, welche Ausdruck tatsächlicher Ungerechtigkeit bzw. Ungleichheit von Chancen ist. Es kann im Rahmen dieses Beitrags nicht ausführlich hergeleitet werden, aber wir können nach heutigem Stand der Forschung grob feststellen, dass sich die Chancen für Kinder erheblich verschlechtern, wenn sie

1. Eltern mit sehr geringem Einkommen haben und/oder,
2. Eltern mit sehr geringer Schulbildung haben und/oder
3. Kinder mit einer Behinderung sind und/oder
4. Betroffene sexuellen Missbrauchs waren oder sind.

Weitere Aspekte der Verschlechterung von Lebenschancen ergeben sich sicherlich aufgrund geschlechtlicher oder ethnischer Zuschreibungen. Von gewisser Relevanz ist außerdem die Familienform, in der ein Kind aufwächst. Diese drei Aspekte, vor allem die ersten beiden, entpuppen sich aber in der Regel bei näherer Betrachtung als Nebenaspekte oder Verstärker der ersten beiden Punkte, vor allem des zweiten, denn weiterhin gilt der höchste Bildungsabschluss der Eltern als der wesentliche Prädiktor für die Schulempfehlung des Kindes in der Grundschule und das Abschneiden bei Leistungsstudien wie PISA.¹⁹ Sämtliche anderen Aspekte treten dahinter zurück.²⁰

Nichtwissens würde – so könnte man sein Hauptargument zusammenfassen, das aber nicht unwidersprochen geblieben ist – selbst der rücksichtsloseste Nutzenmaximierer den Gerechtigkeitsgrundsätzen zustimmen.

19 Siehe zum Beispiel Maaz et al. (2010), Niemi et al. (2023), Sachse et al. (2022), Autor:innengruppe Bildungsberichterstattung (2024), Braun/Stern (2007).

20 In der öffentlichen und politischen Wahrnehmung wird häufig auf den ‚Migrationshintergrund‘ oder das Problem der ‚Alleinerziehenden‘ hingewiesen. Dies scheinen aber zu einem erheblichen Teil Diskurse zu sein, die von den ernst zu nehmenden Problemen ablenken und eher auf rassistische Verstrickungen deuten oder auf das tradierte Bild einer ‚richtigen‘ Familie. Niemand wird ernsthaft behaupten wollen, dass die Kinder einer wohlhabenden Akademikerin mit amerikanischem Migrationshintergrund aufgrund dieser Eigenschaften erhebliche Nachteile im hier gemeinten Sinne hätten.

3. Anwendung der Rawlsschen Methode

Nun soll noch kurz eine Anwendung der Rawlsschen Methode geschildert werden, ein Pre-Test mit mehr oder weniger unabhängigen Personen. Es handelt sich dabei um eine Gruppe von Studierenden der Sozialen Arbeit an der Evangelischen Hochschule Rheinland-Westfalen-Lippe in Bochum, die bereits einige Fachsemester absolviert haben und insoweit schon über tiefere Kenntnisse sowohl der rechtlichen als auch der praktischen Rahmung ihrer zukünftigen Arbeit bei freien oder öffentlichen Trägern verfügen.

Sie bekamen im Rahmen eines Seminars drei Aufgaben. Zunächst wurde den Studierenden eine Internetseite der niedersächsischen Landesregierung zu den wichtigsten zehn Kinderrechten (vgl. Niedersächsisches Ministerium für Soziales, Arbeit, Gesundheit und Gleichstellung 2024) gezeigt und die erste Aufgabe lautete: „Bewerten Sie anhand der Kinderrechtskonvention der Vereinten Nationen, ob die folgenden zehn Kinderrechte wirklich die wichtigsten sind.“

Nach einer Stunde Gruppenarbeit und anschließender Diskussion war das Ergebnis eindeutig: Kinderrechte lassen sich nicht priorisieren oder hierarchisieren. Sie stehen ‚nebeneinander‘. Die Studierenden stellten gemeinsam und übereinstimmend fest, dass man ohne einen festen Blickwinkel nur schwerlich sagen kann, ob das Verbot von Kindersoldaten wichtiger ist als die Religionsfreiheit, die im Übrigen für Kinder ohnehin ein leeres Recht darstellt.²¹

Daraufhin erläuterte ich das eben hier vorgestellte Modell, den Vier-Stufen-Gang, die Idee der ‚relevanten sozialen Positionen‘ und die ebenfalls hier eingeführten vier relevanten Aspekte. Zu jedem der vier Aspekte wurde eine freiwillige Studierende oder ein freiwilliger Studierender ausgewählt, die für die jeweilige ‚relevante soziale Position‘ zuständig waren. Die verbliebenen Studierenden repräsentierten frei nach Rawls normale Bürger.²² Glücklicherweise war die Zusammensetzung so, dass sich für die Position 3 (Kinder mit einer Behinderung) ein Studierender fand, der mehrere Jahre in spezialisierten Einrichtungen für solche Kinder gearbeitet hat, und für die Position 4 (Betroffene sexuellen Missbrauchs) ebenfalls eine Studierende mit entsprechender Erfahrung in einer Einrichtung.

Die Aufgabe 2 lautete: „Nehmen Sie eine der vier ‚relevanten sozialen Positionen‘ ein und bewerten Sie Artikel 6 Abs. 2 des Grundgesetzes“.²³

Die Ergebnisse waren ebenfalls eindeutig: Die Position 1 sagte im Kern aus, dass Artikel 6 Absatz 2 GG nur Recht und Pflicht beschreibt, jedoch die ökonomische Befähigung zu Pflege und Erziehung völlig außer Acht lässt. Position 2 sagte im Kern aus, dass neben der ökonomischen auch die intellektuelle Befähigung bzw. eine hinreichende Information zu thematisieren und zu gewährleisten wäre. Beide betonten jedenfalls die strukturelle Überforderung von Eltern. Position 3 brachte ihre Kritik etwas scherzhaft auf den Punkt, eigentlich

21 Das Recht des Kindes auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit ist u.a. in Artikel 14 der Kinderrechtskonvention verankert (BMFSFJ 2022: 16). Das Recht auf Religionsfreiheit ist insofern leer, als es kein eigenständiges Recht der Kinder darstellt, sondern bis zur Erreichung der eigenen Religionsmündigkeit die Ausübung der Religion der Eltern schützt.

22 Es soll hier nicht – obschon naheliegend – thematisiert werden, was das denn sein soll, ein ‚normaler Bürger‘. Es kann selbstverständlich auch eine Bürgerin sein und für den hiesigen Zweck sollte die folgende Definition reichen: Jemand, der oder die keine Besonderheiten bezüglich der ‚Relevanten Sozialen Positionen‘ 1 (arm/reich), 2 (gebildet/ungebildet), 3 (mit/ohne Behinderung) oder 4 (mit oder ohne Missbrauchserfahrung) aufweist.

23 Zur Erinnerung der Wortlaut: „Pflege und Erziehung der Kinder sind das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht. Über ihre Betätigung wacht die staatliche Gemeinschaft.“

müsse die Formulierung umgedreht werden und die Eltern sollten über den Staat wachen, denn der produziere und reproduziere schließlich das Problem von Behinderungen. Wer einmal versucht hätte, so hieß es, Eltern bei der Antragstellung für irgendeine Hilfe zu unterstützen, wisse schon, was gemeint sei. Position 4 machte deutlich, dass die Gefahr für die Kinder im Wesentlichen von den Familien, also vermittelt auch von den Eltern, ausginge und der Schutz der Kinder vor diesen noch nicht einmal angesprochen wird. Insgesamt wurde der Artikel 6 Absatz 2 GG als nicht zustimmungsfähig bewertet.

Die Aufgabe 3 lautete: „Nehmen Sie eine der vier ‚relevanten sozialen Positionen‘ ein und bewerten Sie Artikel 6 Abs. 2 der Landesverfassung NRW“.²⁴

Hier waren die Ergebnisse zwar im Grundsatz zustimmend, aber mit wenig Euphorie verbunden. Position 1 konnte zwar erkennen, dass implizit mit den ‚altersgerechten Lebensbedingungen‘ die soziale Lage von Kindern thematisiert wäre, wünschte sich aber ein eindeutigeres Bekenntnis zur Problemlösung. Position 2 lobte, dass erkennbar das Kindeswohl unabhängig von dem der Eltern definiert wird. Position 3 lobte, dass es erkennbar um individuelle Kinderrechte im Sinne von handelnden Subjekten geht. Position 4 betonte positiv den expliziten Schutz für Kinder. Insgesamt wurde aber kritisiert, dass es sich beim Artikel 6 der Landesverfassung um einen eher ‚zahnlosen Tiger‘ handelt, weil sich daraus keinerlei einklagbare Rechte für Kinder ergeben.

Wie auch immer man zu den einzelnen Bewertungen stehen mag, ergibt sich doch eindeutig die Erkenntnis, dass das Einnehmen einer ‚relevanten sozialen Position‘ extrem hilfreich ist bei der Bewertung einer Grundstruktur, wie sie in Verfassungen oder anderen Regelwerken niedergeschrieben steht. Diese Bewertung fällt schwer, wenn es ganz allgemein um die Richtigkeit von einzelnen Regelungen geht, vor allem, wenn man versucht, diese – wie Rawls gesagt hätte – in eine „lexikalische Ordnung“ (Rawls 1979: 62 f., 65, 110 et al.) zu bringen.

Was sich über eine kindgerechte Grundstruktur der Gesellschaft aber bereits jetzt sagen lässt, ist, dass sich aus der besonderen Schutzbedürftigkeit von Kindern auch besondere Anforderungen ergeben. Des Weiteren wurde deutlich, dass die im Grundgesetz normierte Sorge, ein sogenanntes Pflichtrecht der Eltern (vgl. Gernhuber/Coester-Waltjen 2010), das im Wesentlichen dem Paternalismus bei Rawls entspricht, in dreierlei Hinsicht problematisch ist: Zum einen ergibt sich die Gefahr einer ökonomischen oder intellektuellen Überforderung der Eltern, zum zweiten fehlt möglicherweise ein Instrument der Eltern gegenüber Staat und Gesellschaft und drittens schließlich können sich Kinder innerhalb der Familienstrukturen nicht hinreichend schützen.

Zusammenfassung

Erstens ist festzustellen, dass Rawls‘ Ausführungen zu Kindern in der von mir hier gewählten Perspektive zum Teil ambivalent zu beurteilen sind. Ihnen wird eine aktive Rolle im Sinne

24 Auch hier der Wortlaut: „Kinder und Jugendliche haben ein Recht auf Entwicklung und Entfaltung ihrer Persönlichkeit, auf gewaltfreie Erziehung und den Schutz vor Gewalt, Vernachlässigung und Ausbeutung. Staat und Gesellschaft schützen sie vor Gefahren für ihr körperliches, geistiges und seelisches Wohl. Sie achten und sichern ihre Rechte, tragen für altersgerechte Lebensbedingungen Sorge und fördern sie nach ihren Anlagen und Fähigkeiten.“

einer echten altersangemessenen Verantwortungsübernahme weitgehend aberkannt, sie werden zunächst als moralisch ‚unfertig‘ angesehen, im Gegensatz zu den ‚fertigen‘ Erwachsenen. Die Grundrechte der Kinder ergeben sich lediglich indirekt aus ihrem Potenzial für moralisches Handeln. Die Herleitung des Gerechtigkeitssinns erscheint zwar plausibel, aber auch etwas mechanistisch. Es ist jedoch ebenso deutlich geworden, dass diese vermeintlichen Schwächen beim Menschenbild vom Kind zu einem erheblichen Teil dem Umstand geschuldet sind, dass sich die Ausführungen im Rahmen eines Gedankenexperiments bewegen. Vor allem hinsichtlich von Rawls‘ späteren Werken steigt außerdem die Zuversicht, dass man all diese Hürden überwinden kann, indem man die Rawlssche Argumentation modifiziert, sozusagen passend macht, ohne sie grundlegend zu verwerfen. Zweitens kann das Modell mit wenigen Einschränkungen und Anpassungen Anwendung finden. Möglicherweise spielen dabei die identifizierten Schwachstellen eine Rolle. Drittens zeigt eine erste Anwendung, dass die Rawlssche Methode dabei helfen kann, einen konkreten Standpunkt zur Klärung der Kindgerechtigkeit gesellschaftlicher Strukturen einzunehmen. Bisher deutet vieles darauf hin, dass Kinder in der Tat grundlegend anders zu betrachten sind als Erwachsene, aber anders als Rawls dies meinte. Dies ergibt sich einerseits aus der besonderen Schutzbedürftigkeit von Kindern und andererseits aus der deutlich aktiveren Rolle, die man ihnen nach heutigem Verständnis bei der sprichwörtlichen Aneignung der Welt zugesteht. Es zeigt sich in diesem Kontext außerdem, dass auch der wohlwollende Paternalismus viel zu weit gefasst ist und klarer Grenzen bedarf.

Literatur

- Autor:innengruppe Bildungsberichterstattung (2024): Bildung in Deutschland. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zu beruflicher Bildung. <https://www.bildungsbericht.de/de/bildungsberichte-seit-2006/bildungsbericht-2024/pdf-dateien-2024/bildungsbericht-2024.pdf> [Zugriff: 12. 11. 2024].
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Braun, Anna Katharina / Stern, Elsbeth (2007): Neurowissenschaftliche Aspekte der Erziehung, Bildung und Betreuung von Kleinkindern. Expertise für die Enquetekommission ‘Chancen für Kinder’ – Rahmenbedingungen und Steuerungsmöglichkeiten für ein optimales Betreuungs- und Bildungsangebot in Nordrhein-Westfalen. Düsseldorf: Landtag NRW.
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) (2021): Neunter Familienbericht. Eltern sein in Deutschland. https://www.dji.de/fileadmin/user_upload/bibs2021/neunter-familienbericht-langfassung-data.pdf [30. 10. 2024].
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) (2022): Übereinkommen über die Rechte des Kindes. VN-Kinderrechtskonvention im Wortlaut mit Materialien. <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/service/publikationen/uebereinkommen-ueber-die-rechte-des-kindes-86530> [30. 10. 2024].
- Bundesverband der Dolmetscher und Übersetzer (BDÜ) (2021): Positionspapier zum Kinderdolmetschen. https://bdue.de/fileadmin/files/PDF/Positionspapiere/BDUe_PP_Kinderdolmetschen_2021.pdf [30. 10. 2024].
- Bormann, Franz-Josef (2023): Familie. In: Frühbauer, Johannes J. et al. (Hrsg.): Rawls-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Berlin: J.B. Metzler, S. 237–241.

- Chamberlain, David B. (1989): Babies Remember Pain. In: *Journal of Pre- and Perinatal Psychology* 3, 4, S. 297–310.
- Cope, Doris K. (1998): Neonatal Pain. The Evolution of an Idea. In: *American Society of Anesthesiologists Newsletter* 62, 9, S. 6–8
- Dudle, Otto (1979): Anmerkungen [zu Rousseau 1799 (1762; 1780)], S. 716–812.
- Dworkin, Ronald (1984): Bürgerrechte ernstgenommen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gernhuber, Joachim/Coester-Waltjen, Dagmar (2010): Familienrecht. 6. Aufl. München: C.H. Beck.
- Gösele, Andreas (2023): Moral/Moralität/Moralpsychologie. In: Frühbauer, Johannes J. et al. (Hrsg.): *Rawls-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Berlin: J.B. Metzler, S. 321–327.
- Höffe, Otfried (2023): Eine Theorie der Gerechtigkeit (1971/1975). In: Frühbauer, Johannes J. et al. (Hrsg.): *Rawls-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Berlin: J.B. Metzler, S. 21–34.
- Landschaftsverband Westfalen-Lippe (LWL), Jugendhof Vlotho (o.J.): Der § 1631 Abs. 2 BGB und seine Geschichte. https://www.lwl-bildungszentrum-jugendhof-vlotho.de/media/filer_public/39/96/39967d86-282a-469f-b180-23f65f92d720/juho-1631bgb.pdf [31. 10. 2024]
- Maaz, Kai et al. (Hrsg.) (2010): Der Übergang von der Grundschule in die weiterführende Schule. Leistungsgerechtigkeit und regionale, soziale und ethnisch-kulturelle Disparitäten. *Bildungsforschung Band 34*. Berlin: BMBF.
- Maywald, Jörg (2020): Fehlverhalten und Gewalt durch pädagogische Fachkräfte in Kitas. Warum Wegsehen, Verschweigen und Bagatellisieren nicht weiterhelfen. In: *Frühe Kindheit* 1, S. 24–31.
- Müller-Lissner, Adelheid (2014): Narkose für Neugeborene – Eine Revolution. In: *Der Tagesspiegel* vom 17. 07. 2014. <https://www.tagesspiegel.de/wissen/narkose-fur-neugeborene-eine-revolution-5898403.html> [Zugriff: 31. 10. 2024].
- Niedersächsisches Ministerium für Soziales, Arbeit, Gesundheit und Gleichstellung (2024): Die 10 wichtigsten Kinderrechte kurz vorgestellt. <https://www.ms.niedersachsen.de/kinderhabenrechte-preis/die-10-wichtigsten-kinderrechte-kurz-vorgestellt-133628.html> [13. 08. 2024].
- Niemietz, Jacqueline et al. (2023): Soziale Disparitäten. In: Stanat, Petra et al. (Hrsg.): *IQB-Bildungstrend 2022. Sprachliche Kompetenzen am Ende der 9. Jahrgangsstufe im dritten Ländervergleich*. Münster/New York: Waxmann, S. 261–298.
- Oelkers, Jürgen (2009): Das erste Kind ohne Sünde: Rousseaus Erziehungstheorie, Vortrag auf der Tagung „Kann denn Erbe Sünde sein? Zur Bedeutung der Erbsünde heute“ am 24. Mai 2009 in der Thomas Morus Akademie Bensberg. <https://www.ife.uzh.ch/dam/jcr:00000000-4a53-efb4-ffff-ffffa8a3c1f8/BergischGlad-> [Zugriff: 13. 08. 2024].
- Okin, Susan Moller (1989): *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books.
- Okin, Susan Moller (2004): Justice and Gender: An Unfinished Debate. In: *Fordham Law Review* 72, S. 1537–1567.
- Pausewang, Gudrun (1983): *Die letzten Kinder von Schewenborn oder ... sieht so unsere Zukunft aus?* Ravensburg: Ravensburg Maier.
- Rawls, John (1977): *Gerechtigkeit als Fairneß*. Hrsg. v. Otfried Höffe mit einem Beitrag „Rawls‘ Theorie der politisch-sozialen Gerechtigkeit“. Freiburg/München: Karl Alber.
- Rawls, John (1979 [1971]): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John (2003a [1993]): *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John (2003b [2001]): *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John (2005 [1971]): *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Reiß, Tim (2023): Die Idee des politischen Liberalismus (1992). In: Frühbauer, Johannes J. et al. (Hrsg.): *Rawls-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Berlin: J.B. Metzler, S. 117–130.
- Roseneck, Michael (2023): Rousseau. In: Frühbauer, Johannes J. et al. (Hrsg.): *Rawls-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Berlin: J.B. Metzler, S. 183–188.
- Rousseau, Jean-Jacques (1979 [1762; 1780]): *Emile oder Von der Erziehung. Emile und Sophie oder Die Einsamen*. München: Winkler.

- Rousseau, Jean-Jacques (³1993 [1755]): Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité. Kritische Ausgabe. Edition Heinrich Meier, Paderborn u. a.: Schöningh.
- Sachse, Karoline. A. et al. (2022): Soziale Disparitäten. In: Stanat, Petra et al. (Hrsg.): IQB-Bildungstrend 2021. Kompetenzen in den Fächern Deutsch und Mathematik am Ende der 4. Jahrgangsstufe im dritten Ländervergleich. Münster/New York: Waxmann, S. 151–180.
- Spaemann, Robert (1979): Rousseaus >Emile<: Traktat über Erziehung oder Träume eines Visionärs. In: Rousseau, Jean-Jacques (1979): *Emile oder Von der Erziehung. Emile und Sophie oder Die Einsamen*. München: Winkler, S. 693–710.
- Tremmel, Jörg C. (2012): Eine Theorie der Generationengerechtigkeit. Münster: mentis.
- Tremmel, Jörg C. (2019): Gerechtigkeit zwischen den Generationen. In: Drerup, Johannes/Schweiger, Gottfried (Hrsg.): *Handbuch zur Philosophie der Kindheit*, Berlin: J.B. Metzler, S. 370–378.
- Willaschek, Marcus (2023): *Kant. Die Revolution des Denkens*. München: Herder.

Open Access © 2024 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CCBY 4.0).

Wahnsinn und Methode. Die Materialität des Denkens bei Kant und Fourier

Haziran Zeller¹

Though this be madness, yet there is method in 't

Man kann die Gesellschaft nicht kritisieren, ohne sich eine andere vorzustellen, darum gehören Gesellschaftskritik und utopisches Denken zusammen.² Dennoch lassen sie sich als Verfahren auch voneinander unterscheiden, insofern das utopische Denken als positives ein Ziel ersinnt, eben den besseren Zustand, mit dem die bestehenden Verhältnisse verglichen, an dem sie gemessen werden. Das negative Verfahren beginnt mit der Analyse der existierenden Gesellschaft und entwickelt durch immanente Kritik die utopische Tendenz. Während in der kontemporären Sozialphilosophie das positive Verfahren vorherrscht, war für Marx und den Marxismus die negative Methode typisch. Es verband sich mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, mit dem sich Marx und nach ihm seine Anhänger vom despektierlich so bezeichneten Utopismus abgrenzen wollten.

Die kritische Theorie der ersten Generation (die zweite ist im ersten Sinn utopisch) ist nicht ganz einfach zuzuordnen, denn einerseits erbt sie die dialektisch-kritische Herangehensweise von Marx, andererseits ist ihr wissenschaftlicher Stolz nicht ganz so ausgeprägt respektive ist sie methodisch eher bereit als Marx, utopische Momente auch in der ersten, positiven Weise zuzulassen. Dies gilt insbesondere für Benjamin und Adorno, bei denen Transzendenz in und durch die Philosophie zum Vorschein gebracht werden soll. So ergibt sich eine besondere Beziehung der kritischen Theorie zu den Frühsozialisten, die den klassischen Hort des utopischen Denkens im 19. Jahrhundert bilden, und die für Marx der entscheidende Referenzpunkt waren. Benjamin hat sich ausgiebiger mit den Frühsozialisten befasst, im *Passagenwerk* ist das Konvolut über Fourier und St. Simon deutlich umfangreicher als z. B. dasjenige zu Marx (Benjamin 1983: 764–799). Marcuse machte auf die bedeutende Rolle der Frühsozialisten aufmerksam (Marcuse 1980: 10 f.). Und Adorno gab noch 1966, also drei Jahre vor seinem Tod, die Hauptschrift von Charles Fourier, der neben Henri de St. Simon und Pierre-Joseph Proudhon zu den Hauptvertretern dieser Strömung zählen kann, heraus und hat diese mit einem Vorwort versehen (Adorno 1966).

Konkret verbindet Benjamin und Fourier etwa das Interesse an Architektur. Fourier hat, wie sich gleich noch zeigen wird, eine sehr konkrete Utopie entworfen, was so weit ging, dass er nicht nur die wünschenswerte Einwohnerzahl der dörflich vorzustellenden Sozialeinheiten in der befreiten Gesellschaft genau bestimmen wollte (zwischen 1600 und 1800), sondern er betrieb die Architektur des Zusammenlebens auch in einem noch engeren Sinn und entwarf in seinen Texten passagenartige Wohneinheiten, von den modernen Gebäuden seiner Zeit inspirierte Komplexe aus Glas und Stahl. Phalanstères nannte er sie: Orte des Lebens und des Arbeitens. Wenn Benjamin im *Passagenwerk* das Paris des 19. Jahrhunderts zum Gegenstand

1 Haziran Zeller ist freier Schriftsteller und lebt in Berlin. Seine Dissertation *Negative Dialektik und Erkenntnispraxis. Ein materialistischer Weg zur Wahrheit* ist 2024 bei transcript erschienen. Zuletzt war er wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Projekt „Sittlichkeit und Nachhaltigkeit in einer Postwachstumsgesellschaft“ an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

2 Vgl. dazu weiter Adorno 1966 in der *Negativen Dialektik* (1975: 391).

seiner Überlegungen machte und utopische Kräfte darin auszumachen gedachte, griff er auf Fouriers Vorstellungsraum zurück, in dem sich Tendenzen der damals aktuellen Wirklichkeit bereits in eine andere Welt verwandelt hatten.

Wer Fourier liest, wird schnell feststellen, dass die Imagination zukünftiger Verhältnisse bei ihm nahe an der puren Fiktion ist. Seine *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen* ist, wie Elisabeth Lenk andeutet, die die Einleitung zu der von Adorno herausgegebenen Ausgabe Fouriers geschrieben hat, an manchen Stellen von Esoterik nicht zu unterscheiden (Lenk 1966: 15). John Stuart Mill spricht von „unverkennbaren Spuren des Genies mitten unter den zügellosesten und unwissenschaftlichsten Phantasien über die physische Welt“ (Mill 2016: 108). Fouriers sehr blühende Vorstellungskraft grenzt in ihrer Übergenaugigkeit an den Wahnsinn. Und, überkritisch betrachtet, widerspricht Fourier dem Bilderverbot, das hingegen Adorno in der *Negativen Dialektik* präferiert (1975: 207). Du sollst dir kein Bildnis machen!

Aber ohne dieses Moment der Phantasie und des Phantastischen wäre die Philosophie ärmer und die kritische Theorie nicht kritisch. Das Phantastische ist in diesem Sinne notwendig und problematisch zugleich. Denn die Empörung gegen das Realitätsprinzip kann bei Einzelnen, aber ebenfalls kollektiv auch ins Wahnhafte abgleiten. Weshalb Freud 1930 im zweiten Kapitel von *Das Unbehagen in der Kultur* feststellt, dass der ohne Resonanz bleibende praktische Gesellschaftskritiker „in der Regel“ verrückt, paranoid wird. Und zwar wenn er die das Lustprinzip einschränkenden Regeln der Gemeinschaft, in der er lebt, also die Kultur in tendenziell krankhaft werdender Weise hinter sich lässt. Ein Revolutionär ist damit ein Feind der Realität – kann, so Freud, insofern zum Wahnsinnigen werden:

„Energischer und gründlicher geht ein anderes Verfahren vor, das den einzigen Feind in der Realität erblickt, die die Quelle alles Leids ist, mit der sich nicht leben läßt, mit der man darum alle Beziehungen abbrechen muß, wenn man in irgendeinem Sinne glücklich sein will. Der Eremit kehrt dieser Welt den Rücken, er will nichts mit ihr zu schaffen haben. Aber man kann mehr tun, man kann sie umschaffen wollen, anstatt ihrer eine andere aufbauen, in der die unerträglichsten Züge ausgetilgt und durch andere im Sinne der eigenen Wünsche ersetzt sind. Wer in verzweifelter Empörung diesen Weg zum Glück einschlägt, wird in der Regel nichts erreichen; die Wirklichkeit ist zu stark für ihn. Er wird ein Wahnsinniger, der in der Durchsetzung seines Wahns meist keine Helfer findet.“ (Freud 1974: 212f.)

Freud verliert in *Das Unbehagen in der Kultur* jedoch keineswegs nur aburteilende Worte über die praktische Gesellschaftskritik. Schon im dritten Kapitel etwa heißt es über den „sich in einer menschlichen Gemeinschaft“ auch rührenden „Freiheitsdrang“, dass „Auflehnung gegen eine bestehende Ungerechtigkeit“ einer „weiteren Entwicklung der Kultur günstig werden, mit der Kultur verträglich bleiben“ kann (Freud 1974: 226). Aber im zweiten Kapitel, in dem es ihm um eine Typologie subjektiver und kollektiver Leidvermeidungsstrategien geht (bis hin zum Massenwahn namens Religion), stellt er sich hinsichtlich der implizit immer mit angesprochenen jeweiligen Vorstellungen von Weltverbesserungen nicht vor, dass es gesellschaftlich wirklich gute Gründe für wahnhaft werdende Empörungen gibt. In der kritischen Theorie hingegen werden diese explizit. Seit Marx liefert sie als Philosophie nämlich die rationale Begründung für den Wahn, die Gesellschaft hinter sich zu lassen. Ihr zufolge kann man sich im Einklang mit den existierenden kulturellen Voraussetzungen außerhalb der Kultur bewegen. Damit dies aber nicht ganz in die Illusion abgeleitet, braucht es Methode. Diese trennt das Verlässliche vom Unverlässlichen, die bloße Einbildung von der wahrheitsfähigen. Die Methode versichert die Utopie gegen den Utopismus. Sie ist das negative Gewicht, die dunkle Materie, die den kritischen Prozess in der sicheren Bahn hält. Die Idee dieses Aufsatzes ist es, den notwendigen Gegenpol der Einbildungskraft in der Philosophie

Immanuel Kants zu finden. Sein Denken soll mit dem materialen von Fourier in Beziehung gebracht werden. Fourier ist der materialistische Utopist, Kant der Wissenschaftler.

Im ersten Teil dieses Textes wird der Begriff der Materialität aus der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt. Das Ziel dabei ist, die Vorbehalte aufzuzeigen, die Kant gegenüber dem materialen Denken hat. Seine Transzendentalphilosophie unterscheidet zwischen Materie und Materialität. Materie bezeichnet bei Kant das dem Erkenntnisvermögen gegebene, das sich der subjektiven Form präsentierende Material. Materialität hingegen einen Denkmodus, und zwar einen für den Menschen, der die sichere Erkenntnis präferiert, verbotenen Denkmodus: Weil unser Erkenntnisvermögen auf sinnliches Material angewiesen ist, kann unsere Vernunft selbst nicht material werden. Man kann das auf die Formel bringen, dass Kant ein Philosoph der Grenze ist. Er unterscheidet streng zwischen Denken und Sein, Vernunft und Materie. Begriff und Anschauung werden in seinem System zwar verbunden, aber die Synthese erfolgt äußerlich. Sie ist die Verbindung zweier ansonsten losgelöster Bereiche. Hegel hat in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* die kantische Synthese mit einer Prothese verglichen: „Denken, Verstand bleibt ein Besonderes, Sinnlichkeit ein Besonderes, die auf äußerliche, oberflächliche Weise verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick“ (1986: 348). Im entscheidenden Sinn penetriert die Vernunft die Materie nicht. Ihr fehlt die Materialität.

Bei Fourier ist das anders. Das wird sich im zweiten Teil zeigen. Fourier ist weniger vorsichtig als Kant, man könnte sagen: übermütig. Seine Philosophie missachtet alle Grenzen. Wenn beide Tendenzen zusammenkommen, ergibt das Dialektik oder kritische Theorie.

1. Materialität und Grenze bei Kant

Seit dem ersten Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* sah sich Kant der Kritik ausgesetzt, eine Variante des Berkeley'schen Idealismus zu propagieren, also die ganze äußere Welt eigentlich in eine Konstruktion unserer Gedanken zu verwandeln. Beginnend mit der berühmten Garve/Feder-Rezension (Anon. 1782) hat sich eine ganze Tradition der diesbezüglichen Kantkritik herausgebildet, die auf dem basiert, was Tobias Rosefeldt als den „Absurditätsvorwurf“ bezeichnet (Rosefeldt 2013: 227): Da Kant Raum und Zeit als Anschauungsformen unseres Erkenntnisvermögens begreift, also nicht als Eigenschaften der Dinge, verschwinden diese Dimensionen und mit ihnen strenggenommen auch alles sonstige, alles sich in ihnen Befindende aus der Welt. Es wird gewissermaßen in unseren Anschauungsraum gezogen. Kant hat dies seinen Transzendentalen Idealismus genannt, weil dem Bewusstsein und damit dem Ideellen eine die Realität transzendental formende Tätigkeit zugeschrieben wird. Konzentriert man sich nur hierauf, dann wäre Kant ein Theoretiker, der an die Allmacht der Gedanken glauben würde.

Selbstverständlich wird dieser Vorwurf der kantischen Philosophie nicht gerecht, denn nichts liegt seinem Anliegen ferner, als das Gegenständliche oder die Materie zu leugnen. Gerade nicht alle Verantwortung in der Erkenntnis an das Denken zu übertragen, das ist der Leitgedanke seiner Philosophie. Das Empirische oder die Erfahrung wird darin keineswegs abgewertet, wie schon aus dem bekannten Halbsatz folgt, demzufolge Gedanken ohne Inhalt leer sind. In ihm steckt die Absage an einen autarken Idealismus: Gedanken ohne Inhalt sind

leer, bedeutet: reines Denken hat ein Defizit, reicht nicht aus. Denn es produziert leere Gedanken. Um die Gedankenleere mit Inhalt zu füllen, braucht es einen Einfluss, den sich das menschliche Erkenntnisvermögen nicht selbst geben kann. Dieser Einfluss kommt von außen. Kant lässt also keinen Zweifel daran, „daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt“ (1977a: B 1).

Es wäre aber falsch, Kant darum für einen Empiristen zu halten. Seine philosophiegeschichtliche Innovation besteht darin, Empirismus und Rationalismus zusammenzubringen. Seine Transzendentalphilosophie begreift Erkenntnis als eine Synthese von Logik und Ästhetik (Anschauungslehre) beziehungsweise Denkformen und Anschauung. Was aber in der sinnlichen Anschauung gegeben ist, ist die Materie. Sie bildet so etwas wie das Fundament der Erkenntnis. Kant bezeichnet ihren Bereich auch mit Begriffen wie dem „Grundstoffe“ (ebd.: B 2). Ihr Einfluss soll die Erkenntnis in der Realität verankern, weshalb sich der Idealismus- oder Absurditätsvorwurf, wie erwähnt, leicht abwehren lässt. Gegen Materie als eine Erfahrungsquelle der Erkenntnis, die als Ergänzung oder besser als Rahmen eine ideelle Denkform besitzt, hatte Kant nichts einzuwenden, da eine solche Materie respektive das Empirische im Allgemeinen in seiner Erkenntnistheorie eine nicht wegzudenkende Funktion einnimmt.

Die *Kritik der reinen Vernunft* kritisiert hingegen, wie der Name sagt, den reinen Vernunftgebrauch. Das Denken kann sich den Inhalt nicht selbst geben. Könnte es dies, könnte das Denken inhaltlich werden, würde es in einem Modus verfahren, den Kant „material“ nennt. Materiales Denken ist das selbst inhaltliche Denken. Pure gegenständliche Vernunft. Es handelt sich hierbei um ein Denken, das nicht mehr von der Erfahrung gebunden wäre, also um einen Idealismus, der beansprucht, Realität zu sein. Ließe die Erkenntnistheorie dies zu, könnte nicht mehr zwischen Wirklichkeit und Schein unterschieden werden. Um solchen Wahn, solches Freidrehen der Begriffe zu verhindern, muss das Denken in der Erfahrung verankert sein. Geschieht dies nicht, gibt es einem materialen Impuls nach, den die Vernunft Kant zufolge von sich aus besitzt. Sie genießt es, das Materielle aus sich heraus zu entwickeln, hat die Tendenz und das Bedürfnis, selbst zur Materie zu werden.

„Weil es aber sehr anlockend und verleitend ist, sich dieser reinen Verstandeserkenntnisse und Grundsätze allein, und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus, zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objekte) an die Hand geben kann, worauf jene reinen Verstandesbegriffe angewandt werden können: so gerät der Verstand in Gefahr, durch leere Vernunftleien von den bloßen formalen Prinzipien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch zu machen, und über Gegenstände ohne Unterschied zu urteilen, die uns doch nicht gegeben sind, ja vielleicht auf keinerlei Weise gegeben werden können.“ (1977a: B 87 f.)

Kant gibt uns also zwei Möglichkeiten: Entweder das Denken ist an Erfahrung gebunden und lässt sich vom Materiellen an die Hand nehmen. Oder es „urteilt über Gegenstände ohne Unterschied“, wie es im Zitat heißt. Ein unterschiedslos gegenständliches Denken gestattet sich über alle möglichen Objekte etwas auszusagen respektive all seine Einfälle direkt für die Wirklichkeit zu halten. Ganz unabhängig, ob sie in der Erfahrung gegeben sind oder nicht. Diese beiden Optionen entsprechen den beiden Stücken der Kritik der reinen Vernunft, die den größten Umfang haben. Die erste Option spiegelt sich wider in der transzendentalen Analytik, die Kant auch eine „Logik der Wahrheit“ (ebd.: B 87) nennt, weil in ihr mit dem Denken zugleich eine ganz allgemeine Beziehung auf das Materielle gedacht ist. Man könnte sie als positiv bezeichnen. Die zweite Option wäre dann negativ. Sie entspricht der transzendentalen Dialektik. Diese wird von Kant auch als eine „Logik des Scheins“ (ebd.) bezeichnet. Ihre Beschreibung erfolgt im zweiten Teil des obigen Zitats. In der Dialektik macht die Vernunft einen materialen Gebrauch von ihren Begriffen bzw. damit von Kant die Pro-

blematik dieses materialen Gebrauchs ihrer Begriffe vor Augen geführt. Die darin liegt, dass diese Begriffe als real verstanden werden oder eben wie in der alten, überkommenen Metaphysik von Gegenständen wie Gott, der Seele oder der Welt gesprochen wird.

Mir kommt es darauf an, dass Kant zwei Materialitäten voneinander unterscheidet. Der Unterschied ist der zwischen einer von außen kommenden und einer nach außen gehenden Materialität. Vielleicht könnte man vorübergehend und in Managementsprache von Input- und Output-Materialität sprechen. Die Input-Materialität bezeichnet die von Kant gesehene Aufnahme von Anschauungsmaterial durch die Sinne. In der *Kritik der reinen Vernunft* ist in dem Zusammenhang oft vom Gegebenen die Rede. Das ist das rohe Sinnenmaterial, das noch nicht durch Anschauung und Begriff weiterverarbeitet und veredelt wurde. Materialistisch gesehen, ist eine solche Metaphorik verräterisch, da sie den praktischen Aspekt der Erkenntnis bekennt. Die Philosophie hat sich schon bei Aristoteles mit Werkstattvergleichen beholfen, um zu erklären, worum es ihr mit ihren Begriffen und Ideen geht, was man sehr mutig als Fehlleistung deuten kann, da hierin die konstitutive Bedingung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ausgeplaudert wird. Aber an dieser Stelle ist nur die Kooperation der beiden Vermögen interessant, wobei das eine von den Begriffen bezeichnet wird und das andere von der Sinnlichkeit, die den ersten Begriff von Materie markiert.

Der zweite Begriff von Materie ist nun der, den Kant selbst vermeiden möchte. Der zu verwerfende materiale Gebrauch der Vernunft. Ihr Sicheintragen in die Materie. Die leeren Vernünfteleien, die sich für gegenständlich halten, obwohl sie nur formal sind. Das ist die „leider sehr gangbare Kunst mannigfaltiger metaphysischer Gaukelwerke“ (ebd.: B 88), wie Kant schreibt. Den hier benannten Trickereien, mit denen wiederum die traditionellen Formen der Philosophie gemeint sind, will die Kritik der reinen Vernunft auf die Schliche kommen. Kant geht es darum zu beweisen, dass ein materialer Gebrauch der – wohlgemerkt – theoretischen Vernunft, also ihr Übertritt als reine Kapazität in die Materie, nicht funktioniert. Will sie als Instanz des Denkens wirklich werden, muss sie sich partiell demütig und passiv verhalten und das Material akzeptieren, das ihr gegeben ist. Sie kann in dieser Hinsicht nicht selbst tätig werden. Tut sie es doch, entsteht Schein. Und Schein muss vermieden werden. Denn im Schein verhält Vernunft sich dogmatisch oder bewegt sich im bloßen Behaupten wie man es von der Religion kennt, die ganz unverfroren ihre übersinnlichen Entitäten behauptet. In solcher Logik des Scheins lässt sich nichts mehr be- oder ergründen. In dieser Argumentationsrichtung lässt sich der Aufklärungsphilosoph Kant wiedererkennen.

Es sollte klargeworden sein, warum Kant ein Denker der Grenze ist: Er zieht, wie es im Zitat oben heißt, eine Grenze der Erfahrung. Über diese hinaus wird der Mensch von seiner Vernunft gerissen, von der es 1881 in der ersten Vorrede der *Kritik der reinen Vernunft* heißt, sie „belästig[e]“ (ebd.: A VII) den Menschen mit ihren alles übersteigenden Fragen; sie ist das Vermögen, das das Denken in Bereiche zieht, über die sich mit Sicherheit nichts sagen lässt. Und darum muss sie eingegrenzt werden. Etwas salopp formuliert: Wenn man die Vernunft allein machen lässt, wird sie übermütig und kommt auf die Idee, einen Gottesbeweis durchzuführen. Darum nimmt man sie lieber an die Leine. Kant ist nicht gerade für seinen poetischen Stil bekannt. Aber man hat das Gefühl, er wird immer dann besonders lebhaft, wenn er beschreiben soll, was eine reine Vernunft falsch macht. Seine von Abstraktion ansonsten nicht immer freie Wortwahl wird plötzlich sehr anschaulich und einprägsam. Wiederholt drückt er sich so aus, dass die reine Vernunft eine Betrügerin ist, eine Gauklerin, die uns täuscht und „Blendwerk“ (ebd.: B 451) produziert. Ihren „Vernünfteleien“ (ebd.: B 88) ist nicht zu trauen.

Interessant ist, dass sich hier ein gegen die reine Vernunft gerichteter Antiintellektualismus mit der Ablehnung des Spaßigen und Lustigen – gewissermaßen des Jahrmarkts – mischt.

Kant ist ernst und verpflichtet die wahre Erkenntnis auf Erfahrung. Eigentlich müsste man sagen: Die Erfahrung begrenzt in der wissenschaftlichen Erkenntnis die Vernunft. Bisher wurde das eher subjektiv, aus dem Bewusstsein heraus formuliert. Als eine Begrenzung der menschlichen Erkenntniskapazitäten. Als eine Begrenzung der Vernunft. Aber es geht auch objektiv. Dann ist man bei einer weiteren sehr bekannten und wichtigen Unterscheidung der kantischen Philosophie. Die Grenze verläuft dann zwischen Ding an sich und Erscheinung. Nur in der Erscheinungswelt können wir unsere theoretischen Erkenntnisansprüche geltend machen. Kant bezeichnet es als ein Resultat seiner Philosophie, dass die Vernunfterkennntnis „nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen lasse“ (ebd.: B XX). Die Welt der Erscheinungen umgrenzt den Erfahrungsbereich, den unsere Vernunft kontrolliert. Weiter reicht sie nicht. Die Grenze verläuft also auch in den Dingen. Es handelt sich um ein Defizit unseres Erkenntnisvermögens nur, insofern auch die Wirklichkeit gespalten ist. Das berüchtigte Ding an sich ist ausgegrenzt. Die Begrenzung der subjektiven Vernunft ist objektiv die Ausgrenzung des ‚Ding an sich‘.

Die Unmöglichkeit, einen materialen Gebrauch von der Vernunft zu machen, sie nach außen zu tragen, bedeutet auch, dass es einen Teil der Wirklichkeit gibt, der immer außen vor bleibt. Eine mysteriöse dritte Materialität, die wir nie erreichen. Ein materielles Jenseits.

2. Fourier als Gegenkant

Kant wurde 1724, Fourier 1772 geboren; die beiden gegenüberzustellen, ist also mindestens insofern plausibel, als sie zwei Jahrzehnte Zeitgenossen waren. Zugleich muss aber auch betont werden, dass es sich um eine theoretische Außenperspektive handelt, denn Fourier, der noch Zeit dazu gehabt hätte, setzte sich nicht mit der kantischen Philosophie auseinander. Die erste Übersetzung einer kantischen Schrift, *Zum ewigen Frieden*, ins Französische erfolgte in den 1790er-Jahren. Wenig später erschienen die ersten zusammenfassenden Darstellungen der *Kritik der reinen Vernunft* (1799 in Metz bei Villier), von denen Fourier allerdings keine Kenntnis nahm. Fourier, der von den revolutionären und postrevolutionären Ereignissen absorbiert wurde, war kein ausgebildeter Philosoph und entsprechend auch nicht an einer Universität tätig. Das meiste seiner Schaffenskraft richtete er auf die Verwirklichung seines utopischen Projektes, für dessen Mustersiedlung er ständig auf der Suche nach Geldgebern war. In dieser Hinsicht war ein echter Materialist, der den akademischen Diskurs antiphilosophisch ignorierte und sich auf die Praxis konzentrierte.

Sein Denken ist folglich an keiner Stelle explizit gegen Kant gerichtet. In der Sache gibt es aber einen sehr deutlichen Gegensatz, der der Linie folgt, die Marcuse 1941 in *Reason und Revolution* als Tendenz des 19. Jahrhunderts verstanden hat. Fourier ist ein Antiphilosoph wie Nietzsche und Marx. Entsprechend versteht er unter Materie etwas Körperliches; etwas, das die Lust betrifft und nicht das Denken. Im damit verknüpften politischen Sinn ist seine Theorie kritisch gegen die bürgerliche Welt. Anlass für seine gesellschaftstheoretischen Überlegungen ist die leicht naiv klingende, darum aber nicht weniger wahre Einsicht, dass die bürgerliche Ordnung den meisten Menschen eine Erfüllung der Grundbedürfnisse nicht ge-

stattet und, obwohl es technisch möglich wäre, erst recht keine Befriedigung höherer und gesteigerter Art. Das gestattet die antiphilosophische Haltung, da nach seiner Einschätzung in Philosophie die ideologische Rechtfertigung überflüssigen Leidens erkannt werden kann. Bei Fourier wird im Gegensatz dazu philosophisch die Wahrheit der Unwahrheit der Verhältnisse ausgesprochen und die Philosophie mit der Sinnenfreude vermählt. Er bringt die Lust am Denken zum Denken der Lust.

Fouriers Gesellschaftskritik ist nun aber auch in einer anderen Hinsicht materialistisch, nämlich dort, wo er Materie im engeren Sinne als etwas Ökonomisches begreift; als die Sphäre der aktiven und passiven Leidenschaften. Materie bezeichnet den Bereich der Bedürfnisse und darum auch den der Arbeit, weil diese als ein Mittel die Mittel zur Befriedigung der Interessen zur Verfügung stellt. Der Einwand liegt darum nahe, dass es sich bei seiner Theorie um etwas ganz anderes handelt als bei Kant. Die Wirtschaftswissenschaft ist schließlich nicht die Philosophie. Denn Kant interessiert sich selbstverständlich für die Einzelwissenschaften, aber nur insofern er ihnen ihre Stelle zuweist. Die Transzendentalphilosophie ist eine Metatheorie der Wissenschaften und Fourier würde sich, dem Einwand folgend, an einer anderen Stelle im Gefüge der möglichen menschlichen Erkenntnisse befinden, die Kant als Grundlagenwissenschaftler auseinandergesetzt hat. Nicht aber mit ihm konkurrieren.

Dem Einwand wäre zuzustimmen, wenn der Anspruch bei Fourier so auf die Einzelwissenschaft limitiert wäre, aber das ist nicht der Fall. Denn als Fachforscher könnte Fourier keinen Vorwurf an die Philosophie richten. Aber das tut er immer wieder. So schreibt er etwa, die Philosophie würde den „Zugang“ zum „Glück verborgen“ halten“ (Fourier 1966: 72). Er ist nur insofern ein Antiphilosoph und gehört nur darum zur von Marcuse beschriebenen Tendenz des 19. Jahrhunderts, dass er sich in seiner Kritik mit seiner eigenen Theorie eben an die Stelle setzt, die die alte Philosophie bislang für sich hatte und ihren Wahrheitsanspruch reklamiert, wenngleich mit einem anderen Inhalt. Man verstünde ihn also falsch, sähe man ihn nur als Partikularwissenschaftler. Er steht, nicht anders als Marx, im Wettstreit mit den großen Denksystemen der Geschichte, die er fortsetzen und in glücklichere Bahnen lenken möchte.

Abgesehen von der logischen und zum Teil sicherlich auch unbewussten Reproduktion des philosophischen Standpunktes, ist der ökonomische Begriff von Materie, den er präsentiert, nicht so vulgär, wie man annehmen könnte. Fourier formuliert philosophische Gedanken. Die *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen* ist eine Naturphilosophie, die in ihrem Aufbau und ihrer Intention an Hegels System erinnert. Fourier geht darin von einer ursprünglichen Universalbewegung aus, die sich in vier Bereiche aufgliedert, wobei die soziale Bewegung als letzte und höchste alle anderen wie ein Telos bestimmt. Es handelt sich beim Fourierismus also um die Metaphysik einer zweckgerichteten Natur: „Die soziale Bewegung. Ihre Theorie muß die Gesetze erklären, durch die Gott die Ordnung und Aufeinanderfolge der verschiedenen gesellschaftlichen Mechanismen auf allen bewohnbaren Himmelskörpern regelte“ (Fourier 1966: 79).

Man sieht sofort, was hier auf dem Spiel steht: Die soziale Bewegung, von der die Rede ist, beansprucht Totalität. Das gilt nicht nur für die Erde, sondern auch darüber hinaus, denn Fourier hat sie so verstanden, dass ihre Gesetze auch auf anderen Himmelskörpern gelten, in dieser Hinsicht nicht so verschieden von Kant, der in seinen Werken auch immer wieder auf vernunftbegabte Wesen unserer Erkenntnisart zu sprechen kam, die nicht auf unserem Planeten leben. Die soziale Bewegung bei Fourier ist Teil einer alles umfassenden Kraft, an deren Anfang kein anderer als Gott steht. Das ist offensichtlich keine geringe Behauptung. Fourier

wähnt sich im Besitz einer Erkenntnis über die innere Dynamik des Weltalls. Er nimmt an, dass der Kosmos schicksalhaft in Richtung einer anderen und besseren Einrichtung der sozialen Wirklichkeit tendiert. Dieser – sehr weitreichende – Erkenntnisanspruch ist der Grund, weshalb André Breton von einer „Kühnheit“ spricht, die „noch keine Grenzen kennt“ (Fourier 1966: 7; vgl. Breton 1969). Wobei man das „noch“ durch ein „wieder“ ersetzen könnte. Denn das Besondere an Fourier ist – recht verstanden –, dass er eine esoterische Lehre im wissenschaftlichen Zeitalter formuliert, respektive eine nach Kant.

Von Kant aus betrachtet, macht Fouriers Materialismus einen materialen Gebrauch der Vernunft, wie ihn die *Kritik der reinen Vernunft* verbietet. Fourier kennt die von Kant akzentuierte Grenze wissenschaftlicher Erkenntnis nicht. Darum meint er, sich mit dem Weltentdecker Columbus vergleichen zu können (1966: 66 ff.). In der *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen* finden wir ein Denken, das sich aus sich heraus in die Welt vorwagt, das, weil es von allen möglichen Lüsten handelt, sinnlich bis zur Vulgarität ist, aber sich trotzdem nicht im Sinne der Transzendentalphilosophie abhängig von sinnlichen Eingebungen macht, die zusammengesetzt werden; sondern das Vernünftige aus sich herauslegt. Weniger Input als Output. Fourier kehrt die Denkrichtung in der von Kant vermiedenen Weise um. Er schickt sich an, mehr wissen zu wollen, als man der *Kritik der reinen Vernunft* zufolge wissen kann. Der Zeitgenosse Hegels behauptet hingegen ganz selbstbewusst Einsicht in die Gedanken Gottes vor der Schöpfung der Welt zu haben.

Es wäre falsch zu behaupten, dieser Erkenntnisanspruch würde auf diese Weise und auch in der kritischen Theorie vorliegen. Aber wenigstens eine Nuance setzt sich in ihr gerade bei Denkern wie Benjamin und Adorno so fort, dass die beiden Aspekte des bis hierhin entwickelten Materiebegriffs, also Materie und Materialität, zusammengeführt werden. Das begründet ihre spekulative Kraft, die auch bei Fourier geborgen liegt. Man müsste sehen: Seine Erzphilosophie ist Ökonomie. Ihm zufolge gibt sich die Vernunft materiale Gestalt, wenn sie die Ökonomie denkt. Das niedere Material wird dadurch aufgewertet. Emporgezogen. Das Denken in der Wirklichkeit fundiert. In sie hineingezogen.

Vielleicht könnte man auch sagen, dass man das Esoterische an Fouriers Bewegungslehre nur dann richtig versteht, wenn man zugleich das ganz Gewöhnliche daran wahrnimmt. Es herrscht bei ihm eine strenge Einheit zwischen dem Mystischen und dem Offensichtlichen. Das Tiefe und das Oberflächliche, Wesen und Schein sind nicht – wie bei Kant – durch einen schlechthinnigen Abgrund getrennt.

Darum finden wir bei Fourier laufend Gleichsetzungen: Die Sexualität, der extensive Passagen gewidmet sind, funktioniert wie die Kulinarik oder die Tafelfreuden. So wie alle möglichen Speisen denkbar sind, alle Gewürze kombiniert werden können, entwirft Fourier eine Utopie der befreiten Sexualität, in der Frauen und Männer und die Körperteile einander gleichgestellt sind. Die Arbeit unterscheidet sich nicht mehr vom Vergnügen. Produktion und Konsumption verschränken sich. Die politische Interaktion wird zum großen Festspiel. Es ist wichtig, den Gedanken auch einmal kurz vom Automatismus der Vorsehung zu lösen und sozusagen im Stillstand, als Gegenwart zu betrachten. Technisch heute sehr viel denkbarer als damals, stellt Fourier eine Harmonie vor, in der Bedürfnisse und Tätigkeiten ineinandergreifen. Eine Gleichgewichtslehre der gesellschaftlichen Kräfte. Hier herrscht kein Widerspruch, kein Antagonismus, das Widerstreitende im schädlichen Sinn hebt sich in einer harmonischen Einheit auf, weil selbst ansonsten schädlichen Gelüsten wie der Aggression an irgendeiner Stelle eine zuträgliche Funktion zukommt (wie z.B. beim Sport oder beim Schlachten).

Entscheidend dabei ist, dass sich die Organisation des gesellschaftlichen Mechanismus der Art nach *nicht* von den partikularen Submechanismen unterscheidet, die sie ordnet. Alles findet auf einer Ebene statt. Alle Serien, so nennt Fourier Unternehmen beziehungsweise Kooperationen, sind einander ebenbürtig.

Damit wird auch der tradierte hierarchische Staat überwunden, geradezu als die der Gesellschaft übergeordnete Struktur aufgelöst. Er ist nunmehr ein Element neben anderen in der Gesellschaft – in moderner Terminologie könnte man das vielleicht im weitesten Sinne als analog zur Differenz von Government und Governance verstehen. Er wird zum Element seiner selbst.

Man könnte von Fouriers göttlichem Anarchismus reden. Denn das Absterben des Staates entspricht dem Verschwinden Gottes in seinen natürlichen Äußerungen. Der Gesellschaftsplan ist keine von seinen Effekten losgelöste Instanz.

Ich denke, dass der Begriff der Arbeitsteilung diese Antihierarchie gut erklärt. Arbeitsteilung findet, wie von Adam Smith seinerzeit beschrieben, in jedem einzelnen Betrieb statt, gibt aber zugleich auch das Prinzip an, nachdem die Gesellschaft als Ganze funktioniert. Volkswirtschaftslehre und Betriebswirtschaftslehre bilden eine Einheit. Die Teilung der gesellschaftlichen Arbeit ist in sich geteilt. In dieser Tradition entwirft Fourier den Plan einer solidarischen Gesellschaft, die sich entlang ihrer Neigungen in Produktionseinheiten organisiert. Das historische Vorbild sind bei ihm die feudalen Zünfte, die allerdings mit einem demokratischen Zug versehen werden: Die Serie der Bäcker bildet eine Genossenschaft, die ihre Produktion selbstverwaltet, sie tritt in Kooperation mit den Serien, die ihr das Getreide und die anderen Produktionsmittel liefern. Ebenso mit den Serien, die das Endprodukt abnehmen und denen der Sänger und Gaukler, die der Produktion als Zierde dienen. Ich denke, das erklärt, inwiefern Fouriers Werk eine harmonische Bewegungslehre ist. Die oben erwähnte soziale Bewegung der *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen* meint nichts anderes als diese gesellschaftlichen Kräfte, also die genossenschaftlichen Serien.

Solches dynamisches Einheitsdenken scheint mir dem Frühsozialismus überhaupt eigen zu sein. Man findet es auch bei Louis Blanc und Henri de Saint-Simon. Sie alle sind die Zeitzeugen einer faktisch alles mit allem verbindenden Wirtschaft, der vollständigen Bezogen- und Austauschbarkeit, weshalb sie normativ von der Idee einer planmäßigen und solidarischen Arbeit fasziniert sind. Vielleicht lässt sich dieser Zug auch als ein erhaltenswertes Relikt des Absolutismus verstehen, der die Gesellschaft im Herrscher personifizierte. Ebenso zergliedert und vervielfältigt sich im Frühsozialismus und gerade bei Fourier alles nur, weil es zugleich an einem Punkt konzentriert ist, von dem dann keine Rolle spielt, ob man ihn Gott, Leidenschaft, Arbeit oder Gesellschaft nennt. Analyse und Synthese sind identisch.

3. Die Architektonik welcher Vernunft?

Dieses Einheitsstreben übersteigt das kantische. Die Grenzbestimmungen Kants verhindern die weiterreichende Synthese, die bei Fourier vorherrscht beziehungsweise für die Praxis vorgesehen ist. Das zeigt sich schon daran, dass bei ihm nicht streng zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft unterschieden werden kann, während es bei Kant eine

klare Differenz gibt, die sich in zwei entsprechenden Hauptwerken widerspiegelt. Hiermit ist wiederum nicht gemeint, dass bei Kant nichts zusammengebracht würde, oder überhaupt keine Synthesen existieren würden. Wie gesehen ist das Gegenteil der Fall. Der Grundgedanke der Transzendentalphilosophie besteht darin, dass nur die Zusammenfügung von Empirischem und Rationalem eine wahre Erkenntnis hervorbringt. Aber die Kluft wird bei dieser eher äußeren Verbindung doch nicht überschritten. Man könnte sagen: Der Unterschied ums Ganze zwischen Fourier und Kant ist dieser: Wenn Kant verbindet, trennt er auch. Wo Fourier trennt, verbindet er eigentlich.

Kant separiert nämlich das Rationale und das Empirische. Es sei „von der äußersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprunge nach von anderen unterschieden sind, zu *isolieren*, und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauch gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemisch zusammenfließen“ (1977a: B 870). Überlegungen, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* angestellt werden, müssen diesem Gedanken zufolge von naturwissenschaftlichen Forschungen unterschieden werden, und Kant vergleicht die Philosophie mit der Chemie, die es auch vorsieht, dass bestimmte Materien von anderen getrennt werden und darum Scheidekunst genannt wurde. Bislang sei die philosophische Wissenschaft nur noch nicht sorgfältig genug betrieben worden, und genau hier sieht Kant seine Innovation; er ist gemäß seiner Selbstauffassung der erste konsequente Philosoph, der das Abtrennen und Abgrenzen ganz ernst genommen hat:

„Man muß indessen gestehen, daß die Unterscheidung der zwei Elemente unserer Erkenntnis, deren die einen völlig a priori in unserer Gewalt sind, die anderen nur a posteriori aus der Erfahrung genommen werden können, selbst bei Denkern von Gewerbe, nur sehr undeutlich blieb, und daher niemals die Grenzbestimmung einer besondern Art von Erkenntnis, mithin nicht die echte Idee einer Wissenschaft, die so lange und so sehr die menschliche Vernunft beschäftigt hat, zu Stande bringen konnte.“ (1977a: B 870 f.)

Die Grenzbestimmungen sind es, was die Transzendentalphilosophie ausmacht. Bislang war die Philosophie entweder zu grenzenlos und ging über jeden Erfahrungsgehalt hinaus, oder aber zu begrenzt und limitiert, sodass sie am Empirischen und Naturwissenschaftlichen hängen blieb. Erst mit Kant kommt die richtige Mischung in der philosophischen Chemie zustande. Entscheidend ist, den Dualismus zu erkennen, der in diesem Begriff von Philosophie liegt und mit dem Begriff der Grenze verbunden ist, die ja den einen Bereich vom anderen abtrennt. Kant spricht auch von der „gänzliche[n] Ungleichartigkeit und Verschiedenheit des Ursprungs“ (1977a: B 872). Es ist demzufolge nicht richtig, einen induktiven Übergang vom Empirischen zum Rationalen zu gestatten, sodass es eigentlich die menschliche Erfahrung ist, die in ihrer Untersuchung der sie umgebenden Natur zu immer allgemeineren Aussagen kommt. Vielmehr müsse von vornherein nach den Konstitutionsbedingungen dieser Außenweltswahrnehmung gefragt, also der apriorische Bereich vor jeder Erfahrung in seiner Allgemeinheit abgetrennt werden von sonstiger Erkenntnis. Und eben dies habe die Philosophie bislang versäumt. Sie war nicht radikal genug in ihrem Separatismus:

„Wenn man sagte: Metaphysik ist die Wissenschaft von den ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, so bemerkte man dadurch nicht eine ganz besondere Art, sondern nur einen Rang in Ansehung der Allgemeinheit, dadurch sie also vom Empirischen nicht kenntlich unterschieden werden konnte [...]“ (1977a: B 871)

So ist es bei Fourier eben nicht. Er trennt eigentlich weniger, als das Gegenteil zu tun und zum Beispiel das Allgemeine im Besonderen aufzulösen oder Gott in der Natur. Gottes Plan in unseren Leidenschaften. Darum findet bei Fourier alles immer gleichzeitig statt. Die verschiedenen Bewegungen speisen sich aus einer einzigen und harmonieren. Auch die Theorie,

die Fourier verfasst, separiert sich nicht von dem, was sie behandelt. Bei Kant sind Anthropologie und reine Moral oder die Metaphysik der Sitten geschieden voneinander, während bei Fourier die Wissenschaft der praktischen Vernunft ein Produkt der Geschichte ist und auf diese ganz konkret wieder zurückwirkt. Sie ist Kraft unter Kräften. Es herrscht hier eine ganz strenge Einheit von Theorie und Praxis: Fouriers Schriften sind immer auch ganz explizit politische Aufrufe gewesen, Produktionseinheiten zu gründen oder ihm Geld zu spenden, um seine Utopie in die Tat umzusetzen. Auch in diesem Einheitssinne schrieb er:

„Was sind unsere Bestimmungen? [destinées, HZ] Aus welchen Wissenszweigen besteht ihr Gesamtsystem? Welche Merkmale und Mittel fand der menschliche Geist, um zur Entdeckung des allgemeinen Systems der Bestimmungen zu gelangen? Ich werde diese Fragen nicht getrennt behandeln. Es würde mir schwerfallen, sie einzeln abzuhandeln.“ (Fourier 1966: 71 f.)

Wenn jetzt hier das Stichwort eines Gesamtsystems erwähnt ist, kann ein letzter Vergleich mit Kant angestellt werden. Denn auch Kant entwirft einen solchen Gesamtplan des Wissens. Der ist aber von Fouriers Umgang mit dem Wissen und von seiner Auffassung des Wissens grundverschieden.

Denn Kants Wissenssystem verfährt methodisch andersartig als das Fourieristische und erhebt auch zu Fourier divergente theoretische Ansprüche. Kants Wissenssystem operiert an anderer Stelle und ist von anderer Art als das Fourieristische. In einem Teil der Transzendentalen Methodenlehre, der Architektonik der reinen Vernunft, entwirft Kant eine Arbeitsteilung der Wissenschaften. Hierbei handelt es sich um eine allgemeine Einteilung möglicher Wissensbereiche. Wenn man sie sich anschaut, wird man sehen, dass Kant keinerlei Anspruch erhebt, in den Bereichen selbst zu operieren. Er ordnet denkmögliche Zugriffe auf die Natur, aber reklamiert keine eigene Einsicht in Naturkräfte. Ein solcher Übergreif findet nicht statt, was man als wissenschaftliche Redlichkeit verteidigen kann, da sich Kant nicht einmischt, wo er als Philosoph nichts zu sagen hat. Aber eben auch als abstrakt angreifen: Wie Kant die Erkenntnisbedingungen von der Erkenntnis unterscheidet, so trennt Kant, was er die „rationale Physiologie“ nennt von der „rationalen Kosmologie“ und der „rationalen Theologie“.

Die Physiologie betrachtet nach der bereits bekannten Manier „den Inbegriff *gegebener* Gegenstände“ (1977a: B 873). Sie hat es daher nie mit sich selbst zu tun, sondern erhält immer noch einen Input von außen. Darum ist sie physisch. Von ihr unterschieden ist diejenige Naturbetrachtung, die Kant „hyperphysisch“ nennt oder auch „*transzendent*“. Kosmologie und Theologie sind die Namen für die transzendente Hyperphysik. Die Physiologie geht „auf die Natur, so weit als ihre Erkenntnis in der Erfahrung (*in concreto*) kann angewandt werden“ (ebd.: B 873 f.). Kosmologie und Theologie im Gegensatz dazu „auf diejenige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt“ (ebd.: B 874). Der Widerspruch in dieser Formulierung – Erfahrung, die Erfahrung übersteigt – ist Absicht: Er zeigt an, dass es hier für die Erkenntnis nichts zu holen gibt. Dass man sich in der Logik des Scheins bewegt.

Auch in Kants System gibt es also einen Platz für die Vorsehung. Für Kosmologie und Theologie. Aber Kant hütet sich als aufgeklärter Geist, als Anhänger der Naturwissenschaften, auf die klassischen Gegenstände der Metaphysik einen Erkenntniszugriff zu machen, darum denkt er keinen unmittelbaren Zusammenhang zwischen den metaphysischen Einheitsbegriffen und den Wissenschaften. Ihm dient entsprechend die bei Fourier vorherrschende Vorstellung einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur maximal als ein regulatives Prinzip, das unsere Nachforschungen anleitet. Niemals aber können wir Teleologie mit

Wahrheitsanspruch behaupten. Sie drängt sich uns bei gewissen Phänomenen auf oder orientiert und motiviert uns in der Wissenschaft. Auch in der Geschichte können wir eine gewisse Richtung zum Vernünftigeren erkennen. Aber bei solchen Betrachtungen betreiben wir keine Theorie. In *Zum ewigen Frieden* bezeichnet Kant jede teleologische Betrachtung, egal ob in der Geschichte oder in der Natur, als „törichte Vermessenheit des Menschen“ (1977c: BA 48). Und in der dritten Kritik, der *Kritik der Urteilkraft*, die sich ausführlicher mit dem Gegenstand befasst, heißt es, wollte man Teleologie als eine besondere Art der Kausalität behaupten, müsste – „eine Vernünftelei vorhergegangen sein, die nur den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hineinspielt“ (1977b: B 268). Und Vernünfteleien – das wissen wir bereits – mag Kant nicht.

Das Gegenteil gilt für Fourier, der das von Kant abgelehnte Hineinspielen des einen Bereichs in den anderen mit großer Freude betreibt. Er wagt sich an den Kurzschluss mit den Wissenschaften, und erfindet dabei sogar neue Kräfte. Man könnte auch sagen: Kant kann die Vernunfteinheit nicht in die Empirie verlegen. Was er methodisch gewinnt, verliert er an Reichweite. Die Architektonik der reinen Vernunft ist nicht selbst in der Natur. Die vier Bewegungen Fouriers aber schon. Sein System ist, verglichen mit Kant, naiv. Kaum gut begründet. Aber real. Das gilt für den ganzen Frühsozialismus: In der bürgerlichen Gesellschaft, genauer in der Industrie, wird die Synthese verortet, die Einheit der Vernunft. Die Architektur solchen materialistischen Denkens hat einen anderen Wirklichkeitsgrad. Elisabeth Lenk spricht deshalb hinsichtlich Charles Fourier von einem „kosmischen Rationalismus“, der alles gleichzeitig und konkret betrifft:

„Fourier glaubt, mit seiner Entdeckung des sozialen Kompasses den Schlüssel gefunden zu haben, der unfehlbar auch die Geheimnisse der Natur aufschließt.“ (Lenk 1966: 15)

Diese Geheimnisse bezeichnen kein Jenseits; zumindest nicht im kantischen Sinne. Fouriers Absicht ist immer ganz und gar wirklich. Den Gottesbegriff verwendet er in einem nahezu blasphemischen Sinn. Wie Pasolini in seinem Film *La Ricotta* (1963) zugleich von der Auferstehung Christi und dem Verschlingen eines Weichkäses erzählt, so adressiert Fourier das höchste Wesen nie, ohne es zugleich auf die Erde herunterzuziehen und den Schicksalsplan in Diesseitigkeiten zu erkennen wie der Vergünstigung des Zuckers, der den Kindern zur Freude wird.

4. Kritische Theorie und Wahnsinn

Die Bereitschaft, die kantische Erkenntnisgrenze einzureißen, ist eine Voraussetzung der kritischen Philosophie. Sie steht in der Tradition der nachkantischen, der klassischen deutschen Philosophie, in der auch die materialistische Dialektik stand. Bei Hegel nicht anders als bei Marx werden substantielle Einsichten über die Wirklichkeit behauptet. Hierfür benötigt man den materialen Gebrauch der Vernunft. Gillian Rose hat das so formuliert:

“The limitation of ‘justified’ knowledge of the finite prevents us from recognizing, criticizing, and hence from changing the social and political relations which determine us. If the infinite is unknowable, we are powerless.” (Rose 1981: 48)

Rose behauptet hier nichts anderes als die Materialität der Vernunft. Ihren Grenzübertritt oder ihr Sicheintragen, ihre Penetration der ansichseienden Wirklichkeit. Wichtig ist, diesem technischen und philosophischen Sinn von Materie oder Materialität auch den ersten, vulgären hinzuzufügen. Also den Fokus auf Leid und Leidenschaften oder allgemeiner: Ökonomie. Nur wenn man bereit ist, die philosophischen Konzepte gleichzeitig als materielle und den Körper betreffende zu begreifen, also Metaphysik als Volkswirtschaftslehre zu betreiben, wird die Kritik substanziell sein. Respektive nur in diesem Fall entsteht die richtige Mischung aus Oberflächlichkeit und Tiefe wie in dem Gedanken Friedrich Engels' von 1886 in der Schrift *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, die Industrie habe das Ding-an-sich-Problem gelöst, weil sie Naturstoffe synthetisch herstellt (1962: 276). Der von Kant abgelehnte organische Vernunftgebrauch muss nicht nur zugelassen, sondern die Vernunft als Werkzeug, als Organon, im ganz wörtlichen Sinn als ein Mittel zur Befriedigung der Lüste verstanden werden.

Fourier geht in diese Richtung. Aber er lässt das methodische Gewicht kantischer Reflexion vermissen. Was er an Einsicht gewinnt, verliert er an Legitimation. Ein reiner Fourierismus ist keine Option. Friedrich Wilhelm Carové hat das in seiner kleinen Schrift über Fourier gut gesehen: Hier spitzt jemand seinen Standpunkt aus Darstellungsgründen zu. Wird dadurch aber auch stumpf. Eine Philosophie der Übertreibung, der das Abwägende fehlt (Carové 1838).

Kritische Theorie kann nur dann ernsthaft sein, wenn sie die beiden hier vorgestellten Extreme in sich vereint. Also die Vorsicht Kants und die Rücksichtslosigkeit Fouriers. Für die kritische Theorie übernimmt Marx die Funktion, Fourier und Kant zu verbinden. Fourier und Marx kommen als Ökonomen überein. Kant und Marx aber als Philosophen oder im transzendentalen Ansatz. Der Unterschied zwischen Fourier und Marx ist der, dass Marx auch ein geordneter, systematischer Denker war, also Erkenntnis nicht nur reklamiert, sondern auch begründet hat. Marx entwirft im *Kapital* ein genuin wissenschaftliches System. Er übernimmt die materialistische Position Fouriers. Aber fügt ihr den Anspruch auf Überprüfbarkeit hinzu, für den der Name Kant steht.

Darum werden die Frühsozialisten im *Kommunistischen Manifest* kritisiert. Sie können keine Evidenz für ihre Pläne liefern und betreiben das sozialistische Projekt nicht wissenschaftlich genug. Wer an Fourier die Intention begrüßt, aber die Durchführung bemängelt, muss wohl zu Marx weitergehen. Vielleicht könnte man auch sagen: Fourier überschreitet eigentlich keine Grenze, weil er keine kennt. Und darum ist sein Denken limitiert in seiner Grenzenlosigkeit. Bei Marx und in der kritischen Theorie wäre die Begrenzung dann wieder vorhanden zugleich mit dem Auftrag, sie zu überschreiten. Nur Denken, dass auch begrenzt ist, sich auch zurücknimmt, kann material werden und alle Grenzen einreißen. Das wäre vielleicht eine These zur gemeinsamen Fragestellung der hier behandelten Autoren.

Den Abschluss muss aber die Verteidigung Fouriers bilden beziehungsweise die Problematisierung des wissenschaftlichen Standpunktes oder eine Problematisierung dessen, was aus der Wissenschaftlichkeit des Marxismus im real-existierenden Sozialismus dann wurde. Kritik kann nur aus gründlicher Reflexion entstehen, aber die Tugend der Gründlichkeit darf nicht alles sein. Der wissenschaftliche Sozialismus hat sich keinen Gefallen getan, die Utopien als solche zu verabschieden. Wissenschaft und Utopie sind kein Widerspruch. Es braucht neben der Gründlichkeit auch das Quäntchen Wahnsinn und Phantasie, für das der Name Fourier steht.

Falls man kritische Theorie betreiben möchte, müssen die Ideen und Träume zugleich fliegen gelassen und an die Objektivität zurückgebunden werden, also an die verbindlichen Einsichten über die bürgerliche Gesellschaft, die Marx im *Kapital* dargelegt hat. Ich denke, diese Formel ist in den folgenden Worten Adornos enthalten:

„Das Verbot auszudenken, wie es sein solle, die Verwissenschaftlichung des Sozialismus, ist diesem nicht nur zum Guten angeschlagen. Das Verdikt über Phantasie als Phantasterei fügte sich einer Praxis ein, die sich Selbstzweck war und mehr stets im Bestehenden sich verstrickte, über das sie einmal hinauswollte. Vor ihr hat Fourier die rücksichtslose Kritik an Versagung voraus. Wenn für einen, dann gilt für ihn der Vers, den Karl Kraus nach dem Tod von Peter Altenberg schrieb: ‚Ein Narr verließ die Welt, und sie bleibt dumm.‘“ (Adorno 1966: 6)

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1966): Vorwort. In: Fourier, Charles: Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen. Hgg. von Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, S. 5–6.
- Adorno, Theodor W. (1975) [¹1966]: Negative Dialektik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Anon. [Feder, Johann Georg Heinrich / Garve, Christian] (1782): Rez. von I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Riga 1781. In: Zugaben zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen, 1, 3, S. 40–48.
- Benjamin, Walter (1983): Das Passagen-Werk. Zweiter Band. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Breton, André (1969): Ode to Charles Fourier. Transl. by Kenneth White. London: Cape Goliand Press.
- Carové, Friedrich Wilhelm (1838): Charles Fourier (Novbr. 1837.). In: Ders.: Neorama. In drei Theilen. Zweiter Theil: Mittheilungen aus und über Frankreich. Leipzig: Otto Wigand, S. 175–183.
- Engels, Friedrich (1962) [1886]: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke [MEW], Bd. 21. Berlin: Dietz, S. 259–307.
- Fourier, Charles (1966): Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen. Hgg. von Theodor W. Adorno. Übers. von Gertrud von Holzhausen. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Freud, Siegmund (1974) [1930]: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). In: Ders.: Kulturtheoretische Schriften. Frankfurt am Main: S. Fischer, S. 191–270 (= Studienausgabe, Bd. IX. Fragen der Gesellschaft / Ursprünge der Religion).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Red. Eva Modenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp (=Theorie Werkausgabe, Bd. 20).
- Kant, Immanuel (1977a) [¹1781/²1787]: Kritik der reinen Vernunft. In: Ders.: Werke in zwölf Bänden, Band III-IV. Hgg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1977b): Kritik der Urteilkraft. In: Ders.: Werke in zwölf Bänden, Band IX. Hgg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1977c): Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: Ders.: Werke in zwölf Bänden, Band XI. Hgg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 191–251.
- Lenk, Elisabeth (1966): Einleitung zur deutschen Ausgabe der „Theorie der vier Bewegungen“ von Charles Fourier. Hgg. von Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, S. 7–42.
- Marcuse, Herbert (1941): Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. New York: Humanities Press [dt. übersetzt von Alfred Schmidt unter dem Titel: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand].

- Marcuse, Herbert (1980): Das Ende der Utopie. In: Ders.: Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967. Frankfurt am Main: Neue Kritik, S. 9–18.
- Mill, John Stuart (2016): Über Sozialismus. Hgg. von Hubertus Buchstein und Sandra Seubert. Übers. von Sigmund Freud. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Rosefeldt, Tobias (2013): Dinge an sich und der Außenweltskeptizismus. Über ein Missverständnis der frühen Kant-Rezeption. In: Emundts, Dina (Hrsg.): Self, World, and Art. Metaphysical Topics in Kant and Hegel. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 221–260.
- Rose, Gillian (1981): Hegel Contra Sociology. London und New York: Verso.

Open Access © 2024 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CCBY 4.0).

Typus und Idealtypus in Max Webers Soziologie

Gerhard Wagner¹

Einleitung

In der Vorbemerkung zu seiner 1921 posthum publizierten Programmschrift „Soziologische Grundbegriffe“ bekundete Max Weber sein „Bedürfnis nach größtmöglicher Begriffsschärfe“ (Weber 1976: 1). Doch schon mit seiner ersten Definition – nämlich des Begriffs „Soziologie“ – wurde er diesem Anspruch nicht gerecht. Denn wie er selbst zu verstehen gab, ist auch die Geschichtswissenschaft „eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will“ (Weber 1976: 1).

Für Weber ist die Geschichtswissenschaft mit „*individuelle[n]*, *kulturwichtige[n]*“ Handlungen befasst (Weber 1976: 9). Daher kann sie definiert werden als eine Wissenschaft, welche individuelles, kulturwichtiges soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will. Die Soziologie hingegen ist mit „*typische[n]*“ Handlungen befasst (Weber 1976: 5). Daher kann sie definiert werden als eine Wissenschaft, welche typisches soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will.

Doch selbst wenn Weber die Soziologie in diesem Sinne definiert hätte, wäre seine Definition immer noch nicht evident gewesen. Denn was meinte er mit „typisch“? Die Beantwortung dieser Frage ist für ein Verständnis seiner „Soziologische[n] Grundbegriffe[n]“ essentiell, denn er charakterisierte die Soziologie auch noch als eine Wissenschaft, die „*Typen-Begriffe*“ bildet und „*generelle* Regeln des Geschehens“ sucht (Weber 1976: 9).

Eine Definition des Begriffs „Typus“ sucht man in seiner Programmschrift jedoch vergebens und seinen Hinweis, einen Typus nicht als „*Durchschnitts-Typus*“, sondern als „*Idealtypus*“ zu verstehen (Weber 1976: 10), hat er nicht ausgearbeitet. Dass die Soziologie, so meinte er, „den *Durchschnitts-Typus* von der Art der empirisch-statistischen Typen verwendet: – ein Gebilde, welches der methodischen Erläuterung nicht besonders bedarf, versteht sich von selbst. Aber wenn sie von ‚*typischen*‘ Fällen spricht, meint sie im Zweifel stets den *Idealtypus*“ (Weber 1976: 10). Was das heißen soll, hat Weber nicht nachvollziehbar erläutert und sein Verweis auf seinen 1904 publizierten Aufsatz „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ ist wenig hilfreich, weil er auch dort seiner Forderung nach „*scharfe[n] Begriffe[n]*“ nicht nachgekommen war (Weber 1982: 146, 208–209, 212). Nicht ohne Grund wird seit über 100 Jahren gerätselt, was Weber mit dem Begriff „*Idealtypus*“ eigentlich meinte (vgl. Wagner 2022 b).

Dieses fortwährende Rätseln ist freilich auch darauf zurückzuführen, dass man die Geschichte der Begriffe „Typus“ und „Idealtypus“ nicht gründlich genug zur Kenntnis genommen hat. Das vorliegende Papier möchte einen Beitrag zur Schließung dieser Forschungslücke leisten, um Webers Vorstellung von Soziologie als einer Wissenschaft, die typisches soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will, besser verstehen zu können.

1 Gerhard Wagner ist Professor für Soziologie mit dem Schwerpunkt Philosophie der Wissenschaft an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Das tatsächliche Mittel und der Typus

Dass Weber in seinen „Soziologische[n] Grundbegriffe[n]“ den Begriff „Typus“ nicht definierte, dürfte seinen Grund darin haben, dass er ihn für sich selbst bereits in seinen in den Jahren 1894 bis 1898 gehaltenen Vorlesungen *Allgemeine („theoretische“) Nationalökonomie* geklärt hatte. Diese Vorlesungen sind zwar nur in Form von Notizen überliefert. Sie lassen aber doch erkennen, was er meinte. Dass er noch in seiner Programmschrift daran festhielt und beim Leser offenbar ein entsprechendes intuitives Verständnis unterstellte, spricht dafür, dass er sich bei seiner Begründung der Soziologie an der Nationalökonomie in ihrer „theoretische[n]“ Variante (Menger 1883: 3, 7) orientierte und das „Gresham’sche Gesetz“, demzufolge schlechtes Geld besseres Geld verdrängt (Weber 2009: 617, 626), als Paradigma für soziologische Gesetze benutzte:

„Die ‚Gesetze‘, als welche man manche Lehrsätze der verstehenden Soziologie zu bezeichnen gewohnt ist, – etwa das Greshamsche ‚Gesetz‘ – sind durch Beobachtung erhärtete typische *Chancen* eines bei Vorliegen gewisser Tatbestände zu *gewärtigenden* Ablaufes von sozialem Handeln, welche aus typischen Motiven und typisch gemeintem Sinn der Handelnden *verständlich* sind“ (Weber 1976: 9).

In seinen Vorlesungen *Allgemeine („theoretische“) Nationalökonomie* hatte Weber den Begriff „Typus“ im Kapitel „Die biologischen und anthropologischen Grundlagen der Gesellschaft“ unter der Überschrift „Begriff des Typus und der typischen Zahl“ bestimmt (Weber 2009: 94–95, 347–362). Dabei folgte er Adolphe Quetelet, dessen Werke *Sur l’homme* (in der deutschen Übersetzung von Victor Adolph Riecke), *Physique sociale, Lettres sur la théorie des probabilités* und *Anthropométrie* er nannte (Weber 2009: 94).

Weber meinte, dass sich für gleichartige Größenverhältnisse und Häufigkeiten wiederkehrender Ereignisse „*Durchschnitte*“ berechnen lassen, aber nicht jeder Durchschnitt sei eine „typische“ Zahl“ (Weber 2009: 348). Für den „*Typencharakter*“ einer Zahl sei vielmehr eine „*Gruppierung* der Einzelfälle“ maßgebend, die mit den „*Curven*“ der „*Wahrscheinlichkeitsrechnung*“ von „Quetelet und Gauß“ abgebildet werden kann, was die Einzelfälle, die dem Durchschnitt nicht entsprechen, als „*Abweichungen*“ von einem „*Typus*“ erscheinen lässt (Weber 2009: 347–349). Weber veranschaulichte diesen Sachverhalt mit Skizzen von Normalverteilungen und betonte, dass ein Typus durch eine „*selbständige* natürliche Ursache“ hervorgebracht wird, während die Abweichungen vom Typus „*zufällige* Abweichungen“ sind, die sich durch „*äußere Einflüsse*“ ergeben (Weber 2009: 347–349).

Weber kannte den ideengeschichtlichen Kontext dieser Vorstellung. Er wusste, dass sie auf einer „Übertragung der Fehlerwahrscheinlichkeitslehre der Astronomie“ basierte (Weber 2009: 347). In der Astronomie war die Beobachtung von Himmelskörpern seit jeher durch Messfehler erschwert worden, die aus kontingenten Randbedingungen folgten. Carl Friedrich Gauß stellte sich diesem Problem und formulierte 1809 eine Fehlertheorie, die auf der Annahme basierte, dass „kleinere Irrthümer häufiger begangen werden als grössere“ (Gauss 1877: 254 [Nr. 174]). Daraus folgerte er, dass die „Wahrscheinlichkeit“, kleinere Fehler zu begehen, höher ist als die, größere Fehler zu begehen (Gauss 1877: 256 [Nr. 175]). Aus einer Anzahl von Messwerten kann man den „am meisten wahrscheinlichen Werth“ durch das „arithmetische Mittel unter allen beobachteten Werthen“ errechnen (Gauss 1877: 259 [Nr. 177]). Dieser Mittelwert kommt dem wahren Wert am nächsten. Die anderen Werte sind Abweichungen, wobei bei entgegengesetzten Werten die Wahrscheinlichkeit gleich hoch ist. Auf Basis dieser Annahmen leitete Gauß eine Funktion der Wahrscheinlichkeitsverteilung

her, deren graphische Darstellung die glockenförmige Kurve der Normalverteilung ergibt (Gauss 1877: 256 [Nr. 175], 260 [Nr. 177]).

Selbst Astronom und mit Gauß persönlich bekannt, übertrug Quetelet dessen Fehlertheorie auf den irdischen Bereich. Dabei differenzierte er zwischen zwei Bedeutungen des arithmetischen Mittels. Entweder kann es „unter der Form einer abstrakten Zahl eine allgemeine Vorstellung von mehreren im wesentlichen verschiedenen, obgleich homogenen Tatsachen“ liefern, z. B. von der Höhe der Gebäude in einer Straße; oder es kann „etwas tatsächlich Bestehendes“ darstellen, z. B. die Höhe eines mehrere Male gemessenen Gebäudes (Quetelet 1914: 520–521). Im ersten Fall sind die Höhenmessungen „durch keinerlei Gesetz der Kontinuität untereinander verbunden“, wohingegen sie im zweiten Fall, „obgleich fehlerhaft, sich von beiden Seiten um das Mittel so regelmäßig gruppieren, daß man ihre Werte im voraus angeben könnte, wenn man die Grenzen, in welchen sie sich bewegen, wüßte“ (Quetelet 1914: 521). John F. W. Herschel bezeichnete in seiner Darstellung von Quetelets Theorie die erste Zahl als „Durchschnitt“, die zweite als eine „natürliche und kenntliche Zentralgröße, dergestalt, daß alle Größen, die davon abweichen, als Abweichungen von einer normalen Größe betrachtet werden müssen“ (Herschel 1914: 43).

Quetelet diskutierte dieses „tatsächliche Mittel“ (Quetelet 1914: 522) am Beispiel des „Turmes von Notre-Dame“, der „Statue des Gladiators“ sowie einer „lebenden Person“ (Quetelet 1914: 522–528), bevor er einen Schritt weiterging und am Beispiel mehrerer Menschen den Begriff „Typus“ ins Spiel brachte:

„Man kann [...] eine bestimmte Anzahl von verschiedenen Menschen messen, deren mittleres Maß man nehmen würde. Zu den Irrtümern, die man beim Messen begehen könnte, kämen dann noch die von der Ungleichheit der Modelle herrührenden Unterschiede. Nimmt man aber an, daß diese Ungleichheit nur zufällig sei und nur von einer größeren oder geringeren Entwicklung herrühre, so würden sich die gefundenen Werte symmetrisch um den mittleren Typus gruppieren, jedoch in weiteren Grenzen, weil sie dann von zwei Ursachen zugleich abhängen würden, nämlich von der Ungenauigkeit der Messungen und der zufälligen Ungleichheit der gemessenen Modelle“ (Quetelet 1914: 529).

Quetelet argumentierte hier einmal mehr als Astronom, indem er davon ausging, dass die Entwicklung eines Menschen in Analogie zur Bewegung eines Himmelskörpers nicht nur durch „natürliche“ Einflüsse bestimmt wird, sondern auch durch „zufällige (perturbierende) Einflüsse“ (Quetelet 1838: 14). So kann die durch Gravitation bestimmte Umlaufbahn eines Himmelskörpers um einen zweiten Himmelskörper durch den Einfluss der Gravitation eines dritten Himmelskörpers oder durch inhomogene Masseverteilungen gestört werden. Analog kann die durch biologische, soziale und kulturelle Faktoren bestimmte Entwicklung eines Menschen durch den „*perturbierenden Einfluss*“ gestört werden, den die Menschen selbst auf diese Faktoren ausüben, was sie zu Quellen „*sekuläre[r] Störungen*“ macht (Quetelet 1838: 12–13). Die Analogie zur Astronomie ist damit noch nicht ausgereizt. Denn ebenso wie man die bei der Messung der Bewegung von Himmelskörpern entstehenden Fehler, die sich ja auch auf den Einfluss zufälliger Störfaktoren zurückführen lassen, in größere und kleinere Fehler einteilen kann, kann man mit Hinweis auf zufällige Störfaktoren von einer größeren oder geringeren Entwicklung der gemessenen Menschen sprechen.

„In der Tat kann man sich bei einem Volke einen für dessen Wuchs typischen Menschen vorstellen, in Rücksicht auf welchen die anderen Menschen derselben Nation mehr oder weniger große Abweichungen darbieten. Die Zahlen, die man erhalten würde, wenn man diese letzteren mißt, würden sich um das Mittelmaß in derselben Weise gruppieren wie jene, die man erhielte, wenn derselbe typische Mensch viele Male mit mehr oder weniger groben Mitteln gemessen worden wäre“ (Quetelet 1921: 33).

Das bekannteste Beispiel, mit dem Quetelet diese Vorstellung belegte, war seine Vermessung der Brustumfänge von 5738 schottischen Soldaten, deren tatsächliches Mittel sich zwischen den Grenzen von 33 Zoll und 48 Zoll als 40 Zoll herausstellte. Jeder der 1079 Soldaten mit einem Brustumfang von 40 Zoll stellte für ihn ein „typische[s] Individuum“ dar (Quetelet 1921: 52). Die anderen waren Abweichungen. Zu dieser Aussage fühlte er sich trotz der kleinen Zahl gemessener Soldaten berechtigt, denn die Erfahrung hatte ihn gelehrt: „*Die Proportionen des Menschen welchen Alters immer sind dermaßen bestimmte, daß es genügt, eine kleine Zahl wohlgebildeter Individuen zu messen, um durch das Mittel deren Typus festzustellen*“ (Quetelet 1921: 29).

Was soll „Typus“ heißen?

Nun hat Vincent John gezeigt, dass Quetelet den Typus-Begriff von Johann Wolfgang Goethe übernommen hat, bei dem er im Sommer 1829 eine Woche lang zu Gast war: „Die in dem ausgezeichneten Probabilitätsmathematiker lebhafteste Vorstellung des ‚Mittelwertes‘ mußte sich ganz psychologisch mit der aus Goethe’s Gesprächen und Schriften geläufigen Typus-idee verschmelzen“ (John 1898: 325; vgl. auch Collard 1934). Der Typus-Begriff findet sich in Goethes Studien zur Morphologie von 1817, die der Suche nach einem „Urtier“ galten:

„Ich hatte mich [...] ganz der Knochenlehre gewidmet; denn im Gerippe wird uns ja der entschiedne Charakter jeder Gestalt sicher und für ewige Zeiten aufbewahrt. [...] Hiebei fühlte ich bald die Notwendigkeit einen Typus aufzustellen, an welchem alle Säugetiere nach Übereinstimmung und Verschiedenheit zu prüfen wären, und wie ich früher die Urpflanze aufgesucht, so trachtete ich nunmehr das Urtier zu finden, das heißt denn doch zuletzt: den Begriff, die Idee des Tiers“ (Goethe 2006: 19).

Der Begriff „Typus“ wurde in der griechischen Antike in einem handwerklichen Kontext geprägt, um ein Modell oder Muster zu bezeichnen, das man nachbildet (Toepfer 2011: 537; vgl. zur Begriffsgeschichte auch Schlenstedt/George 2005). Noch bei Quetelet taucht dieser Kontext in der Statue des Gladiators auf, von der man 1000 Kopien herstellte (Quetelet 1914: 528). Herausgelöst aus diesem Kontext bezeichnete der Typus-Begriff „eine verschiedenen Gegenständen gemeinsame Grundform oder Gestalt“ (Toepfer 2011: 537). Eine solche Grundform oder Gestalt wollte Goethe für die Säugetiere finden, und zwar durch Anschauung „[ä]ltere[r] und neuere[r] Überbleibsel“ von Gerippen (Goethe 2006: 19). Dabei hoffte er, dass sich in dieser Anschauung die im Typus zu fixierende Idee des Tieres zu erkennen gibt:

„Die Erfahrung muß uns vorerst die Teile lehren, die allen Tieren gemein sind, und worin diese Teile verschieden sind. Die Idee muß über dem Ganzen walten und auf eine genetische Weise das allgemeine Bild abziehen. Ist ein solcher Typus auch nur zum Versuch aufgestellt, so können wir die bisher gebräuchlichen Vergleichungsarten zur Prüfung desselben sehr wohl benutzen“ (Goethe 2006: 122).

Goethe spekulierte also auf etwas, das Immanuel Kant 1790 in seiner *Kritik der Urteilskraft* im Kapitel „Vom Ideale der Schönheit“ als „Einbildungskraft“ bezeichnet hatte (Kant 2017: 152 [§ 17]). Tatsächlich hat Kant, worauf Wolfgang Schäffner hingewiesen hat (Schäffner 1999: 70), auch schon am Beispiel von „tausend erwachsene[n] Mannspersonen“ die Brücke zwischen der Morphologie Goethes und der Statistik Quetelets geschlagen (Kant 2017: 152 [§ 17]).

Für Kant erfasst die „Einbildungskraft“ auf eine uns gänzlich unbegreifliche Art „das Bild und die Gestalt des Gegenstandes *aus* einer unaussprechlichen Zahl von Gegenständen verschiedener Arten, oder auch einer und derselben Art“ (ebd.). Das gilt auch für diese Mannspersonen. Es ist, als ob man eine „große Zahl der Bilder“ dieser Männer, vielleicht sogar alle tausend, „auf einander fallen“ lässt und „in dem Raum, wo die meisten sich vereinigen, und innerhalb dem Umriss, wo der Platz mit der am stärksten aufgetragenen Farbe illuminiert ist, da wird die *mittlere Größe* kenntlich, die sowohl der Höhe als Breite nach von den äußersten Grenzen der größten und kleinsten Staturen gleich weit entfernt ist; und dies ist die Statur für einen schönen Mann“ (ebd.).

Kant zufolge ist dafür nicht unbedingt „Einbildungskraft“ vonnöten. Dasselbe Ergebnis kann man auch „mechanisch heraus bekommen, wenn man alle tausend Maße, ihre Höhen unter sich *und* Breiten (und Dicken) für sich zusammen addierte, und die Summe durch tausend dividierte. Allein die Einbildungskraft tut eben dieses durch einen dynamischen Effekt, der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des innern Sinnes entspringt“ (ebd.).

Mit Hilfe solcher Einbildungskraft wollte Goethe den „Urtier“ genannten Typus des Tieres „aufstellen“, während Quetelet ebendasselbe mechanisch durch Vermessung dieser Gerippe hätte herausbekommen können. Umgekehrt hätte Goethe versuchen können, den Typus des schottischen Soldaten durch Anschauung ihrer Körper aufzustellen. Zwei verschiedene Methoden führen zum gleichen Ziel, nämlich zum Typus als dem tatsächlichen Mittel.

Auf dieser Basis können wir nun Webers Vorstellung von Soziologie als einer Wissenschaft, die „*Typen*-Begriffe“ bildet (Weber 1976: 9), besser verstehen.

Was ist ein Typen-Begriff?

Weber charakterisierte die Soziologie als eine Wissenschaft, die „*Typen*-Begriffe“ bildet (Weber 1976: 9). Um die Frage zu beantworten, was ein Typen-Begriff ist, können wir der 1926 publizierten Studie *Die natürliche Ordnung der Wissenschaften* von Paul Oppenheim folgen, der sich, wie schon ihr Untertitel *Grundgesetze der vergleichenden Wissenschaftslehre* zeigt, an Weber orientierte, dessen „Wissenschaftslehre“ sich im Übrigen mit Hilfe von Oppenheim entschlüsseln lässt (Wagner 2022a).

Für Oppenheim ist ein Begriff eine „Zusammenfassung von kommensurablen Vorstellungen“; ein Begriff wird gebildet, wenn „eine Mehrzahl von Vorstellungen mit Hinblick auf das Übereinstimmende zusammengefaßt wird, während dasjenige, was sie unterscheidet, hinwegfällt“ (Oppenheim 1926: 19–20). Weil sich Vorstellungen auf Gegenstände mit ihren Eigenschaften beziehen, bezeichnet ein Begriff also das, worin sich bestimmte Gegenstände hinsichtlich bestimmter Eigenschaften gleichen. Oppenheim vergleicht das mit Galtons „composite“-Fotografie:

„Galton hat [...] Bilder verschiedener Engländer übereinander photographiert, um damit das Bild eines Durchschnittsengländers zu bekommen. In unserem Vergleich entspricht die [...] Einzel-Vorstellung dem Bilde des einzelnen Engländers, – der Begriff [entspricht] dem Gesamtbilde, welches wir erhalten, wenn wir die übereinander photographierten Einzelbildnisse anschauen“ (Oppenheim 1926: 20).

Tatsächlich hat sich auch Francis Galton – im Anschluss an Quetelet – an der Gaußschen Normalverteilung orientiert (Galton 1878: 97; 1879: 162–163). Auch er stellte sich den Mittelwert als eine natürliche Größe vor, die er „type“ nannte, und er stellte sich alle anderen Werte als Abweichungen von diesem Standard vor. Die „composite“-Fotografie macht diesen Typus sichtbar, weil sie die Eigenschaften zeigt, welche die meisten der fotografierten Objekte haben, und weil sie die übrigen Eigenschaften ausblendet. Damit setzt sie das technisch um, was Kant als Gedankenspiel zur Erläuterung der Einbildungskraft anführte, nämlich dass man eine „große Zahl der Bilder“ jener tausend Mannspersonen „auf einander fallen“ lässt, sodass „in dem Raum, wo die meisten sich vereinigen, und innerhalb dem Umriss, wo der Platz mit der am stärksten aufgetragenen Farbe illuminiert ist, [...] die *mittlere Größe* kenntlich [wird], die sowohl der Höhe als Breite nach von den äußersten Grenzen der größten und kleinsten Staturen gleich weit entfernt ist; und dies ist die Statur für einen schönen Mann“ (Kant 2017: 152 [§ 17]).

Es ist also kein Zufall, dass Oppenheim vom „Bild des typischen Engländers“ spricht, in dem „die Individualität jedes einzelnen Engländers verschwunden ist“ (Oppenheim 1926: 21). Für ihn bringen Begriffe den Typus bestimmter Gegenstände zum Ausdruck und in eben dieser Hinsicht sind sie Typen-Begriffe.

Dieser Ansicht war offenbar auch Weber. Davon zeugt die Logik seiner Begriffsbildung, die triadisch aufgebaut ist. So kann z. B. soziales Handeln „traditional“, „emotional“ oder „rational“ (zweck- oder wertrational) bestimmt sein (Weber 1976: 12). Jede dieser drei Bestimmungen kann man als einen Typus im Sinne eines tatsächlichen Mittels begreifen, von dem die anderen beiden die Abweichungen nach der einen und der anderen Seite der Glockenkurve hin darstellen. Dasselbe gilt für die Bestimmung der drei Regelmäßigkeiten „Sitte“, „Mode“ und „Interessenlage“, die den drei Handlungstypen entsprechen (Weber 1976: 15). Nimmt man die Ordnungsbegriffe „Konvention“ und „Recht“ hinzu (Weber 1976: 17), ändert das nichts an der triadischen Struktur. Als verbindliche Mitbestimmungsgründe bilden die Konvention und das Recht den Typus, von dem nach der einen Seite hin die rationale Interessenlage abweicht und nach der anderen Seite hin die emotional-affektive Mode und die traditionale Sitte, die Weber ja beide unter dem Begriff „Brauch“ subsumiert (Weber 1976: 15).

Und das wiederum kann man variieren: Ein Beispiel ist der Begriff Konvention als Typus. Der typische schottische Soldat hat einen Brustumfang von 40 Zoll. Es gibt Soldaten mit kleinerem (bis zu 33 Zoll) und Soldaten mit größerem (bis zu 48 Zoll) Brustumfang. Die typische Konvention hat einen Verbindlichkeitsgrad, den man als „Soll-Erwartung“ charakterisieren kann (Dahrendorf 1974: 40). Es gibt Konventionen, die weniger verbindlich sind und sich dem Brauch oder der Interessenlage als bloßen „Kann-Erwartung[en]“ annähern, und es gibt Konventionen, die verbindlicher sind und sich dem Recht als in jedem Fall zu befolgender „Muss-Erwartung“ annähern (Dahrendorf 1974: 40). So wie sich Vorstellungen auf Körper von Soldaten richten können, können sie sich auf Körperbewegungen richten, die man als Handlungen bezeichnet und als an Erwartungen orientiert begreift. Wenn man z. B. Menschen in großer Robe in die Oper gehen sieht, dann sieht man, dass sie sich *comme il faut* – wie es sein sollte – gekleidet haben.

Ein anderes Beispiel, das unmittelbar einleuchtet, sind die drei Herrschaftstypen (Weber 1982: 475, 478, 481). Die „legale Herrschaft“ als Typus macht einerseits die traditionale zur Abweichung und andererseits die charismatische. Ebenso macht die „traditionale Herrschaft“ als Typus einerseits die legale zur Abweichung und andererseits die charismatische.

Schließlich macht die „charismatische Herrschaft“ als Typus einerseits die legale zur Abweichung und andererseits die traditionale.

Und was soll nun „Idealtypus“ heißen?

Der Begriff „Ideal“ geht auf die Säkularisierung der metaphysischen Ideenlehre der Antike in der Ästhetik der Renaissance zurück (Wagner 2022b: 6–7; 2022c: 29). Wie Erwin Panofsky in seiner Studie *IDEA* gezeigt hat, war in der Renaissance die Idee des Schönen kein übernatürliches a priori mehr, das im Geist des Künstlers wohnt, sondern wurde von ihm selbst a posteriori hervorgebracht, und zwar durch ein „inneres Zusammenschauen der Einzelfälle“ einer bestimmten Art, aus denen er eine „Auswahl des Schönsten“ traf (Panofsky 1982: 35). Damit verbunden ist die Vorstellung, dass die vom Künstler in seiner Anschauung gewonnene Idee „die eigentlichen Absichten der ‚gesetzmäßig schaffenden‘ Natur offenbare“, dass also Geist und Natur nicht feindlich gegenüberstehen, sondern dass die Idee der Erfahrung „notwendig entspreche“ (Panofsky 1982: 35). Damit wurde „die Welt der Ideen mit einer Welt gesteigerter Wirklichkeiten identifiziert“ und der „Begriff der Idee zu dem des ‚Ideals‘“ umgeformt:

„Damit ist die Idee ihres metaphysischen Adels entkleidet, aber eben dadurch mit der Natur in eine schöne, gleichsam selbstverständliche Übereinstimmung gebracht: vom menschlichen Geiste erzeugt, aber zugleich – sehr weit entfernt von Subjektivität und Willkürlichkeit – die in den Dingen vorgebildete Gesetzmäßigkeit zum Ausdruck bringend [...] auf dem Wege intuitiver Synthesis“ (Panofsky 1982: 36).

Offensichtlich entspricht die Einbildungskraft, von der Kant hinsichtlich der „Statur für einen schönen Mann“ (Kant 2017: 152 [§ 17]) sprach und auf die Goethe bei seiner Typenbildung setzte, dieser intuitiven Synthesis bei der Erzeugung des Ideals des Schönen.

Wie Ernst Gombrich in seiner Studie *Ideal und Typus in der italienischen Renaissance* gezeigt hat, brachte man in der Renaissance diese Vorstellungen in einen Zusammenhang. Die Künstler arbeiteten mit „Schönheitstypen“, z.B. mit einem bestimmten „weibliche[n] Typus“, wobei es den Begabtesten gelang, den „Typus“ zu einem „Ideal hinreißender Schönheit“ zu „verklären“ (Gombrich 1983: 15–17). Damit kann freilich nichts gemeint sein, das über den Typus hinausgeht, denn sonst würde das Ideal ja nicht mehr die in den Dingen vorgebildete Gesetzmäßigkeit zum Ausdruck bringen. Die Verklärung muss sich in der bestmöglichen Ausblendung aller durch zufällige Störungen verursachten Abweichungen vom Typus erschöpfen.

Das belegen Äußerungen des Physiologen und Physikers Hermann von Helmholtz, der in den Jahren 1871 bis 1873 in seinen Vorträgen „Optisches über Malerei“ seine wahrnehmungsphysiologischen Forschungsergebnisse auf die Kunst übertrug und meinte, dass Künstler keine „getreue Copie roher Natur“ herstellen, sondern ihren Gegenstand „in voller und ungestörter Entwicklung“ zur Anschauung bringen, indem sie „Störendes, Zerstreutes, Verletzendes“ ausblenden, mithin vom „wildem Gestrüpp des Zufalls“ abstrahieren, um durch diese „Idealisierung“ zu einem „idealen Typus“ zu gelangen, der nicht nur ein „wunderbare[s] Wohlgefallen“ erzeuge, sondern auch eine „bisher verborgene Gesetzmäßigkeit“ enthülle (Helmholtz 1903: 97–98, 134–135; vgl. Wagner 2022b: 7–14; 2022c: 29–30).

Tatsächlich war über den Klassizismus vermittelt der Begriff des „idealen Typus“ ins 19. Jahrhundert gelangt, in dem ihn lange vor Weber namhafte Wissenschaftler und Künstler verwendeten (Wagner 2018: 25; 2022c: 29–31). Und ebenso wie bei Weber wurde er als Synonym für den Begriff „Typus“ benutzt, etwa von Galton, der ihn auch in morphologischer Hinsicht einsetzte (Galton 1878: 97; 1879: 162–163; Galton et al. 1901: 1).

Was hat es nun auf sich, wenn Weber von „Idealtypus“ und „*reine*[m] Typus“ spricht (Weber 1976: 4)? Dann kann er eigentlich nichts anderes meinen als einen von möglichst allen Störungen gereinigten Typus, den es seines Erachtens in der Wirklichkeit kaum gibt. Deshalb spricht er von „Konstruktionen“ (Weber 1976: 4), die er früher auch als „Gedankenbild[er]“ bezeichnete (Weber 1982: 190–191). Wie in der Kunst der Renaissance, in der man einen Schönheitstypus zu einem „Ideal hinreißender Schönheit“ (Gombrich 1983: 17) verklärte, wird hier ein Handlungstypus zu einem Ideal evidenten Handelns verklärt. Dafür eignet sich das rationale Handeln am besten:

„Solche idealtypischen Konstruktionen [...] stellen dar, wie ein bestimmt geartetes, menschliches Handeln ablaufen würde, wenn es streng zweckrational, durch Irrtum und Affekte ungestört, und wenn es ferner ganz eindeutig nur an einem Zweck (Wirtschaft) orientiert wäre. Das reale Handeln verläuft nur in seltenen Fällen (Börse) und auch dann nur annäherungsweise so, wie im Idealtypus konstruiert“ (Weber 1976: 4).

Tatsächlich ist es aber für die Börse „typisch“, dass das reale Handeln so abläuft, denn in den allermeisten Fällen wird an der Börse zweckrational gehandelt. Deswegen kann Weber diesen „Typus“ zum „Idealtypus“ zweckrationalen, durch keinerlei Affekte und/oder Gewohnheiten gestörten Handelns verklären, während außerhalb der Börse das reale Handeln durch allerlei Störungen als Abweichung von diesem Ideal vorkommt.

Weber hat das für zweckrationales Handeln hinsichtlich der Seite der Emotionen bzw. Affekte selbst so formuliert, wenn auch in der von ihm gewohnten unscharfen Manier:

„Für die *typen*bildende wissenschaftliche Betrachtung werden nun alle irrationalen, affektiv bedingten, Sinnzusammenhänge des Sichverhaltens, die das Handeln beeinflussen, am übersehbarsten als ‚Ablenkungen‘ von einem konstruierten rein zweckrationalen Verlauf desselben erforscht und dargestellt. Z. B. wird bei einer Erklärung einer ‚Börsenpanik‘ zweckmäßigerweise zunächst festgestellt: wie *ohne* Beeinflussung durch irrationale Affekte das Handeln abgelaufen wäre, und dann werden jene irrationalen Komponenten als ‚Störungen‘ eingetragen. [...] Die Konstruktion eines streng zweckrationalen Handelns also dient [...] der Soziologie [...] als *Typus* (‚Idealtypus‘), um das reale, durch Irrationalitäten aller Art (Affekte, Irrtümer) beeinflusste Handeln als ‚Abweichung‘ von dem bei rein rationalem Verhalten zu gewärtigenden Verläufe zu verstehen“ (Weber 1976: 2–3).

Wie Goethe, dem es um „Vergleichungen“ der real existierenden Säugetiere mit dem Urtier genannten Typus ging (Goethe 2006: 122), möchte Weber real existierendes Handeln mit dem Typus rationalen Handelns vergleichen, um die durch allerlei Affekte und/oder Gewohnheiten verursachten Abweichungen *als solche* zu verstehen. Tatsächlich ist Weber eher auf der Seite von Goethe und Kant als auf der von Quetelet. Seine Konstruktion von Idealtypen setzt nicht auf mechanische „Vermessung“, sondern auf „Einbildungskraft“; sie findet sich also eher auf Seiten der Ästhetik als auf Seiten der Statistik, was auch erklärt, warum Weber wiederholt metaphorisch von der „*Zeichnung*“ von „Gedankenbild[ern]“ oder „*Idealbild*[ern]“ spricht (Weber 1982: 190–194).

Fazit

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Webers Begriffe „Typus“ und „Idealtypus“ auf Konzepten basieren, die Quetelet und Goethe ausgearbeitet hatten und die anschließbar waren an die Ästhetik der Renaissance und des Klassizismus, die im 19. Jahrhundert von namhaften Wissenschaftlern und Künstlern rezipiert wurde. Der durch Vermessung oder Einbildungskraft erkannte Typus ist das tatsächliche Mittel, das eine gesetzliche Entwicklung zum Ausdruck bringt, die durch zufällige, Abweichungen hervorbringende Faktoren gestört werden kann; der Idealtypus ist ein von möglichst allen zufälligen Störungen gereinigter und insofern verklärter Typus.

Wie sich mit Bezug auf Oppenheims Analogie zwischen Begriffsbildung und der an Quetelet orientierten „composite“-Fotografie Galtons zeigen lässt, ist ein Begriff dann ein Typen-Begriff, wenn er den Typus eines bestimmten Dings oder Vorgangs zum Ausdruck bringt. Weber kam in seinen „Soziologische[n] Grundbegriffe[n]“ seiner Forderung, die Soziologie bilde Typen-Begriffe, nach. Die Struktur seiner zentralen „Grundbegriffe“ entspricht der Logik von Typus und Abweichung.

Wenn Weber die Soziologie als eine Wissenschaft definiert, die nicht nur „Typen-Begriffe“ bildet, sondern auch „generelle Regeln des Geschehens“ sucht (Weber 1976: 9), dann ist das völlig kompatibel mit dieser Logik von Typus und Abweichung. Denn Weber konzipierte ein soziologisches Gesetz als eine „typische Chance“ eines „bei Vorliegen gewisser Tatbestände zu *gewärtigenden* Ablaufes von sozialem Handeln“, die „aus typischen Motiven und typisch gemeintem Sinn der Handelnden *verständlich*“ ist (Weber 1976: 9). Die Affinität dieser Konzeption zu dem Konzept von „Typizität“, das aktuell in der Philosophie der Physik diskutiert wird, ist an anderer Stelle bereits erläutert worden (Wagner 2022d).

Literatur

- Collard, Auguste (1934): Goethe et Quetelet. Leurs relations de 1829 à 1832. In: Isis 20, 2, S. 426–435.
- Dahrendorf, Ralf (1974): Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Galton, Francis (1878): Composite portraits. In: Nature 18, S. 97–100.
- Galton, Francis (1879): Generic images. In: Proceedings of the Royal Institutions 9, S. 161–170.
- Galton, Francis/Pearson, Karl/Weldon, Walter (1901): Editorial. In: Biometrika 1, 1, S. 1–6.
- Gauss, Carl Friedrich (1877 [1809]): Theorie der Bewegung der Himmelskörper, welche in Kegelschnitten die Sonne umlaufen. Gotha: Friedrich Andreas Perthes.
- Goethe, Johann Wolfgang (2006): Zur Morphologie. Erster Band. In: Goethe, Johann Wolfgang: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe. Bd. 12: Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie. München: btb, S. 9–272.
- Gombrich, Ernst (1983): Ideal und Typus in der italienischen Renaissancemalerei. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Helmholtz, Hermann von (1903): Optisches über Malerei. Umarbeitung von Vorträgen, gehalten zu Berlin, Düsseldorf und Köln a. Rh. 1871 bis 1873. In: Helmholtz, Hermann von: Vorträge und Reden. Bd. 2. 5. Aufl. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, S. 93–135.
- Herschel, John F. W. (1914 [1850]): Einführung. Über die Lehre von den Wahrscheinlichkeiten und ihre Anwendungen auf die physikalischen und sozialen Wissenschaften. In: Quetelet, Adolphe: Soziale

- Physik oder Abhandlung über die Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen. Bd. 1. Jena: Gustav Fischer, S. 6–100.
- John, Vincent (1898): Quetelet bei Goethe. In: Paasche, Hermann (Hrsg.): Festgabe für Johannes Conrad. Jena: Gustav Fischer, S. 311–334.
- Kant, Immanuel (2017): Kritik der Urteilskraft. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. 9. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw).
- Menger, Carl (1883): Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der Politischen Oekonomie insbesondere. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Oppenheim, Paul (1926): Die natürliche Ordnung der Wissenschaften. Grundgesetze der vergleichenden Wissenschaftslehre. Jena: Gustav Fischer.
- Panofsky, Erwin (1982 [1924]): IDEA. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie. Berlin: Volker Spiess.
- Quetelet, Adolphe (1838): Ueber den Menschen und die Entwicklung seiner Fähigkeiten oder Versuch einer Physik der Gesellschaft. Stuttgart: E. Schweizerbart.
- Quetelet, Adolphe (1914): Soziale Physik oder Abhandlung über die Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen. Bd. 1. Jena: Gustav Fischer.
- Quetelet, Adolphe (1921): Soziale Physik oder Abhandlung über die Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen. Bd. 2. Jena: Gustav Fischer.
- Schäffner, Wolfgang (1999): Literatur der großen Zahlen. Goethe, Quetelet und die Folgen. In: Goebel, Eckart/Klein Wolfgang (Hrsg.): Literaturforschung heute. Berlin: Akademie Verlag, S. 67–75.
- Schlenstedt, Dieter/George, Marion (2005): Typisch/Typ(us). In: Barck, Karlheinz et al. (Hrsg.): Ästhetische Grundbegriffe. Bd. 7. Stuttgart: J. B. Metzler, S. 191–246.
- Toepfer, Georg (2011): Typus. In: Toepfer, Georg: Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe. Bd. 3. Stuttgart: J. B. Metzler, S. 537–565.
- Wagner, Gerhard (2018): Einleitung. In: Weber, Max: Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Max Weber-Gesamtausgabe, Bd. I/7. Hrsg. v. Gerhard Wagner. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 1–30.
- Wagner, Gerhard (2022a): Max Webers Wissenschaftslehre. Ein Perspektivenwechsel nach 100 Jahren. In: Methodus 11, 1, S. 46–56.
- Wagner, Gerhard [mit Härpfer, Claudius] (2022b): Was heißt „Idealtypus“?. In: Wagner, Gerhard (Hrsg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre Max Webers. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 1–17.
- Wagner, Gerhard (2022c): Der lange Schatten des Syllogismus. In: Wagner, Gerhard (Hrsg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre Max Webers. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 19–43.
- Wagner, Gerhard (2022d): Typizität und minutis rectis-Gesetze. In: Wagner, Gerhard (Hrsg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre Max Webers. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 79–92.
- Weber, Max (1976): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Hrsg. v. Johannes Winckelmann. 5. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max (1982): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. v. Johannes Winckelmann. 5. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max (2009): Allgemeine („theoretische“) Nationalökonomie. Vorlesungen 1894–1898. Max Weber-Gesamtausgabe. Bd. III/1. Hrsg. von Wolfgang J. Mommsen. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Conference, „Digital Communities – Social proximity from a spatial distance“,
18th and 19th July 2024, Kiel University

Daniel Schneiß, Fynn Schröder, Katharina Wanka¹

Ferdinand Tönnies was one of the most prominent figures in the early days of sociology and his 1887 book „*Gemeinschaft und Gesellschaft*“ remains one of its central classics. His two concepts, community and society, have developed into some of the most influential and productive sociological concepts and have become an integral part of the field’s terminology. The conference *Digital Communities – Social Proximity from a Spatial Distance*² revisited Tönnies’ idea of community and brought it into current debates about the digital age. Although the concept of digital community is widely used in practical contexts (e. g., building and managing digital communities), it is less prominent in the academic field. The aim of this conference was to address this gap through conceptual, empirical and methodological work. Thereby, the work of Tönnies provides a helpful starting point and foundational source of inspiration for new directions of thought.

In a short introductory speech, Robert Seyfert of Kiel University, the main organizer of the conference, presented the idea of the conference. The conference aimed to address the asymmetrical use of Tönnies’ productive pair of terms in sociological history: community and society in the context of digital transformation. Until now, sociological studies focused largely on the conceptualization and analysis of digital society (Baecker 2018; Nassehi 2019). However, the concept of the digital community is treated marginally in sociological discourse. To achieve this goal, the conference was organized into four panels with three main foci:

First, an analysis of digital communities as a new *form of social coexistence* – working with and beyond Tönnies. Here, the concept of a genuinely *digital* community is to be linked to the characteristics of *the* digital. Digital or virtual communities are characterized by new forms of social relationships, relationships without physical co-presence, but by social presence in the digital space. Second, digital communities might be shaped by new and different forms of *affective and cultural belonging*. Without spaces of physical co-presence, it remains an open question how participation and belonging might be shaped to constitute these communities. In addition, digital infrastructures develop new classifications and forms of social order that differ from analogous spaces. These changing interactions, interconnections and communications produce novel forms of affective identification. Third, digital communities need to be discussed in terms of *digital commons and community capitalism*. Commons are central to the emancipatory potential of digital communities. The concept aims at self-

1 Daniel Schneiß is doctoral student and research associate at Kiel University in the research project „Governing of Algorithms“ based at the Center for Sociological Theory. Fynn Schröder and Katharina Wanka are both research assistants at the center, while Katharina was also the main administrative organizer of the conference.

2 The conference was organized by the Institute of Social Sciences, Kiel University, Section of Sociological Theory in cooperation with the Ferdinand-Tönnies Society (FTG) and the German Sociological Association (DGS) and was supported by the initiative „Frauen aufs Podium“.

organized forms of social life, thus providing opportunities to explore the scalability of digital communities. As a bottom-up process, digital commons underline the structures of digital communities, and thus go beyond the limits of the traditional community concept. These communities can also be analyzed in their instrumentalization through, for instance, present forms of community capitalism.

In sum, the conference intended to discuss the potentials and limits of the concept of digital communities using Ferdinand Tönnies' work, but also going beyond it. In doing so, it brought together research on digital communities in many different fields: communication and (social) media studies, sociology of work and culture, philosophy.

Dieter Haselbach's presentation on *The concept of community: Ferdinand Tönnies' approach* aimed at providing a historical overview of the contextual background of Tönnies' legacy: 'Bringing you into a time where the term digital was not used at all, maybe by mathematicians'. The initial scientific situation of emerging sociology in the 19th century was dominated by natural sciences and a historical situation of European exploration and colonization of foreign societies. Tönnies' interest in the study of community as a form of social life stems from a renaissance of romanticism, which was crucial in his conceptualization of communal life. Inspired by the contract theory of Thomas Hobbes and its state of nature concept, Tönnies claimed that a social contract can only come about when preceded by relations of trust, thus community. Therefore, the concept of community by Tönnies refers to trust relationships between individuals. At this point, Haselbach emphasized that for Tönnies every current society is a mixture of community and society; forms of trust and contract. Community refers to traditional relations, often to be found in villages and small town life. It is associated with familial relationships and friendships that might also include forms of violence. Society, in contrast, refers to relationships between individuals that have the ability to agree on contracts under their own will. In a synthesizing table, Haselbach did suggest four fields of analysis for the discussion of digital communities: connecting people (a), order (b), sanction (c), and individual behavior (d). In his following conceptualization, he understood digital groups as: connected through the internet, ordered by informal laws with rather informal forms of sanctions, including, for instance, shitstorm or direct social exclusion.

The lively discussion that followed brought out the potential of the conference for the first time by throwing various questions on the digital into the metaphorical space. Topics of digital individuality (authenticity), the question of the subject in the digital, the role of technology (tools, algorithms and their governance) and the juxtaposition of physical and digital space were discussed in the context of Ferdinand Tönnies' work. One could have a first impression that introducing Tönnies' concepts in the study of the digital might be worth the effort.

The first panel focused on actual re-conceptualizations of Ferdinand Tönnies' concepts of community. Edoardo Lorenzo Cumitini, a doctoral student from the University of Hamburg, presented *Beyond the proximity metaphor: Redescribing Tönnies' dual logic of the communal and the social for the study of digital communities*. In his discussion, he focused on the distinction between *Wesenwille* and *Kürwille* as two different logics of human volition. *Wesenwille*, is describing the more spontaneous and affective will whereas *Kürwille* refers rather to the field of calculative, rational and artifact-based will in Tönnies' thought. Community is based on *Wesenwille* which emphasizes the spatially proximate, intimate or particularistic. This is in slight conflict to an understanding of digital communities which are often seen as partially disembodied through digital media. To speak of digital communities, it might be helpful to abandon the proximity metaphor and its spatial connotation. Moving from a spatial

to a temporal point of view, one might focus rather on the forms of time investments people pursue in digital spaces as a new measure of the strength of a social bond.

The hidden side of digital media was presented by Jakob Wiesinger, a doctoral student at the University of Bamberg. In contrast to the focus on the temporal dimension, his key questions evolved rather around delineations of public and private sphere(s). Here, he asked about the use of digital groups (such as, e. g., WhatsApp, Telegram Channels, etc.) as a form of social communication outside the public sphere. Such an approach emphasizes the role of civic culture, a social context that might be stabilized through everyday communication. Interestingly, his notion of community referred to an understanding of community as closeness and value-based relationships, very much in line with Tönnies. However, group members may have different expectations about the durability of the use of digital media for social communication. Digital media might constitute a countertendency to the often-discussed decline of communities, as they allow longer durability and easier forms of participation. This point was further discussed in regard to the new quality of speed and synchronicity enabled through digital media.

The second panel was intended to look beyond the work of Ferdinand Tönnies as the notion of community can be used in different ways. Andreas Hepp from the Centre for Media, Communication and Information Research Bremen (ZeMKI) presented a thought-provoking input on *Why communities cannot be digital – and yet digital media and their infrastructures are fundamentally changing processes of communitization*. He appealed to remain precise in conceptualizing (digital) communities. Therefore, he asked whether it is possible to speak of a digital community if it always requires a physical human and non-machine presence? Hepp's research leads him to the slightly provocative answer that it is not possible to speak of digital community building, because society is always based on human subjects and not on algorithms in digital space. The digital cannot create meaning and therefore community. Nevertheless, society is determined by developments of 'deep mediatization'. The foundations of society are therefore constitutively interwoven with digital media and their infrastructure. According to Hepp, communities differ in the way they use different digital spaces. The concept of deep mediatization creates new figurations and rearranges or produces new social references. This argument was further developed with regards to empirical studies on communitization and cross-generational changes as well as a research proposal that aims to look at the role of so-called pioneer communities and their imaginations of the future. These communities of digitalization create imaginations of future living environments and thus influence technological developments. The figurative work of future digital living environments shapes the imagination of new communities in the digital space.

Insa Pruiskien from the Research Center on Inequality and Social Policy Bremen (SO-CIUM) presented empirical findings on the development of communities that 'go digital'. She asked *What are local conditions for the production of digital communities? Protestant American congregations and politicized communities on Twitter*. Thereby, she explored the altered conception and perception of space in the digital realm and was particularly interested in understanding the affective dimensions within digital spaces of solidarity, trust, and belonging. Digital communities were conceptualized as a space of performance where members can showcase, reinvent, and present themselves. In an extensive social network and social media analysis, her study looks at religious digital communities in the USA. The analysis reveals the emergence of new cultural codes and the construction of indetermined and flexible digital identities. Such self-definition of actors in the digital space leads to a fluid construction

of the self. In her research, Pruiskén repeatedly encountered the high significance of platform algorithms as a constitutive factor in shaping digital communities. This also became the focus of the following discussion. Platforms act as digital spaces where an algorithmic logic creates unique and new interconnections between actors. These connections seem to be entirely digital, developing a dynamic of their own.

The third panel addressed the affective and emotional dimension of digital communities. Katrin Döveling, a researcher from the University of Applied Sciences Darmstadt, opened with her presentation on *Emotion Spirals in Digital Affect Cultures. Proximity at a distance. Empirical evidence and interdisciplinary challenges*. In her research, she explores the motivation for community building, in particular the feeling of belonging. Döveling understands emotions as a driver of social change. In this sense, the feeling of belonging needs a perception of alignment, which is highly influenced by the emotions in play. Her theoretical framework is underpinned by her empirical research on digital activism on social media. Here, it can be observed that emotional processes of alignment occur via visuals such as hashtags or emojis. The dynamic process triggers feelings of belonging. It results in manifested emotive schemes, so-called digital feeling rules, which specify emotional patterns while using certain hashtags, visuals and emojis. Döveling describes this process as digital affect cultures where digital connectivity is closely linked to emotional and affective processes. The ensuing discussion focused on the question of how emotions and emotional alignment can be measured. The importance of belonging to social movements was discussed. This also addressed the affective and emotional dimension of identification. Hate and anger can lead to affiliation and alignment, to negative identification, particularly evident on digital platforms.

Sandra Robinson from Carleton University, Canada, closed the third panel with *Strange intimacies – platforms, populism and digital communities*. Her work on intimacies focuses on the embodiment of emotions in digital communities. Her analysis on right-wing populist discourses in the US shows an emotional interplay of connecting and contesting, whereby an emotional decoupling takes place. The ‘politics of disconnection’ finds space (space in a spatial and social sense) in digital platforms. These are spaces of identification through shared rejections of specific values in the form of hate and anger. Examples include affective counter-positioning on gender and climate issues. This tied in with the previous discussion about the possibility of negative identification in digital communities. ‘Platform intimacies’ are realized through the platform’s own semiotic structures. Realities immanent to the platform are created and affectively bound to certain collective imaginaries. Robinson concluded that this is more a matter of attachment to digital platforms than a drive towards community building. The affects bind, but they bind not to a community. It should be noted that negative identification through intimate platform affects is a productive dimension of community-building, in which optimism promotes a sense of belonging.

Panel four, *From Digital Commons to Community Capitalism* started with the presentation *The meaning of neighborhood communities: Urban and digital Spaces of Common?* by Diana Betzler from the University of Fribourg. She presented a research project in the making, asking: How does civil engagement in neighborhoods come about and what role do digital platforms play here? Her research into digital platforms is planned on three levels: individual, neighborhood building and social role. Betzler conceptualized neighborhoods as characterized by geographical and architectural boundaries. Current developments in urbanization and digitization challenge this understanding. Digital neighborhoods delineate from the geographically limited places of residency and develop into a hybrid space that mixes virtual in-

teraction and offline encounters. In this context, new forms of social relations emerge through the digital space. This might lead to new actor constellations because such a digital ‘Dorfplatz’ offers a broader availability for all, at least in the theoretical expectation. Such a local digital space also constitutes ties to commercial players, such as, for instance, supermarkets. In addition, the design of these digital infrastructures is not necessarily created in a participative way.

Silke van Dyk’s presentation on *Community Capitalism. On the exploitation of digital communities* deepened these topics. How do digital communities fit into contemporary trends of capitalist formation? For van Dyk from the University of Jena, digital communities constitute a new resource for the capitalist accumulation of unpaid work. Historically, unpaid work was restricted to care work and is now leading to the restructuring of other traditional delineations. For her, this development is driven by the crisis of social reproduction (for instance, underfunded public infrastructures, demographic change, and the feminization of work), the technological change through digitization (for example, new relevance of digital data and digital platforms) and the more general crisis of neoliberal hegemony (such as, politics of austerity, and the rise of right-wing movements). In consequence, this leads to new forms of outsourcing value-creation into the civil society. The role of post-wage work becomes increasingly important. Post-wage work refers to different forms of immaterial labor that is normally not conceptualized as work and in fact blurs the conventional distinction between consumption and production. Van Dyk’s perspective emphasizes the dark side of digital communities: the instrumentalization of positive community feelings. She refers to Derrida’s critique of communities that are entangled with notions of homogeneity and natural belonging. Communities are made calculable by statistical and governmental technologies and become objects of their exploitation.

In the final presentation on *A note on neo-tribes: Escaping capitalism, the institutional, the organizational and the corporate – or not really?* Vivien Holdosi focused on questions of social recognition and mimesis. She introduced the concept of neo-tribalism that looks into the different social perceptions among individuals within societies. Against the classic definition of subcultures (e.g., Punks, Rave, Hippies, etc.) which have a very strict understanding of what defines these subcultures, neo-tribalism emphasizes more fluid possibilities of participation. The affiliation to a neo-tribe can be a temporal escape and partial commitment. In consequence, contributions into neo-tribal groups are much more fragmented and define the character of participants to a lesser degree. These forms of neo-tribalism do not necessarily develop a strong distinction to forms of consumption. Whereas neo-tribalism might be understood as a reaction of people who miss community, it is still closely entangled with ideals of ‘free choice of anything’ – although the choice might not necessarily be fully free.

All in all, the conference offered a productive space of discussion. This was particularly due to the multi-disciplinarity of both presenters and participants. Of course, there was no final consensus on what constitutes and characterizes digital communities. Nevertheless, some interesting aspects can be pointed out.

Against the spatial dimension that is much more present in the traditional concept of community, digital communities emphasize the temporal dimension. If the space of belonging becomes less significant and if participation from different spaces is easier, the time one invests into the participation becomes more important. Time of participation becomes a possible source of social distinction. In this vein, digital communities might also develop different forms of permanence and durability, especially due to the low entry barriers which

foster social expectations. This might particularly be so in digital communities of everyday life such as family-WhatsApp groups or the like. In such context, and this is similar to non-digital communities, there is no easy exit due to the strong social expectations and possible sanctions.

Digital communities often mirror already existing analogue groups (examples discussed have been family, religious groups or neighborhoods), but algorithmic classifications lead to new forms of community building. Timelines, feeds or chat groups can be algorithmically formed in ways that evade the perception of participants – even where they are heavily curated. Social order and social sanctions are then algorithmically intermediated rather than result of human interaction. The choices, individuals can make, are structured in different ways, as algorithms do not address the subject itself, but rather the context-conditions and infrastructures. In its most extreme case, digital communities might be communities without a shared sense of belonging. From this perspective, the discussion on community and the digital highlights the development of new forms of affective identification.

Literature

Baecker, Dirk (2018): 4.0 oder Die Lücke die der Rechner lässt. Leipzig: Merve.

Nassehi, Armin (2019): Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft. München: C.H. Beck.

Open Access © 2024 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CCBY 4.0).

Tagung „Assenheim: une communauté indépendante et inclusive à l'interface des sciences et de la société – Forscherheim Assenheim: eine unabhängige und inklusive Gemeinschaft an der Schnittstelle zwischen Wissenschaften und Gesellschaft“, Espace Marc Bloch, Maison des Sciences de l'Homme, Lyon, 20.–22. Juni 2024

Ana Isabel Erdozain¹

Auf Initiative von Max Graf zu Solms wurde im September 1923 eine „Stätte der Zusammenkunft als dauernde Einrichtung“ in Assenheim geplant, ein „Ort, an dem sich Gelehrte und geistig interessierte Menschen zusammenfinden sollten zur Erholung und ruhiger Arbeit und zu gegenseitigem Austausch“ (Solms 1982: 140). Hauptadressaten waren „in erster Linie die Angehörigen und Freunde der deutschen Gesellschaft für Soziologie, in zweiter Linie die Angehörigen des Lehrkörpers der Universitäten Berlin und Gießen, der technischen Hochschule Darmstadt, sowie die Angehörigen der preußischen Archiv- und Universitätsbibliotheksbeamtenschaft“ (Solms 1982: 145). Daraus entstand im Frühjahr 1924 das „Forscherheim Assenheim“, also im weiteren Sinne ein Forscherhaus für die Mitglieder der Gelehrtenrepublik jenseits der Regelungen, Forderungen und Zwänge der Universität. Ferdinand Tönnies, seit 1909 Vorsitzender, ab 1922 Präsident der Deutschen Gesellschaft für Soziologie und Doktorvater von Max Solms, sollte Mentor des Forscherheims werden.

Die Gründung eines solchen Heims für Forscher „geht von einem Einzelnen aus, der überkommenen Besitz als Verpflichtung empfindet“ und man könne es „als Zeiterscheinung im Gefolge des ersten Weltkrieges sehen“ (Solms 1982: 140). Indem er den Forschern ein Heim zur Verfügung stellt, möchte Solms einen Beitrag zur Erfüllung dessen leisten, was er für die höchste und komplizierteste Aufgabe des 20. Jahrhundert hält: „im vertieftesten Sinn des Wortes synthetisch zu wirken“ (Solms 1982: 142). Und die Aufgabe, eine Synthese zu finden, erstreckt sich auch auf Politik, Wirtschaft, Religion und Wissenschaft. Das bedeutet jedoch nicht, dass Solms nicht bereit ist, in seinem Haus unterschiedliche Lebensanschauungen zuzulassen: „Aber gerade in dieser Vielfarbigkeit liegt so ein besonderer Reiz, so besondere Gelegenheit geistiger Bereicherung für den Aussenstehenden“ (Solms 1982: 142). Sein Bemühen war es: „(d)ivergierende Interessen und unterschiedliche Theoreme zu verstehen und zwischen ihnen nach den Maximen humaner Vernunft einen Ausgleich, ‚Brücken‘ zu suchen“ (Solms 1982: 140). Solms' Streben nach einer Synthese kann als Teil einer damals weit verbreiteten Idee gesehen werden. „Im Zeitalter von Positivismus und Spezialisierung, trat auch der Abglanz der Idee einer Einheit, die philosophische Reflexion und das humanistisch klassische Menschenbild, zurück“ (Nipperdey 1998: 572). „Es gab – nämlich – keine ‚Synthese‘; die Wahrheit, um die es einmal gegangen war, hatte sich in lauter Einzelwahrheiten aufgelöst. Aus der ‚Wissenschaft‘ wurden die ‚Wissenschaften‘“ (Nipperdey 1998: 581). Die Tendenz zur Synthese richtete sich gegen den tatsächlichen Zustand der Zersplitterung der Erkenntnisse in den vielen Fachwissenschaften.

1 Dr. Ana Isabel Erdozain promovierte über die sozialpolitische Auffassung von Ferdinand Tönnies und ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Romanischen Seminar der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel sowie Vizepräsidentin der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft.

Die deutsche Wissenschaft befand sich nach Kriegsende zudem in einer äußerst schwierigen Situation. Viele der jüngeren Wissenschaftler hatten ihr Leben im Krieg verloren oder waren körperlich bzw. geistig versehrt zurückgekehrt. Gleichzeitig hatte die steigende Inflation in der deutschen Wirtschaft direkte Auswirkungen auf das tägliche Leben der Professoren als Beamte und insbesondere auf die Forschung. Die Geldentwertung brachte „immense Probleme für die Forschungsfinanzierung mit sich. Die Förderung durch den Staat und privates Mäzenatentum gingen zurück, das Stiftungsvermögen mancher wissenschaftlichen Einrichtungen schmolz dahin.“ (Metzler 2010: 69) Vor diesem Hintergrund wurde die Gründung des Forscherheims Assenheim von Tönnies und Leopold von Wiese – Sekretär der Deutschen Gesellschaft für Soziologie – sehr begrüßt (Solms 1982: 141 ff.).

Anlässlich des hundertsten Geburtstages des genannten Forscherheims fand vom 20. bis 22. Juni 2024 im Espace Marc Bloch in Lyon und im Schloss Rambuteau in Ozolles/Burgund das Symposium „Forscherheim Assenheim: eine unabhängige und inklusive Gemeinschaft an der Schnittstelle zwischen Wissenschaften und Gesellschaft“ statt. Als Veranstalter des Symposiums fungierten in Frankreich das IHRIM (Institut d’Histoire des Représentations et des Idées dans les Modernités, Université Lyon), das Triangle (Laboratoire interdisciplinaire d’action, discours, pensée politique et économique) und das LabEx (Laboratoire d’excellence) Constitution de la Modernité, von deutscher Seite aus die Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft Kiel und das Kulturwissenschaftliche Institut Essen sowie die Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle in Klagenfurt aus Österreich.

Niall Bond, Historiker für Ideengeschichte und Hauptinitiator des Symposiums in Lyon, begrüßte am Donnerstag, 20. Juni, die Teilnehmer und gab eine Einführung in die Thematik. Das Kolloquium konzentrierte sich „in erster Linie auf die Geschichte der Wissenschaften und der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ideen“ und seine Teilnehmer kamen „aus allen relevanten Bereichen der Geisteswissenschaften, von der Germanistik bis zur Soziologie, von der Philosophie bis zu den Rechtswissenschaften, sowie aus allen Bereichen, die mit den Sozialwissenschaften in Dialog stehen“. Mit anderen Worten: Die philosophischen, politik- und sozialwissenschaftlichen Diskussionen und die Geschichte der Wissenschaften in den 1920er Jahren in und um das Forscherheim Assenheim standen im Mittelpunkt der Tagung.

Durch die Gründung einer außeruniversitären Einrichtung im Jahr 1924 wollte Max Graf zu Solms zum „Wiederaufbau der intellektuellen Landschaft Deutschlands und Europas“ beitragen, erläuterte Niall Bond. Seine Erbschaft, Schloss Assenheim, bot Solms nämlich „das Potenzial, eine Gemeinschaft von Geistern jenseits politischer Spaltungen zu nähren“. Es wurde ein „Institut für fortgeschrittene Studien avant la lettre“ und zwar „außerhalb von staatlichen Strukturen“, führte er fort.

Mehrheitlich standen die deutschen Professoren der Weimarer Republik ablehnend gegenüber. Diskussionen über „Weltgeltung der deutschen Wissenschaft“ sowie „Not- und Krisendiskurse“ prägten damals die deutschen Universitäten, deren Hintergründe in ihren Zusammenhängen „mit den vom ‚Leitbild Humboldt‘ geprägten Debatten um ‚Idee‘, ‚Sinn‘ und ‚Reform‘ der ‚Universität‘ zu berücksichtigen sind (John 2010: 113). Die Universitäten standen noch unter dem autoritären System Althoff, das u. a. als ein „von Berlin aus gesteuerter Ausbau des preußischen Hochschulwesens mit Ausstrahlung auf das gesamte Reichsgebiet“ und „eine planmäßig-langfristige Personalpolitik mit Hilfe eines dichten Netzes von fachwissenschaftlichen Vertrauensleuten an den preußischen Hochschulen“ (Bruch 2006:

213) charakterisiert wurde². Die vorherrschenden Diskussionen in der Weimarer Republik beschrieb Jürgen John treffend: „Von der ‚Krise der Universität‘, von ‚Verfall‘, ‚Überfremdung‘, ‚Überschwemmung‘, ‚Überfüllung‘, von ‚Studentenproletariat‘ und ‚Bildungsbahn‘ war vor allem die Rede, wenn es darum ging, Chancengleichheit, soziale Öffnung, Emanzipationstendenzen, Bildungswachstum und ‚Volksbildung‘ abzuwehren und Bildungsprivilegien zu verteidigen, wenn man Studierende aus ‚Unterschichten‘, weibliche Konkurrenz, Volksschullehrer, ‚Linke‘, ‚minderwertige‘ Ausländer und Juden möglichst von den Hochschulen fernhalten wollte“ (John 2010: 137). Dieser hier knapp skizzierte Gedankenkontext über den Stand der Wissenschaft an deutschen Universitäten in den 1920er Jahren bildete den Hintergrund für die Beiträge des oben genannten Symposiums.

Der Beitrag von Uwe Dörk beschäftigte sich mit der „unorthodoxen“ Karriere von Ferdinand Tönnies, und zwar „vor dem Hintergrund eines großen trans- bzw. internationalen Wandels, der sich zunächst in der Kulturproduktion, insbesondere in der bildenden Kunst, in Literatur und Wissenschaft Geltung verschafft“. Diese revolutionäre Veränderung, die sich unter den Kennzeichen von ‚Demokratie‘, ‚Sozialismus‘, ‚Bolschewismus‘, ‚Faschismus‘ oder ‚konservativer Revolution‘ abzeichnet, „ist sowohl das Produkt sozialer Bewegungen als auch der Rezeption der unterschiedlichen Avantgarden aus Kunst und Wissenschaft, deren Anfänge allesamt im Ancien Régime liegen“. Tönnies steht nicht nur „für die sich auch im deutschsprachigen Raum gerade durchsetzende Wissenschaft ‚Soziologie‘ [...], die dem Aspekt des Sozialen den Vorrang vor Politik bzw. Staat gibt. Vielmehr nahm er auch Anteil an den divergierenden sozialen und geistigen Bewegungen in Kaiserreich und Weimarer Republik – bei gleichzeitig ostentativ gepflegter analytischer Distanz“. Im Vorgang der Berufung von Tönnies zum Professor zeige sich paradigmatisch, wie sich das kultuspolitische Machtgefüge des Kaiserreiches verändert habe und wie der Kulturwandel in der Weimarer Republik „schon länger im Gang war“, so die These des Vortrags von Uwe Dörk.

Dieter Haselbach stellte die linke und rechte Rezeption des Gemeinschaftsbegriffs und schließlich der Soziologie von Tönnies anhand der in den 1920er Jahren regen Korrespondenz zwischen diesem und dem Theologen und Soziologen Karl Dunkmann in den Mittelpunkt seines Beitrags.

Der alte Geburtsadel und der neue oligarchische Adel „im Werk des Soziologen Ferdinand Tönnies“ waren das Thema des Vortrags von Alexander Wierzock. Dieser untersuchte drei Möglichkeiten, sich dem Thema zu nähern. Die erste besteht darin, den Adel als eine sozioanalytische Kategorie zu verstehen, die nicht nur für „den historisch-kulturell diversen Geburtsadel, sondern auch für die kapitalistische Reichtumsherrschaft, den oligarchischen Adel“ gilt. Die zweite basiert auf der Betrachtung des Adels als Feind der Demokratie und umfasst neben anderen Formen des Adels auch „die grundbesitzenden Adelsfamilien, die Dynastien der Gliedstaaten des Deutschen Reiches und an der Spitze die kaiserliche Monarchie der Hohenzollern“. Die dritte Möglichkeit, sich dem Adel zu nähern, begreift diesen auch als „eine utopisch-imaginative Potenz, die sich etwa in seinen Beschwörungen eines neuen Wissensadels, der Aristokratie des Geistes, entfaltete“.

Der Vortrag von Peter-Ulrich Merz-Benz zielte auf die Erschließung der Soziologie von Max Graf zu Solms ab. Dies bedeutet, in die Denkwelt von Solms einzutreten. „Denn um die

2 Siehe da die vollständige Kennzeichnung des Althoffs-Systems (Bruch 2006: 213). Mehr als um ein System handelte es sich um ein „eindrucksvolles Arbeitsprogramm Althoffs aus dem Jahre 1888 [...] einen ideenreichen Pragmatismus, vor dem Hintergrund industriegesellschaftlicher Modernisierung und eingebunden in die politischen Rahmenbedingungen des monarchischen Konstitutionalismus“ (Bruch 2006: 214).

Soziologie geht es ‚nur‘ insofern, als sie in und mit dieser Denkwelt als ein eigenständiges Gebilde von Begriffen und Denkfiguren überhaupt Gestalt erhält, sich die Intention, in der ihre Bestimmung besteht, nach und nach hervorbildet“. Die Soziologie von Tönnies, wie sie sich um die Mitte der zwanziger Jahre darstellte, war Teil der Gedankenwelt von Solms.

Mit seinem Thema „Versöhnung der öffentlichen Meinung?“ wandte sich Manfred Gangl der umfangreichsten Monographie von Ferdinand Tönnies zu, die 1922 zu Beginn der Weimarer Republik erschienen war: *Kritik der öffentlichen Meinung* (Tönnies 2002)³. Die Öffentliche Meinung wird dabei „als einheitlich wirksame Macht von der Vielzahl widersprechenden Meinungen“ begriffen. „Als feste Öffentliche Meinung stiftet sie funktional Einheit und repräsentiert normativ – entgegen den deklarierten Prämissen formaler Soziologie – die Ideen der Aufklärung, des Liberalismus und des Rationalismus“. Gangl präsentierte die Hauptthesen der Monographie aus den turbulenten 1920er Jahren.

Ana Isabel Erdozáin befasste sich mit den Beziehungen zwischen dem neukantianischen Philosophen und Pädagogen Paul Natorp und dem Soziologen Ferdinand Tönnies und der Entwicklung der deutschen Sozialpädagogik bis in die ersten Jahre der Weimarer Republik. Die Sozialpädagogik, die sich Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts herausbildete und als Antwort auf die soziale Frage präsentiert wurde, war offensichtlich eine Reaktion auf die vorherrschende zeitgenössische „Individualpädagogik“, die sich auf die pädagogische Konzeption von Johann Friedrich Herbart bezog. In Natorps Monographie *Sozialpädagogik. Theorie der Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft* (1899) „wird das Gemeinschaftsprinzip in der Bildung philosophisch begründet, was den unverkennbaren Einfluss von Ferdinand Tönnies’ Monographie *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Tönnies 2019)⁴ widerspiegelt“.

Wolf Feuerhahn setzte sich mit den Thesen des Buches *Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft* (1985) von Wolf Lepenies auseinander, wonach die „deutsche akademische Landschaft im 20. Jahrhundert“ von einer „Antisozilogie“ bestimmt war. „Dass die Geschichte der Sozialwissenschaften häufig ihre eigene Geschichtsschreibung und ihren eigenen Gegenstand historisieren muss, wenn sie die Herausforderungen der studierten Epoche aufdecken will“, legte Wolf Feuerhahn dar.

Auf der Grundlage von Tönnies’ Skizze „Ethik und Bodenreform“ (1919/20) wandte sich Carsten Schlüter-Knauer Ferdinand Tönnies’ „kreativer Synthese von Individual- und Sozialethik nach dem ersten Weltkrieg“ zu, die in der Literatur bisher nicht behandelt wurde. Diese Skizze stellt die dritte Stufe seines ethisch-politischen Denkens dar. Die erste, „eine eher paternalistische Verantwortungsethik im späteren Sinne Max Webers“, geht aus der Zeit der Abfassung von *Gemeinschaft und Gesellschaft* bis 1887 hervor; die zweite Stufe, „eine materialistische, aber dennoch linkskantianischen Impulsen verpflichtete Ethik, die sein praktisches Engagement in der ethischen Bewegung begleitet“, aus der Zeit zwischen der Veröffentlichung von *Die Sitte* (1909) bis zur zweiten Auflage von *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1912). „Seinen Vorschlag einer integrativen Individual- und Sozialethik entwickelt Tönnies 1919/20 fort zur politischen Ethik und zur intergenerativen Verantwortungsethik und versteht diese entschieden als Vorschlag ethischer Maßstäbe des Handelns der Bürger:innen,

3 Im Jahr 2002 wurde *Kritik der öffentlichen Meinung* als Band 14 der Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe von De Gruyter, mit Alexander Deichsel, Rolf Fechner und Rainer Waßner als Herausgebern, veröffentlicht. Zuletzt erschien die Monographie 2018 als Band 31 der Reihe: „Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle am Institut für Technik- und Wissenschaftsforschung“ der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt im Profil Verlag.

4 Die Monographie erschien 2019 als Band 2 der Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe. Bettina Clausen (†) und Dieter Haselbach sind die Herausgeber dieser Edition.

die insbesondere, aber keineswegs nur, Anforderungen an die politischen und gesellschaftlichen Eliten in einer demokratischen Republik und ihre Einstellungen darstellen“, so die These von Carsten Schlüter-Knauer.

Mit Tönnies und dem Historismus in seiner Kritik an Troeltsch befasste sich Cornelius Bickel. Als Grundlage für seine Überlegungen diente ihm der große Rezensionartikel von Tönnies mit dem Titel: „Troeltsch: Historismus und seine Probleme“ (1925). Darin vertrat Tönnies „einen programmatischen Positivismus, ohne ihn in seiner Forschungspraxis und in Hinblick auf seine wissenschaftsphilosophischen Grundüberzeugungen wirklich durchhalten zu können. Es ist eine wissenschaftspolitische Position, die er einnimmt: Sicherung der sozialwissenschaftlichen Seriosität der neu entstehenden Einzelwissenschaft der Soziologie und Bündnis mit Linksliberalismus und Reformsozialismus“. So gesehen beachtete Tönnies die besondere Pointe von Troeltsch nicht: westeuropäischer Positivismus versus primär deutschen Historismus, wissenschaftlich-erklärender Ansatz versus umfassend-geisteswissenschaftlicher Ansatz. „Nicht die Krise des Denkens über Geschichte mit der Konsequenz des Relativismus der Werte, sondern die sozialökonomische Krise der Gesellschaft sei nach Tönnies maßgeblich für die gegenwärtige Situation der Jahrhundertwende“, so die Schlussfolgerung von Cornelius Bickel.

Maurice Halbwachs' Internationalismus und Multidisziplinarität war das Thema des Vortrags von Jean-Christoph Marcel. Er erörterte Halbwachs' Dialog mit verschiedenen Disziplinen in der Zwischenkriegszeit, darunter Philosophie, Demografie und Statistik, was dazu führte, dass er im Mittelpunkt verschiedener Diskussionen stand, wie z. B. der Erforschung des Gedächtnisses, der „Arbeiten über den Begriff der ‚kollektiven Mentalität‘ oder der ‚Anwendung von Wahrscheinlichkeitsgesetzen auf Bevölkerungsdaten““. Darauf und auf die intellektuellen Verbindungen außerhalb Frankreichs, insbesondere zu deutschen Intellektuellen, ging Jean-Christoph Marcel ein.

Der Beitrag von Britt Grossmann setzte sich mit der Historikerin Elisabeth Busse-Wilson, „einer der ersten Analytikerinnen und auch Kritikerin der deutschen Jugendbewegung“ auseinander, die während eines ihrer zwei Aufenthalte in Assenheim – im September 1927 und im Oktober 1930 – durch ihren Beitrag über die Frage des Geschlechterverhältnisses bekannt geworden war. „Entsprechend ihrer lebensphilosophisch geprägten Auffassung, der zufolge sich nur in der Symbiose von ‚Eros‘, der Sexualität des Menschen, und ‚Logos‘, dem Geist, das Leben entwickeln und vollenden könne, transportierte sie ihre Vorstellung eines gleichberechtigten Wirkens von ‚männlichem‘ und ‚weiblichem‘ Prinzip in der Gesellschaft in die seit dem 19. Jahrhundert tradierte Idee einer Einheit der humanistisch Gebildeten“. Der Vortrag von Britt Grossmann befasste sich mit der Darstellung dieser Auffassung von Busse-Wilson, die auf einer Vielzahl von Ansätzen aus unterschiedlichen Wissensgebieten wie Kulturgeschichte, Soziologie, Individualpsychologie und Pädagogik beruht.

Die folgenden Vorträge, die bei der Tagung „Forscherheim Assenheim: eine unabhängige und inklusive Gemeinschaft an der Schnittstelle zwischen Wissenschaft und Gesellschaft“ im schön gelegenen Schloss Rambuteau gehalten und diskutiert wurden, stellten eine interessante Parallele zum außeruniversitären Wissensraum Schloss Assenheim her und ließen das Ambiente erahnen, in dem die Wissenschaftler damals als „eine unabhängige und inklusive Gemeinschaft an der Schnittstelle zwischen Wissenschaften und Gesellschaft“ lebten.

Der Vortrag von Niall Bond war dem Briefwechsel zwischen Ferdinand Tönnies und seinem Schwiegersohn, dem Soziologen Rudolf Heberle, gewidmet, der ihm kürzlich von dessen Verwandten übergeben worden war. „Der Austausch bietet Aufschluss über den Alltag

der Wissenschaftler während der Weimarer Republik, über die Zukunft der Soziologie unter den Wissenschaften, über Heberles frühes Interesse an den völkischen Bewegungen, auch als Promotionsthema, und Tönnies erstaunliche frühe Mahnung, er soll sein Interesse an dieser Bewegung für seine wissenschaftliche Karriere nicht zu einem Verhängnis werden lassen“, legte Niall Bond dar.

Dem Historiker und Sozialtheoretiker Friedrich Meinecke, der einst im Forscherheim Assenheim weilte und als Gründervater der Ideengeschichte gilt, wandte sich Marcelino Arabe zu. Im Mittelpunkt seines Interesses stand „Friedrich Meinecke und der Elitismus in der Ideengeschichte“. „Sozialtheoretiker wie Friedrich Meinecke [...] haben den Elitenbegriff in ihrer eigenen Disziplin nicht nur definiert, sondern auch gelebt und diesen somit plastisch dargestellt, was eine Hervorhebung sowie Abgrenzung, ganz im elitären Sinne, von Zeitgenossen zur Folge hatte“, so die These von Marcelino Arabe.

Am Schluss stand ein Beitrag von Ines Jungmann zu dem konservativen Historiker Hans Delbrück und zu dessen Beitrag zur Militärgeschichte am Forscherheim Assenheim. In diesem Zusammenhang behandelte sie kritisch die Frage, „inwieweit seine Einstellung zum Kaiserreich und zu den Polen nach dem Ersten Weltkrieg noch haltbar war“.

Die lebhaften, von Niall Bond moderierten Diskussionen, im Anschluss an die einzelnen Vorträge trugen maßgeblich zu einem erfolgreichen Symposium bei.

Literatur

- Bruch, Rüdiger vom (2006): Gelehrtenpolitik, Sozialwissenschaften und akademische Diskurse in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert. Stuttgart: Franz Steiner.
- John, Jürgen (2010): „Not deutscher Wissenschaft“? Hochschulwandel, Universitätsidee und akademischer Krisendiskurs in der Weimarer Republik. In: Grüttner, Michael, Hachtmann, Rüdiger, Jarausch, Konrad H. und Middell, Matthias (Hrsg.): Gebrochene Wissenschaftskulturen. Universität und Politik im 20. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Metzler, Gabriele (2010): Deutschland in den internationalen Wissenschaftsbeziehungen, 1900–1930. In: Grüttner, Michael, Hachtmann, Rüdiger, Jarausch, Konrad H. und Middell, Matthias (Hrsg.): Gebrochene Wissenschaftskulturen. Universität und Politik im 20. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Natorp, Paul (1899): Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. Stuttgart: Fr. Frommann.
- Nipperdey, Thomas (1998): Deutsche Geschichte 1866–1918. Erster Band: Arbeitswelt und Bürgergeist. München: Beck.
- Solms, Freda Gräfin zu (Hrsg.) (1982): Max Graf zu Solms Ein Lebensgang: Briefe, Selbstzeugnisse, Berichte. Unter Mitarbeit von Irmgard Foerster. Marburg: N. G. Elwert.
- Tönnies, Ferdinand (2023): Tröltch und die Philosophie der Geschichte. In: Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe. Bd. 17: 1926. Das Eigentum. Soziologische Studien und Kritiken. Zweite Sammlung. Hrsg. v. Dieter Haselbach. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, S. 509–566.
- Tönnies, Ferdinand (2019): Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe. Bd. 2: Gemeinschaft und Gesellschaft. 1880–1935. Hrsg. v. Bettina Clausen und Dieter Haselbach. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Tönnies, Ferdinand (2002): Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe. Bd. 14: 1922. Kritik der öffentlichen Meinung. Hrsg. v. Alexander Deichsel, Rolf Fechner und Rainer Waßner. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Open Access © 2024 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CCBY 4.0).

Konferenz „Praktiken und Strukturen in den Kultur- und Sozialwissenschaften. WISSENSRÄUME jenseits der Universität“, Schloss Assenheim, 4.–6. Juni 2024

Tatjana Trautmann¹

Anlässlich des 100jährigen Jubiläums der Gründung des Forscherheims Assenheim im April 2024 fand vom 4. bis 6. Juni die von Oliver Römer, Doris Schweitzer und Alexander Wierzock organisierte Konferenz „Praktiken und Strukturen in den Kultur- und Sozialwissenschaften. WISSENSRÄUME jenseits der Universität“² auf Schloss Assenheim statt.

Nach einer Begrüßung durch die Familie zu Solms-Rödelheim, in deren Besitz das Schloss noch heute ist und die weiter dort ihren Familienwohnsitz haben, erfolgte eine Einführung in das Tagungsthema. Oliver Römer (Göttingen) erläuterte zunächst, wie es überhaupt zur Tagung gekommen war, und ging dann auf die Biografie Max Graf zu Solms(-Rödelheim und Assenheim) ein, der das Forscherheim 1924 gegründet hatte und nach dem 2. Weltkrieg das soziologische Seminar in Marburg aufbaute. In Solms' Text „Brücken“ (1922) findet sich die Idee, dass sich alte und neue Eliten zu einer bewussten Oberschicht zusammenschließen sollten. Dieser Text kann auch als Gründungstext für das Forscherheim verstanden werden, das bis 1932 Bestand hatte und laut Satzung offen für Personen mit höherer Universitätsausbildung in Soziologie, Gesellschaftswissenschaften und weiteren Disziplinen war. Mehr Aufschluss darüber gibt das Gästebuch des Forscherheims, von dem Römer eine Kopie mitbrachte, in der viele Teilnehmer*innen in den folgenden Konferenztagen interessiert blätterten. Alexander Wierzock (Essen/Berlin) zeigte im Anschluss einige Fotos des Forscherheims Assenheim aus dem Nachlass von Ferdinand Tönnies. Dann ging er auf die positive Wahrnehmung von Wissenschaft, den Ausbau von Disziplinen sowie den ausgeprägten Wissenschaftssektor in der Weimarer Republik ein. Wissenschaft wurde aber seit dem Ende des 19. Jahrhunderts nicht nur von Universitäten gefördert, sondern auch z.B. von der Industrie oder Mäzenen. Für die Zwischenkriegszeit listete Wierzock beispielhaft 11 kultur-, sozial- und geisteswissenschaftliche Institute auf, die teilweise im weiteren Verlauf der Konferenz thematisiert wurden.

Doris Schweitzer (Frankfurt am Main) begrüßte im Anschluss den Keynote-Speaker Wolfgang Eßbach (Freiburg). Er begann seine Ausführungen zu „Institutionen und Assoziationen geistiger Arbeit in historischer Perspektive“ mit der persönlichen Bemerkung, dass er bei einem Verwandten Solms' in Göttingen studiert hatte (Max Ernst Graf zu Solms-Rödelheim). Dann leitete er seinen Vortrag mit Überlegungen zur Erforschung historischer Prozesse der Formierung und Entwicklung sozialer Räume sowie das lange Leben vormoderner Strukturbildung ein, mit Bezug auf Ansätze Bruno Latours und Jürgen Habermas'. Der Hauptteil von Eßbachs Vortrag gliederte sich erstens in Einblicke in antike Strukturen von Wissensräumen. Der römische Staat kümmerte sich nicht um Wissensorganisation, dies war Angelegenheit der Familien. Zweitens ging er auf die Universität des Mittelalters und ihre Beschreibung durch Niklas Luhmann ein. Drittens ging es dann um eine Konkurrenz zum universitären Wissensraum durch eine Renaissance der Akademie ab dem 15. Jahrhundert.

1 Tatjana Trautmann ist Historikerin und arbeitet seit 2018 in einem Erschließungsprojekt zu den Notizbüchern Ferdinand Tönnies' sowie seit Ende 2021 im Projekt „Ferdinand Tönnies-Briefe: Eine digitale Edition“.

2 <https://knowledgepaces.wixsite.com/home> (5. 7. 2024).

Zum Schluss seines Vortrags resümierte Eßbach, dass die Universität nicht unbedingt der Ort der Wissenschaft sein müsse, sogar – bezugnehmend auf Helmut Schelsky – die Neuerung der Wissenschaft eventuell in Opposition zur institutionellen Form der Universität stehe. In der darauffolgenden Diskussion wurde die Entwicklung des Begriffs Nation besprochen sowie das Selbstverständnis der Akademien bzw. Universitäten gegenüber der Öffentlichkeit und eine Definition von „geistiger Arbeit“ als Wissensweitergabe angeregt. Der erste Konferenztag endete mit einer Schlossführung durch Thomas Lummitsch (Geschichtsverein Niddatal).

Am zweiten Konferenztag machte William Levine (Chicago) mit seinem Beitrag „Public Reason and Political Imagination beyond the University. Thinking the Future in Non-Academic Knowledge Spaces“ den Auftakt. Levine sprach über Immanuel Kants Kritik an der Universität und über die Ausdehnung von Wissen aus dem privaten Bereich der Universität hinaus in die öffentliche Sphäre im Zuge der Aufklärung. Daraus ergeben sich auch nicht-akademische Wissensräume, Levine wies darauf hin, dass viele radikale Theorien außerhalb der Universität entwickelt wurden (Junghegelianer, Marx). Dann ging er auf die Frankfurter Schule bzw. die Kritische Theorie ein, die Max Horkheimer so verstand, dass sie sich jenseits traditioneller Linien der Wissensproduktion bewegte. Horkheimer setzte sich mit Kant auseinander und war der Meinung, dass Emanzipation soziale Transformation brauche. Freie und spontane menschliche Aktivität war für Horkheimer Voraussetzung für Wissensproduktion. In der Diskussion ging es dann um das Institut für Sozialforschung und die Wissensrezeption in der Frankfurter Schule.

Es folgte ein Vortrag von Barbara Picht (Frankfurt(Oder)/Berlin) zum Thema „Denkraum der Besonnenheit. Die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg in Hamburg“. Diese war ein Wissensraum und ist von ihrem Gründer Aby Warburg auch als solcher konzipiert worden. Picht ging anhand von Bildern der Bibliothek auf einige Besonderheiten ein. So sollte die ovale Form des Lesesaals die Abkehr vom kreisförmigen Denken symbolisieren. Zudem verstand sich die Bibliothek als Denkraum der Besonnenheit und die Aufstellung der Bücher folgte dem Prinzip der guten Nachbarschaft, d.h. die Lektüre eines Buches sollte zur Lektüre benachbarter Bücher anregen. Außerdem wurden in einem ‚Tanz der Bücher‘ diese häufig umgestellt. Mit der Bibliothek wurde ein Denkraum durch private Mittel einer Bankiersfamilie finanziert. Picht wies darauf hin, dass sich Aby Warburg für Hamburg als Standort entschied, wo er sich freier, ohne Rücksicht auf enge universitätsinterne Disziplinargrenzen entwickeln konnte, da es zu dieser Zeit noch keine Universität in der Hansestadt gab. Warburg wollte zur geistigen Entwicklung der Stadt beitragen und setzte sich auch für die Gründung einer Universität ein. Sie erfolgte 1919. Er verstand die Bibliothek als einen außeruniversitären, nicht gegenuniversitären Ort. Versuche, die Bibliothek durch Vortragsreihen und Publikationen in den internationalen Wissenskreislauf einzuspeisen, waren wenig erfolgreich, da die Fachwelt nicht bereit war, sich auf Warburgs methodisch innovativen Ansatz einzulassen. Picht ging zum Abschluss abschließend noch kurz auf die Verschiffung der Bibliothek ins Exil in der Zeit des Nationalsozialismus ein sowie die Rekonstruktion der Geschichte der Bibliothek, des Werks Aby Warburgs und des Warburg-Hauses durch Martin Warnke. In der Diskussion erläuterte Picht, dass Mnemosyne im Warburgschen Sinne eher als Aktivierung von Kenntnissen verstanden werden kann.

Rainer Herrn (Berlin) referierte online über „Pragmatische Transformationen. Überlebensstrategien des Instituts für Sexualwissenschaft 1919–1933“. Zunächst gab er eine umfassende Einführung in die Geschichte der Sexualwissenschaft und beleuchtete die ver-

schiedenen Stufen der Disziplinentwicklung: 1. Definition und Ausdifferenzierung des Erkenntnisgegenstands (1895–1915), 2. Herausbildung und Vernetzung von konkurrierenden Fachverbänden, u. a. das 1897 gegründete Wissenschaftlich-humanitäre Komitee (WhK) (1897–1913), 3. Entstehung eines wissenschaftlichen Korpus (Sexualtheorien, Handbücher, Zeitschriften) (1899–1921), 4. Universitäre Einbindung (ab 1913, mit Konflikten), 5. Institut für Sexualwissenschaft (1919–1933). Der Gründer des Instituts, Magnus Hirschfeld, versuchte schon seit langem, Sexualitäten, die nicht der Reproduktion dienen, aus ihrer Pathologisierung zu befreien. Eine Anbindung des privat gegründeten Instituts an eine Berliner Universität misslang. Herrn berichtete abschließend über die Aktivitäten des Instituts: Sexualeforschung, -aufklärung und -beratung, Gutachtertätigkeiten, Einsatz für die Rechte von trans* Personen. In der Diskussion wurde dann das Verhältnis zu Universitäten angesprochen, so wurden vom Institut angebotene Lehrveranstaltungen zur Sexualaufklärung von den Universitäten abgelehnt.

Der folgende Beitrag von Daniela Russ (Leipzig) behandelte den „Raum der Elektrifizierung. Wissen um Energie und Gesellschaft in der frühen Sowjetunion“. Zu Beginn ging die Referentin auf die Schwierigkeit ein für ihr Thema einen ‚Raum‘ zu definieren, da es kein Institut, keine Gesprächskreise, Diskussionsrunden oder Ähnliches gab. Im Zentrum ihrer Untersuchung stehen drei Personen – Aleksandr Bogdanov, Gleb Kržižanovskij, Andrej Platonov – und der gemeinsame Raum dieser Personen war ihr Forschungsthema: die Elektrifizierung. Alle drei waren Naturwissenschaftler, die sich auch den Geisteswissenschaften zuwandten; Elektrifizierung ist ein grenzüberschreitender Raum. Russ berichtete von Bogdanovs Ansatz des Proletariats als energetischer Weltenbauer, Bogdanov entwickelte den ersten historisch-materialistischen Begriff von Energie. Kržižanovskij sah Elektrifizierung als Sozialisierung, Energie wird in Form von Elektrifizierung zu einem Mittel der sozialistischen Vergesellschaftung. Es gelang ihm allerdings nicht seine Ansicht durchzusetzen. Platonov war in frühen Texten ähnlich positiv wie Bogdanov und Kržižanovskij, aber die Erfahrung der Hungersnot in den frühen 1920er Jahren prägte ihn, sodass er in späteren Texten über das Scheitern der Elektrifizierung schreibt. Die Theorie der Destruktivität steht in den 1930er Jahren bei ihm im Mittelpunkt: Der Widerstand der Natur schützt den Menschen vor seiner Selbsterstörung. Kurz von Russ angerissen, wird die Verbindung von Platonov zu Georg Lukács in der folgenden Diskussion vertieft.

Lukas Potsch (Freiburg) sprach über „Carl Schmitts Gesprächskreise. Außeruniversitäre Wissensräume als Orte der Antibürgerlichkeit“. Er untersuchte darin drei Kreise: Die Bohème- und Literatenkreise in den 1910er und 1920er Jahren, den Kreis um Ernst Jünger und die Ebracher Ferienseminare. Der Bohème erschien der Bourgeois als natürlicher Feind. Der Jünger-Kreis lehnte jede Art von Sicherheit ab und sah sich als eine publizistische Guerilla gegen die Bürgerlichkeit. Schmitt war laut Potsch von beiden Kreisen enttäuscht. Schmitt zog sich nach dem Sieg der Alliierten, den er als Niederlage empfand, zurück, es entwickelte sich um ihn eine Art subversiver Gegenöffentlichkeit. Das Format der Ebracher Ferienseminare sagte ihm zu, da ihm diese die Chance gaben, seinen Standpunkt an Jüngere weiterzugeben. Potsch resümierte, dass außeruniversitäre Wissensräume Schmitt die Möglichkeit zur Opposition gaben. Universitäten boten keine gute Umgebung für radikale Ideen. In der Diskussion wurde der Wissensbegriff wissenssoziologisch problematisiert. Schmitt sei nicht auf Antibürgerlichkeit zu reduzieren.

Danilo Scholz (Essen) sprach unter dem Titel „Die Eintreibung des Geistes in die Geisteswissenschaften“ über Hermann Graf Keyserlings „Schule der Weisheit“. Diese wurde

1920 in Darmstadt gegründet, Schulträger war die extra dafür geschaffene Gesellschaft für freie Philosophie. Keyserling setzte seine Schule dezidiert von Universitäten ab, er betonte ihre Staatsferne. Auf der Tagesordnung standen Selbstverwirklichung und Persönlichkeitsentwicklung. Neben Publikationen bildeten ein bis zwei große Tagungen im Jahr das Kernstück der Öffentlichkeitsarbeit der Schule. Zeitgenossen sahen die Schule durchaus kritisch, Keyserling wurde als philosophischer Scharlatan und „Darmstädter Armleuchter“ (Tucholsky) bezeichnet. Ab 1927 schief die Tätigkeit der Schule langsam ein. Im Anschluss an den Vortrag wurde Keyserlings Wissenschaftsbegriff diskutiert.

Zum Abschluss des Tages trugen Heiko Christians (Potsdam) und Dieter Haselbach (Marburg) vor. Christians sprach zunächst über „Kultursoziologie in Bewegung – Hugo Fischers Exile als Denk- und Arbeitsstil“. In diesem Beitrag ging es nicht um einen Wissensraum jenseits der Universität, sondern um die Biografie einer Person, die solche Wissensräume frequentiert und gestreift hat. Fischer ist vor allem durch seine Bekanntschaft mit Ernst Jünger bekannt. Ähnlich wie dieser und Schmitt stellte er sich quer zur Universität. Er reiste viel und hatte eine Leidenschaft für Varieté und Artistik. 1926 habilitierte sich Fischer über Hegel und wurde später außerplanmäßiger Professor in Leipzig. Christians charakterisierte ihn als Außenseiter; sein Verhältnis zur Universität sei gleichzeitig von Fixierung und Abweichung geprägt. Fischer bezeichnete sich selbst eine Zeit lang als Nationalbolschewist. Er lebte ab 1939/40 in England und kehrte 1956 nach Deutschland zurück. Christians bemüht sich seit einigen Jahren um eine Edition von Fischers Werk aus seiner Zeit in England. In der anschließenden Diskussion wies Barbara Picht darauf hin, dass die Anwendung des Außenseiterbegriffs nach Hans Mayer auf Fischer schwierig sei.

Haselbach thematisierte in seinem Vortrag „Politische Verstrickungen. Unternehmenssoziologie in Karl Dunkmanns Institut für angewandte Soziologie“ zunächst die Biografie Dunkmanns, den er als „mediokre Figur des Wissenschaftsbetriebs“ bezeichnete. Dunkmann, 1868 in Aurich geboren, studierte zunächst Theologie und arbeitete als Ordinarius in Greifswald, bevor er sich während des 1. Weltkriegs der Soziologie zuwandte. 1924 gründete er das Institut für angewandte Soziologie und starb 1932. Im Folgenden charakterisierte Haselbach Dunkmann als Soziologen, der sich als Schüler von Ferdinand Tönnies verstand, dabei von Tönnies aber nicht anerkannt wurde. Dunkmanns Gemeinschaftsbegriff war ganz anders als der von Tönnies, er könnte in heutiger Terminologie als identitär charakterisiert werden. Die Volks-Gemeinschaft sollte vor der Gesellschaft retten. Dunkmanns Hauptarbeitsfeld waren die Arbeits- und Sozialpolitik, hier stand er der ‚wirtschaftsfriedlichen Bewegung‘ nahe. Zwischen Dunkmann und Tönnies gab es einen intensiven Briefwechsel. Zunächst wohl von der Bewunderung Dunkmanns geschmeichelt, distanzierte sich Tönnies später von ihm. In der darauffolgenden Diskussion ging es um die Frage einer Verbindung von ‚Wirtschaftsfriedlichen‘ und Saint-Simonismus sowie Dunkmanns Mitgliedschaft in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie.

Den letzten Konferenztag eröffnete Christine Magerski (Zagreb) mit ihrem Beitrag „Von der Künstlerbohème über die Wissenschaftsbohème in die Wissenschaft“. Sie beleuchtete einen Wissensraum, der um 1900 in der literarischen Subkultur der Bohème entstand. Thema war hier vor allem der George-Kreis mit seiner symbolistischen Kreisbildung und dem Ziel einer allgemeinen Ästhetik des Seins sowie der Berliner Salon um die Malerin Sabine Lepsius, in dem auch George verkehrte. Der Salon verkörpert den Übertritt von der Bohème zu einem Kreis des intellektuellen Austauschs der Bildungselite. Magerski ging in diesem Zusammenhang auch auf die Verbindung zwischen Stefan George und Georg Simmel ein. Ab-

schließlich thematisierte sie den Heidelberger Kreis um Max Weber und Webers Charakterisierung von Stefan George als Exempel für Charisma. In der anschließenden Diskussion ging es um das Gefolgschaftsprinzip, welches prägend für den George-Kreis war, sowie um die Frage, wer die Deutungshoheit über Künstlerkreise habe.

Auf Magerski folgte Alexandra Ivanova (Frankfurt/Main) mit ihrem Vortrag „Crêpe de Chine und Grand Hotel. Zur ökonomischen Bedeutung einiger Metaphern für das Institut für Sozialforschung als Wissensraum jenseits der Universität“. Im Institut für Sozialforschung habe es ein implizites Verhältnis von ‚Geist‘ und ‚Geld‘ gegeben.³ Ivanova kontextualisierte ihren Ansatz mit einigen metaphorologischen Überlegungen nach Hans Blumenberg. Sie konzentrierte sich dabei auf drei Metaphern / sprachliche Bilder für das Institut und seinen Kontext: „Grand Hotel Abgrund“ (Georg Lukács), „Café Marx“ (zuletzt Philipp Lenhard) und „Crêpe de Chine“ (u. a. Detlev Claussen). Ziel ihres Vortrags war, auf eine „Entselbstverständlichung“ des Gebrauchs der Metaphern hinzuarbeiten. In der Diskussion wurde darauf hingewiesen, dass „Crêpe de Chine“ Anfang bis Mitte des 20. Jahrhunderts eine verbreitete Metapher gewesen sei, nicht nur in Bezug auf das Institut für Sozialforschung.

Claudia Willms (Gießen) sprach anschließend über „Zwischen Reformjudentum, Siedlungsgenossenschaft und Hochschulkurs: Die transgressiven Wissenspraktiken des Soziologen Franz Oppenheimer“. Sie berichtete, dass Oppenheimer an vielen außerwissenschaftlichen Orten aktiv gewesen war und das betrieb, was man heute öffentliche Soziologie nennt. Dann ging sie unter dem Begriff der transgressiven Wissenspraktiken auf Erfahrungswissen ein und das Wissen, das nötig sei, um zwischen verschiedenen Räumen zu wechseln. Nach einer kurzen Biografie Oppenheimers konstatierte Willms, dass sie im Zuge ihrer Forschungen zu Oppenheimer festgestellt habe, dass Grenzüberschreitung Lebensthema bei Oppenheimer und seiner Familie war. Anschließend beleuchtete sie die Siedlung als transgressiv-iterativen Wissensraum. Oppenheimer sei lebenslang der Überzeugung gewesen, dass sich mit der Siedlungsgenossenschaft die soziale Frage lösen ließe. In der anschließenden Diskussion stellte Danilo Scholz fest, dass sich „behauptetes Außenseitertum“ ein wenig als Leitmotiv durch die Tagung ziehe. Außerdem wurde über den Begriff der Heterotopie debattiert.

Den Abschluss der Konferenz bildete ein Beitrag von Uwe Dörk (Essen) über „Das Forscherheim Assenheim in der Kreuzung sozialer Kreise von Ferdinand Tönnies“. Er baute auf dem Konzept der Kreuzung sozialer Kreise nach Simmel auf, ging auf den Abgleich und die Überschneidung unterschiedlicher sozialer Kreise ein und präsentierte eine Definition der sozialen Kreisbildung. Diese beinhaltet eine charismatische Persönlichkeit im Mittelpunkt, eine Anhängerschaft, gewisse organisatorische Strukturen sowie regelmäßige Tätigkeiten. Dörk ging auf die Deutsche Gesellschaft für Soziologie, ihre Wiedergründung nach dem 1. Weltkrieg und die Rolle Ferdinand Tönnies‘ darin ein. Er beleuchtete dann die Verbindungen zum Forscherheim Assenheim als einen Ort, um die Konflikte in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in „Gemeinschaft“ beizulegen bzw. zu reduzieren. Anschließend wurde in der Diskussion darüber gesprochen, wie der Alltag im Forscherheim Assenheim aussah und kritisch die Auswahl der Gäste beleuchtet: Es gab nur wenige Einträge jüdischer Forscher*innen im Gästebuch.

3 Zu diesem Thema siehe auch Ivanova, Alexandra (2023): ‚Geist‘ und ‚Geld‘ des Instituts für Sozialforschung. Zum analytischen Umgang mit polarisierten Welten. In: Kieler sozialwissenschaftliche Revue 1, 1, S. 21–30; <https://doi.org/10.3224/ksr.v1i1.04>.

In den Schlussworten wurde konstatiert, dass sich die bei der Tagung besprochenen Wissensräume irgendwie in den Zwischenräumen von Universität und Feuilleton befinden. Man sollte sich davon lösen bei Wissensräumen immer gleich physische Orte zu assoziieren. In der Zukunft werden digitale Räume als Wissensorte eine immer größere Rolle spielen. Sehr positiv hervorzuheben ist, dass der kleine und intensive Rahmen der Konferenz zahlreiche Möglichkeiten zum wissenschaftlichen Austausch und zur Vertiefung von Einzelaspekten des Konferenzthemas bot. Eine Publikation der Beiträge wird für 2025 vorbereitet.

Open Access © 2024 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CCBY 4.0).

Horst Groschopp und Eckhard Müller: Aus der Ethik eine Religion machen. Der praktische Humanismus einer sozialliberalen Kulturbewegung. Aschaffenburg: Alibri Verlag, 2024.

Jens Herold¹

Das vorliegende Buch hat das Potential, ein Standardwerk zur „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur“ (im folgenden: DGEK) zu werden. Trotz des Titels, der eher eine thesengeleitete Studie verspricht, kann das von Horst Groschopp und Eckhard Müller verfasste Werk als Handbuch benutzt werden und füllt als solches eine große Forschungslücke. Die bisherigen, eher disparaten Forschungsbeiträge werden besprochen (S. 15–31) und der Forschungsstand mittels einer Bibliografie dokumentiert (S. 308–336), deren beträchtlicher Umfang täuschen kann, weil diejenigen Studien, die den Fokus tatsächlich auf die DGEK legen, äußerst spärlich sind. Eine Monografie existierte bislang nicht (S. 15).

Die 1892 in Berlin gegründete, im Jahr 1937 formell aufgelöste DGEK ist von ihrer Programmatik her schwieriger greifbar als andere zivilgesellschaftliche Vereine. Zwischen den Eckpunkten freireligiöser Gemeinde („Laienpredigten“, „Seelsorge“), Reformpädagogik („Moralunterricht“, „Lesehallen“), städtisch-nachbarschaftlicher Sozialarbeit und einer sozialismusaffinen Politik oszillierend, können Anspruch, Ziele und Tätigkeit der DGEK im Nachhinein nicht präziser und konsistenter beschrieben werden, als ihr heterogener und unharmonischer Mitgliederkreis es selbst vermochte. Erschwerend hinzu kommt die Einbettung einerseits in den lokalen bis nationalen Kontext (hauptsächlich Berlin), andererseits in eine globale, ursprünglich aus den USA ausstrahlende Mission. Die Kapitel über die soziale und pädagogische Praxis der DGEK müssen mosaikhafte bleiben, weil die Umsetzung praktischer Initiativen häufig in ersten Ansätzen stecken blieb und die Festlegung auf gemeinsame Grundsätze regelmäßig auf Streit und Mitgliederaustritte herauslief. Die Trägergruppen stammten vorwiegend aus dem städtischen Bildungsbürgertum. Juden und Frauen eröffnete die ethische Bewegung kreative Freiräume jenseits der Hindernisse, die ihnen in der konfessionellen und konventionellen Vereinsarbeit begegneten. Abgrenzungen nahm die ethische Bewegung in erster Linie gegen die christlichen Kirchen vor. Eine Grenzziehung erfolgte teilweise unfreiwillig auch gegenüber der Sozialdemokratie (S. 123–131). Größere Popularität erlangte die DGEK trotz Ablegern in etwa zehn deutschen Städten nie, sondern begann bald nach den Wachstumssprüngen der ersten Jahre zu schrumpfen (zu den – nicht sehr belastbaren – Mitgliederzahlen der Berliner DGEK vgl. S. 139 u. S. 75: 1894 – 1611; 1910 – 456).

Die Gliederung des Handbuchs folgt der Chronologie der DGEK, strukturiert die Kapitel aber zugleich thematisch, wobei die ersten Kapitel vorwiegend organisatorische Fragen behandeln, die späteren eher diskursiven Themen wie „Rassenfrage“ und Kolonialpolitik, Krieg

1 Jens Herold (jpherold@gmx.de) ist Historiker. Er promovierte über Gustav Schmoller. Aktuell arbeitet er u. a. als Editor der Tönnies Gesamtausgabe.

und Pazifismus nachgehen. Im Ganzen ergibt sich erstmals ein konzises Bild der ethischen Bewegung in Deutschland von der Gründung der DGEK 1892 über zwei wegweisende Richtungsentscheidungen in den Jahren 1896 (S. 111–123) und 1899 (S. 137–145). Die erste Richtungsentscheidung betraf das Verhältnis der Gesellschaft zur Sozialpolitik und genauer zur Sozialdemokratie, die zweite das Verhältnis zu sozialwissenschaftlicher Theorie und Forschung. Als – letztlich erfolgloser – Initiator des zweiten Richtungsstreits wird der Soziologe Ferdinand Tönnies behandelt, der allerdings bereits in den Konflikt von 1895 und seine Vorgeschichte seit 1893 – wiederum erfolglos – verwickelt war.² Tönnies „störte“ noch bis zu seinem Austritt um 1900 und blieb der DGEK später als Sympathisant lose verbunden.³ Unsere Kenntnis der Einbettung von Tönnies' weltanschaulichem Aktivismus in der ethischen Bewegung wird hier aus einer nicht biografisch verengten Perspektive der Organisation in vielen Details erweitert und neu justiert.

Zu spüren ist hinter dem handbuchartigen Ansatz nicht nur die jahrzehntelange Forschung der Autoren, sondern die Präsenz einer umfangreichen Personendatenbank. Einen essentiellen Forschungsbeitrag bildet die Vielzahl kürzerer oder längerer Porträts von Frauen und Männern des bildungsbürgerlichen Milieus, die heute teilweise nahezu vergessen sind. Mit diesen biografischen Informationen legt sich über die chronologische und thematische Gliederung des Werks ein Personen-Netzwerk als dritte Lektüre-Struktur, die über das Personenregister erschlossen werden kann. Neben den einzelnen bekannteren Protagonisten wie Wilhelm Foerster und Ferdinand Tönnies werden Personen wie Georg von Gyzicki und seine Frau Lily (später Lily Braun), Arthur Pfungst, Rudolph Penzig, Moritz von Egidy, Jeanette Schwerin und andere vorgestellt. Viele dieser Namen finden sich in Tönnies' Umfeld wieder.

Kritikpunkte fallen angesichts der konstruktiven Arbeitsleistung kaum ins Gewicht. Irritierend könnte die im Untertitel vorgenommene Zuordnung der ethischen Bewegung zum „Sozialliberalismus“ sein, zumindest für Personen, die diesen Begriff eher mit einem sozial- oder wirtschaftspolitischen Programm in Verbindung bringen. Weder suchte die DGEK engeren Anschluss an liberale Parteien oder speziell an das Umfeld Friedrich Naumanns, noch ist eine Verbindung zu den liberalkonservativen Sozialreformern im Verein für Sozialpolitik festzustellen, bei denen Begriffe wie „sittlich“ und „ethisch“ ebenfalls hohe Zentralität besaßen, die aber, religiös unmusikalisch, profane sozialökonomische Forschung und Reformpolitik betrieben. Sicherlich ist es nicht falsch, die DGEK politisch irgendwo zwischen „Liberalismus“ und „Sozialismus“ zu verorten, und vielleicht tut es dem Begriff sogar gut, aus der politischen Arena heraus in einen mehr pädagogischen oder spirituellen Bereich zivilgesellschaftlichen Engagements ausgedehnt zu werden. Eine schärfere konzeptionelle Klärung seitens der Autoren hätte aber geholfen (vgl. S. 12).

Die unvermeidlichen Flüchtigkeitsfehler findet man gerade bei der hier präsentierten, kaum beherrschbaren Menge von Personendaten natürlich immer: So war Friedrich Althoff nicht Kultusminister, sondern Ministerialdirektor (S. 63). Auf den Seiten 88, 141 und 145 wird der bedeutende dänische Philosoph Harald Höffding genannt, findet sich aber nicht im Register; ein Verhältnis Höffdings zur ethischen Bewegung wird (versehentlich?) angedeutet (S. 145), aber erschließt sich anscheinend nicht näher. Die Zeitschrift „Ethische Kultur“

2 Alexander Wierzock und Jens Herold (2023): Humanisierung der sozialen Welt: Ferdinand Tönnies als Soziologe und Ethiker. Ein Kieler Manifest zur ethischen Reform, in: Kieler sozialwissenschaftliche Revue. Internationales Tönnies-Forum 1, 1, S. 41–70 (<https://doi.org/10.3224/ksr.v1i1.06>).

3 Zu Tönnies' Verhältnis zur DGEK vgl. Alexander Wierzock (2022): Ferdinand Tönnies (1855–1936). Soziologe und Ethiker. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 48–60.

veröffentlichte 1935 keinen Nachruf auf Ferdinand Tönnies, sondern eine Gratulation zum 80. Geburtstag (S. 173).

Keine Kritik, sondern ein Wunsch wäre es, das Verhältnis der ethischen Bewegung nicht nur zu den Freikirchen, Freidenkern und Freimaurern, sondern auch zum Monismus systematischer zu sondieren und dadurch noch ausgedehntere Verflechtungen im Bereich säkularisierter Weltanschauung im Kaiserreich und der Weimarer Republik sichtbar zu machen. Ansatzpunkte liefert das vorliegende Buch (z. B. Monistenbund in Jena, S. 75), seitens der Monismus-Forschung werden ebenfalls Querbezüge aufgezeigt.⁴ Vielleicht eignet sich für ein solches Projekt ein digitales Format besser. Auf seiner Internetseite führt Horst Groschopp vor, wie man als Forscher oder Forscherin eigene Projekte und Wissen präsentieren kann; hier finden sich viele flankierende Texte zum Buch.⁵

Der „Groschopp-Müller“ ist nicht nur ein aktuelles, sondern das einzige umfassende Standardwerk zur DGEK. Das Handbuch beruht auf den langjährigen und produktiven Forschungen der Autoren zum „praktischen Humanismus“ und revolutioniert die Forschungssituation: Erstmals entsteht ein klares und ausgewogenes Bild der DGEK, das als Fundament für zukünftige, vertiefende Detailstudien genutzt werden kann. Unterstützt werden solche durch den Quellenanhang, der Schlüsseldokumente zur Geschichte der DGEK bringt (S. 207–285). Ein „Archivbericht“ informiert über die ungedruckte Überlieferung, die über Personennachlässe, Landes-, Universitäts- und Kirchenarchive verstreut ist (S. 289–308). Für Tönnies-Interessierte ist das Handbuch zusätzlich zur erwähnten Untersuchung von Alexander Wierzock empfehlenswert, weil man das heute eher unvertraute weltanschauliche Milieu kennenlernt, in dessen Kontext der Soziologe seine Texte verfasste.

Open Access © 2024 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CCBY 4.0).

4 Christoffer Leber (2020): Arbeit am Welträtsel. Religion und Säkularität in der Monismusbewegung um 1900. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 240 ff., 259 f.; dazu Todd H. Weir (2014): Secularism and religion in nineteenth-century Germany. The rise of the fourth confession. New York: Cambridge University Press, S. 253–268 (eher kursorisches letztes Kapitel für die Zeit von 1892–1914).

5 <https://www.horst-groschopp.de/> [17. 10. 2024].

Blühdorn, Ingolfur: Unhaltbarkeit. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Berlin: Suhrkamp, 2024.

Dieter Haselbach¹

Ein weiteres Buch darüber, dass es menschlichen Gesellschaften nicht gelingen wird, den menschengemachten Klimawandel zu stoppen – sondern dass immer andere Themen wichtiger sind. Man kann das Buch als eine schonungslose soziologische Analyse der gegenwärtigen Lage in reichen Gesellschaften lesen. Oder man liest es als eine Dystopie, die mit der „anderen Moderne“ auf das Entstehen einer gesellschaftlichen und ökologischen Lage vorbereitet, die radikal von dem abweicht, was den dominanten Eliten in den Gesellschaften des globalen Nordens als der Normal- oder auch Wunschzustand sozialer Demokratie und ökologischer Politik erscheint, als die normale Lage westlicher Demokratien. Blühdorn beansprucht, ein wissenschaftliches Werk vorzulegen. Die dystopische Aussicht, die schon im Titel anklingt, ist also darauf zu prüfen, ob sie als Wirklichkeitswissenschaft besteht. Blühdorns Untertitel wiederholt den der „Risikogesellschaft“ von Ulrich Beck (1986); das markiert die in den theoretischen Ausführungen ausführliche Auseinandersetzung mit Becks These einer anderen, der „zweiten“ Moderne.

Die ersten drei Kapitel sind eine Annäherung an den gegenwärtigen Zustand der Moderne. Blühdorn sieht die Epoche von einem ökologisch-emanzipatorischen Projekt geprägt, einem Projekt, das sich an der sozio-ökologischen Transformation der Gesellschaft abarbeite. Das Projekt wie die Transformation seien durch einen inneren Widerspruch geprägt. Das ökologische Programm fordere Beschränkung, Unterordnung, Einsicht und Zurücknahme individueller Wünsche von Menschen in der Moderne, die emanzipatorische Programmatik dagegen setze auf die Befreiung und eine Entgrenzung in der Selbstverwirklichung von Individuen. An diesem Widerspruch erstickte die angestrebte Transformation. Blühdorn sieht dabei vor allem die ökologischen Anteile der gewollten Transformation zerbrechen, das Ziel der Selbstverwirklichung hingegen sei dominant.

Im vierten und fünften Kapitel setzt sich Blühdorn kritisch mit der Modernisierungsthese Ulrich Becks auseinander. Was hier kritisch an Beck entwickelt wird, entfaltet Blühdorn dann systematisch. Am Anfang des sechsten Kapitels wird das Thema so eingeführt: „Während die zweite Moderne, die NSB [neuen sozialen Bewegungen] und das ÖEP [ökologisch emanzipatorische Projekt] sich um die Ökologisierung der Gesellschaft, das Ideal des freien und selbstbestimmten Subjekts und die Demokratisierung der Demokratie bemühten, hat sich in modernen Gesellschaften [...] etwas vollständig anderes durchgesetzt; und die Vorkämpfer des ÖEP haben dazu, ohne dass sie dies gewollt oder bemerkt hätten, selbst einen erheblichen Beitrag geleistet. Sie haben für den ökologischen Umbau der Industriegesellschaft gekämpft und haben dabei daran mitgewirkt, dass sich die Gesellschaft der Nicht-Nachhaltigkeit verfestigt hat. Sie haben sich für Freiheit und Selbstbestimmung eingesetzt, haben damit ... die illiberale und exklusive Gesellschaft der Singularisierung mit befördert. Sie haben für die wahre Demokratie gestritten, dabei aber [...] die autokratisch-autoritäre Wende begünstigt. Wohlgemerkt: Nichts davon war intendiert [...]“ (253).

1 Dieter Haselbach ist Soziologe und federführendes Mitglied der Herausgebergruppe der Ferdinand-Tönnies-Gesamtausgabe.

Anders als Ulrich Beck gehofft und vorausgesagt habe, sei die zweite Moderne eben nicht „reflexiv“, selbstkritisch geworden. Die Singularisierung als prägende Tendenz der fortschreitenden Modernisierung habe den Nebeneffekt, dass die Basiswerte des ökologisch-emanzipatorischen Projekts erodierten. Diese Basiswerte sind die der Aufklärung. Einen Bezug auf solche Werte brauche das ökologisch-emanzipatorische Projekt, sonst fehle ihm der Maßstab, an dem sein politisches Handeln sich orientieren könne. So verliere die sozio-ökologische Transformation ihren Orientierungspunkt und den Rückhalt in der Gesellschaft. Dies führe in die „dritte Moderne“, eine Moderne ohne ein solches Projekt. Die Dialektik, die zu dieser dritten Moderne führe, entfaltet Blühdorn an den Themen Nachhaltigkeit, Emanzipation und Demokratie. Die Dialektik speist sich in allen drei Themen am Selbstwiderspruch der Leitbilder der zweiten Moderne; Blühdorn sieht sie jedes Mal in Richtung auf die Singularisierung, und eben nicht auf eine in Basiswerten gestützte Transformation aufgelöst. So gelte für das Leitbild der Nachhaltigkeit: „Es begünstigte einen Wertewandel, der die sozialökologische Transformation behindert, ebnete so den Weg in eine Gesellschaft der Nicht-Nachhaltigkeit, führte in eine unregierbare Repolitisierung und Polarisierung [...]“ (280 f.). Dies die nicht intendierte Nebenfolge des grünen Engagements. Ähnlich das Projekt der Emanzipation: Seine Dialektik entfalte sich zwischen den „kollektiven“ und den „individuellen“ Werten, die im Projekt der Emanzipation enthalten sind. Die kollektiven Werte zielen auf eine Selbstverpflichtung der Menschen, die aber in der Verwirklichung der Selbstbestimmung der Individuen infrage gestellt werden (282). Sie lösen sich auf. Emanzipation werde in der Spätmoderne auch eine Befreiung von ökologischer Vernunft (294); dominant werde das „romantisch-individualistische Verständnis (authentische Selbstverwirklichung)“ von Emanzipation (292). Aber damit nicht genug: Weil auch dieser Selbstverwirklichung Kriterien und Maßstab fehlen, führe die „schrittweise Neuformulierung [...]“ des Emanzipationsprojekts in eine Krise des Selbst- und Identitätsverlusts: Sukzessive hat sie das Essenzielle, das Authentische, das Wesenhafte, das es zu befreien und verwirklichen gelte, verabschiedet.“ (295). Schließlich die Demokratie. Derselbe Widerspruch. Wieder führt die Dialektik erst zu einer Stärkung, dann aber auch zu einem Verfall von Selbstbestimmung, im Effekt Singularisierung. Demokratie sei als „Mittel der Nachhaltigkeitspolitik und -transformation“ ungeeignet (311).

Für alle drei Dialektiken kommt Blühdorn zu demselben Schluss: „Ökologische Vernunft, Verantwortlichkeit und Mündigkeit, die Unterordnung unter Prinzipien des Allgemeinen oder die Verpflichtung auf Allgemeinwohl spielen in der Spätmoderne [...] höchstens noch beiläufig eine Rolle.“ (320).

Das ökologisch-emanzipatorische Projekt „zerbricht [...] an seiner eigenen Logik – an einem Zuviel an Politisierung und Partizipation.“ (326) Die drei Dialektiken wirken „als Hebamme einer nächsten Gesellschaft und anderen Moderne, in der das [...] ÖEP anachronistisch wird.“ (327) Die „dritte Moderne“ ist eine der „Unhaltbarkeit“. Blühdorn beschreibt diese Moderne nicht. In seinem letzten Kapitel benennt er die gegenwärtige Lage als ein „Interregnum“ dorthin. In einer antikritischen Vergewisserung diskutiert der Autor hier Einwände, die er erwartet. Gegen einen möglichen Vorwurf, sein Ansatz sei pessimistisch, deterministisch, ja reaktionär, meint Blühdorn, es sei die Aufgabe von Sozialwissenschaft, auf Entwicklungen hinzuweisen, nicht aber, sie durch eine normative Brille zu betrachten. Dazu gehöre, die in der gegenwärtigen Lage gesellschaftlich dominanten Strategien zur „Bewältigung des Traumas“ der „Unhaltbarkeit“ unvoreingenommen darzustellen. Zu solchen Strategien gehören neben anderem die „komplexitätsreduzierende Abkehr vom Öffentlichen

und Politischen und der neubiedermeierliche Rückzug ins Familiäre und Private“ ebenso wie die vielerlei Verschwörungstheorien (346) oder die Konjunktur von „Resilienz“ (352). Auch die politische Bildung könne sich nicht gegen die „Unhaltbarkeit“ stemmen, auch sie verliere die Orientierung vor dem Hintergrund der Erosion der Basiswerte früherer Phasen der Moderne.

Für Leser, die mit Blühdorns Arbeiten vertraut sind, ist „Unhaltbarkeit“ eine Zusammenführung und Vertiefung der Arbeiten aus den letzten Jahren. Der Autor bezieht sich vielfach auf eigene Veröffentlichungen. Dass es im Buch ständig Vor- und Rückverweise gibt, macht die Lektüre gelegentlich mühsam. Mit einer strafferen Gliederung und einer disziplinierteren Entfaltung des Arguments wäre das Werk vielleicht kürzer, ohne an Substanz zu verlieren.

Blühdorn bearbeitet ein Problem, das in der wissenschaftlichen Diskussion schon früher tiefgründig behandelt wurde. Nur zwei Beispiele seien genannt. In einer Zeitschrift, die die Tradition des „Tönnies-Forums“ fortsetzt, mag der Hinweis stehen, dass Blühdorn sich mit einer Entwicklung auseinandersetzt, die Ferdinand Tönnies in seinem Frühwerk „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (1887) bearbeitet und später in seiner „angewandten Soziologie“ (1931)² aufgenommen hat. Es ist dies der von Blühdorn zitierte Verlust der Basiswerte, um in seiner Terminologie zu bleiben. Für Tönnies erwachsen solche Basiswerte aus der Gemeinschaft, waren dort tradiert und verankert. Gesellschaft dagegen als eine Sozialform, die durch Verträge dominiert ist, bleibt auf die Geltung solcher Basiswerte angewiesen. Zumindest das Vertrauen der Vertragspartner untereinander, aber auch ein breiter ethischer, religiös gestützter Konsens trug Gesellschaft bis in das 20. Jahrhundert. Ohne solche Basiswerte, so die Überzeugung Tönnies', habe Gesellschaft keinen Halt, das ist die These von der Erosion der Moderne. Noch ohne etwas über die ökologischen Probleme in der jüngsten Neuzeit zu wissen, prognostizierte Tönnies vor einem Jahrhundert den Zusammenbruch der westlichen Gesellschaften in 400 Jahren. Folgt man Blühdorn, so mag eine solches Ende der derzeitigen Formation früher kommen. Allerdings geht es weder bei Tönnies noch bei Blühdorn um ein Ende der Menschheit, sondern um das Ende einer historischen Formation.

Carl Schmitt wirft im Feld des Staatsrechts dasselbe Problem auf, er ist dabei näher an Blühdorn als Tönnies: Er unterscheidet in seiner Kritik der Weimarer Verfassung Legalität und Legitimität. Für den modernen Gesetzgebungsstaat seien die Gesetze, vom Parlament verabschiedet, einzige Grundlage von Legitimität. Es können aber in solchen Gesetzen die Voraussetzungen negiert werden, die den Gesetzgebungsstaat tragen. Damit öffne sich ein Widerspruch von Legalität und Legitimität. Damit dies nicht passiert, müssen Gesetze selbst einer Werteordnung sich fügen, sonst können sie die Ordnung des Gesetzgebungsstaates aushebeln. Wenn eine Partei im Staat einer anderen jenen Rückgriff auf die Werteordnung über dem Gesetz abspricht, so muss sie dieser den Zugang zum Parlament und die Chance, eine Mehrheit zu gewinnen, sperren. Es entsteht eine paradoxe Situation, die Vittorio Hösle mit Schmitt so fasst: „[...] zweifelt die eine Partei an der Loyalität der anderen diesem Prinzip gegenüber, so darf sie nicht nur, sie muß gerade aufgrund der Logik des Prinzips diesem

2 Tönnies, Ferdinand (2019): Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe. Bd. 2: 1880–1935. Gemeinschaft und Gesellschaft.
Hrsg. v. Bettina Clausen u. Dieter Haselbach. Berlin/Boston: Walter de Gruyter; Tönnies, Ferdinand (2021): Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe. Bd. 21: 1931. Einführung in die Soziologie. Schriften. Rezensionen. Hrsg. v. Dieter Haselbach. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Prinzip zu widerhandeln und ihr den Zugang zur Macht verwehren.“³ Weiter mit einer Formulierung Schmitts: „So wirft im kritischen Moment jeder dem andern Illegalität vor, jeder spielt den Hüter der Legalität und der Verfassung. Das Ergebnis ist ein legalitäts- und verfassungsloser Zustand.“⁴ Der Formalismus des Gesetzgebungsstaates und die potentielle Uneinigkeit über einen ethischen Kern einer Verfassungsordnung stehen gegeneinander. Das ist der Verlust der Basiswerte in der Verfassungstheorie. Der Schmitt-Schüler Ernst-Wolfgang Böckenförde verallgemeinert diese Erkenntnis in dem oft zitierten Satz, dass die liberale Demokratie ihre legitime Basis nicht selbst herstellen und im Konflikt auch nicht erhalten kann: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“⁵ Bei Blühdorn fällt diese Erkenntnis in die Dialektik der Demokratie.

Zur impliziten These Tönnies', dass es in der Moderne nur einen Verfall von – folgt man der Terminologie Becks und Blühdorns – Basiswerten geben könne, dass neue normative Fundamente nicht entstehen können, gab es schon zu seiner Zeit eine intensive Diskussion. Mit dieser These steht und fällt auch das Argument Blühdorns. Böckenförde spricht vom „große[n] Wagnis“, das der Staat „um der Freiheit willen, eingegangen ist“ und er betont, dass „kein Weg über die Schwelle von 1789“ zurückführe.⁶ Aktuell spricht einiges dafür, dass dieses Wagnis nicht gelingen mag. Dabei ist die ökologische Herausforderung der „nachhaltigen Nicht-Nachhaltigkeit“ nur ein Aspekt. Derzeit zeigen sich die westlichen Gesellschaften von der Vielzahl von Problemen überfordert. In den demokratischen Gesellschaften gibt es stärkere Tendenzen zur Problemflucht als solche zur Annahme und Lösung von Problemen. Die Bereitschaft sinkt, Lasten zu tragen, die mit notwendigen Veränderungen entstehen. Der im Westen erreichte und ökologisch nicht haltbare Reichtum wird wie ein Geburtsrecht verteidigt. Aber ist das schon das Geschichtsgesetz der Moderne? Oder gibt es Gegenbewegungen? Ist die rücksichtslose Selbstverwirklichung, ist die Singularisierung notwendig das nächste Stadium der Moderne? Vor der Hoffnung, dass sich aus den vertiefenden Krisen schon die Kraft entwickeln werde, diese Krisen zu bewältigen, warnt Blühdorn zurecht. Aber die Frage bleibt offen. Wenn sie tatsächlich nicht oder nicht mehr offen ist, kann soziologische Theorie nur noch als Dystopie erzählt werden. Wie man diese Dystopie anspruchsvoll erzählt, das demonstriert Blühdorn überzeugend.

Open Access © 2024 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CCBY 4.0).

- 3 Hösle, Vittorio (1987): Carl Schmitts Kritik an der Selbstaufhebung einer wertneutralen Verfassung in Legalität und Legitimität. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 61, S. 1–34, hier: 7.
- 4 Schmitt, Carl (1958 [1932]): Legalität und Legitimität. In: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 263–354, hier: 291.
- 5 Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976 [1967]): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*. Frankfurt: Suhrkamp, S. 42–64, hier: 60. Im Orig. hervorgehoben.
- 6 Böckenförde, ebd.

Buchstein, Hubertus: *Enduring Enmity. The Story of Otto Kirchheimer and Carl Schmitt*. Translated by Sandra H. Lustig. Bielefeld: transcript, 2024.

Dieter Haselbach¹

Die Auseinandersetzung mit Carl Schmitt ist zu einer Interpretationsindustrie geworden. Carl Schmitt fasziniert, wird aus sehr unterschiedlichen weltanschaulichen Lagen goutiert. Dies gilt auch für die USA. Hubertus Buchstein, Herausgeber der Gesammelten Schriften Otto Kirchheimers in sechs Bänden, legt nun ein Werk vor, das besonders auf diese amerikanische Diskussion zielt und vielleicht in der Lage ist, einige gerade dort hartnäckig tradierte Vorurteile über Carl Schmitt infrage zu stellen. Durch eine Rekonstruktion der lebenslangen Auseinandersetzung zwischen Kirchheimer und Schmitt möchte er mit dem Interpretationsmythos aufräumen, Kirchheimer sei der Urvater des ‚Linksschmittianismus‘, gleichzeitig möchte er ein Bild Schmitts korrigieren, in dem seine nationalsozialistische Verstrickung durch Relativierungen verharmlost wird.

Buchsteins Werk war lange angekündigt. 2019 hofft er in einem Gespräch zur Kirchheimer-Ausgabe, es 2021 vorzulegen. Vieles, was im hier besprochenen Band ausgearbeitet ist, lässt sich auch den ausführlichen Einleitungen zu den Bänden der Kirchheimer-Edition entnehmen, dort allerdings mit einem anderen Fokus und beschränkt durch die Textform des Herausgeberkommentars.

Buchstein organisiert sein umfassendes Material über Kirchheimer und Schmitt als eine teils direkte, teil indirekte Auseinandersetzung zwischen den beiden Juristen. Sie beginnt, als Kirchheimer als ein ausgezeichnet begabter Student und Doktorand Schmitts auffällt. Schmitt ist konservativ, Kirchheimer linker Sozialdemokrat. Beide lernen in vielen Auseinandersetzungen voneinander, auch und gerade wegen der unterschiedlichen weltanschaulichen Positionen. Am Ende Weimars bekommen die fachlichen und politischen Unterschiede eine Virulenz jenseits des intellektuellen Austauschs, nun geht es um weitreichende politische Fragen. Ob die Verfassung der demokratischen Republik in der politischen und wirtschaftlichen Krise erhalten oder überwunden werden soll, ist die politische Frage des Tages, Schmitts Essay „Legalität und Legitimität“ von 1932 spielt hier eine große Rolle. Buchstein ist kritisch gegenüber späteren Interpretationen dieses Textes, auch einer Selbstinterpretation Carl Schmitts, als einem Aufruf zur Verteidigung der Weimarer Verfassung. Die Frage von Legalität und Legitimität der Verfassung ist heute in Deutschland wieder aufgerufen.

Nach dem Januar 1933 verändern sich die Arbeits- und Lebensbedingungen der beiden Protagonisten radikal. Schmitt dient sich dem nationalsozialistischen Regime an. Buchstein belegt eindrücklich, dass das ihm zugeschriebene Attribut des „Kronjuristen des Dritten Reiches“ ohne Einschränkung gilt. Kirchheimer muss Deutschland verlassen, lebt zuerst unter schwierigen wirtschaftlichen Verhältnissen in Paris, später in New York, meist in einer untergeordneten Stellung beim Institut für Sozialforschung und in einer wirtschaftlich alles andere als komfortablen Situation. Die Auseinandersetzung Kirchheimers mit Schmitt bricht nicht ab, ihre Schilderung gibt Buchstein Gelegenheit, starke Schlaglichter auf Schmitts antisemitische und völkische Radikalisierung zu werfen. Kirchheimers Mittel, in Deutschland rezipiert zu werden, sind sehr begrenzt. Erst in New York bekommt Kirchheimer die Gele-

1 Dieter Haselbach ist Soziologe und federführender Herausgeber der Ferdinand-Tönnies-Gesamtausgabe.

genheit, die Entwicklungen im nationalsozialistischen Deutschland, die Kriegsvorbereitung, das Macht- und Herrschaftssystem zu analysieren. Wichtig hier die Zusammenarbeit mit Franz L. Neumann an der Forschung, die zur Veröffentlichung des „Behemoth“ (1944) führte. Buchstein markiert die Auseinandersetzung innerhalb der exilierten Frankfurter Schule über das Verständnis des Nationalsozialismus, namentlich zwischen Horkheimer an der Westküste der USA auf der einen, Kirchheimer, Neumann und anderen Wissenschaftlern an der Ostküste auf der anderen Seite.

Besonderes Gewicht legt Buchstein auf die Auseinandersetzung mit Schmitts Großraumtheorie, die er als einen Ansatz darstellt, mit dem Schmitt die territorialen Ansprüche Deutschlands völkerrechtlich unterbauen möchte. Dass diese Theorie nach 1945 von Schmitt mit wenigen Modifikationen weiter entwickelt wurde, wird von Buchstein aufmerksam kommentiert.

1943 beginnt Kirchheimer für die US-amerikanische Regierung zu arbeiten. Er war an der Vorbereitung der juristischen Aufarbeitung des Nationalsozialismus, an den Nürnberger Prozessen beteiligt. Hier setzte Kirchheimer sich dafür ein, wissenschaftliche Positionen oder Meinungen nicht zu sanktionieren, sondern die Strafprozesse in Nürnberg auf Täter auszurichten. Carl Schmitt war unter einer solchen Vorgabe nicht von Sanktionen bedroht. Die wirtschaftlichen Lebensumstände von Schmitt und Kirchheimer hatten sich nach dem Krieg umgekehrt. Kirchheimer war zunächst US-Regierungsangestellter, später erhielt er eine Professur in den USA, Schmitt war auf die Unterstützung von Freunden angewiesen, nachdem er aus dem Hochschuldienst entlassen worden war.

Viel Raum gibt Buchstein der persönlichen Begegnung zwischen Schmitt und Kirchheimer im Herbst 1949, nach 17 Jahren die erste persönliche Begegnung. Diese Begegnung hat viel Aufmerksamkeit in der Literatur gefunden, sie ist immer wieder interpretiert worden als ein Beleg für eine Wiederannäherung, sogar Freundschaft, zwischen dem ehemaligen Lehrer und Schüler. Ein zweites Treffen gab es 1953, in der Zeit nach dem ersten Treffen gab es auch wieder gelegentlichen brieflichen Austausch, insgesamt 14 Briefe finden sich in den Archiven. Buchstein findet keine Anzeichen von Annäherung oder Freundschaft, eher eine Anerkennung von Distanz, trotz allem intellektuellen Respekt. In einer sorgfältigen Lektüre der Nachkriegsschriften und Tagebücher konzentriert sich Buchstein darauf, Schmitts Selbstinterpretation als Opfer der Verhältnisse darzustellen und in diesem Zusammenhang seine Umdeutungen früherer Schriften.

Nach dem US-amerikanischen Staatsdienst gelang es Kirchheimer, eine dauerhafte universitäre Anstellung zu erreichen. Er war in seinen letzten Lebensjahren in der US-amerikanischen Politikwissenschaft eine wichtige Größe und wurde auch in Deutschland zunehmend rezipiert. Zum endgültigen Bruch mit Schmitt kam es über eine US-amerikanische Dissertation. Georg Schwab, der nach langen Gesprächen mit Schmitt eine Dissertation an der Columbia-Universität über Carl Schmitt einreichte, sah sich mit einem negativen Gutachten Kirchheimers zu seinem Manuskript konfrontiert. Seine Promotion scheiterte. Schwabs Werk wurde gleichwohl veröffentlicht und blieb in der fachlichen Diskussion, vor allem im englischsprachigen Raum, nicht ohne Einfluss. In der kritischen Rezeption wird Schwab dabei nicht selten als Sprachrohr Schmittscher Positionen und Rechtfertigungen verstanden.

Kirchheimer starb sechzigjährig 1965. Schmitt überlebte ihn um fast zwanzig Jahre. Er behielt das letzte Wort in der andauernden Kontroverse.

Den Reichtum der Arbeit Buchsteins kann eine kurze Inhaltsanzeige nicht erschöpfen. Es ist ein bedeutender Beitrag zur Diskussion um Schmitt und ebenso bedeutend darin, Kirch-

heimers Werk weiter bekannt zu machen. Hervorzuheben ist besonders, dass Buchstein nicht nur kenntnisreich die umfangreiche Literatur auswertet, sondern immer auch Kontexte und zeitgenössische Diskussionen aufnimmt.

Unüblich, aber für dieses Werk sehr plausibel ist Sandra H. Lustigs „Translator’s Preface“ und das von ihr verantwortete „Glossary“ am Ende. Es geht darum, für englischsprachige Leser die Implikationen erkennbar zu machen, die in der Sprache des Nationalsozialismus liegen. Lustig schreibt in ihrem Vorwort, dass sie in ihrer Arbeit bald feststellte, „that translating Carl Schmitt poses greater challenges than translating most legal and political theorists. This is particularly true of his oeuvre from 1933 on and the versions of his older works which he revised during the Nazi period.“ (15) Mit der Zusammenarbeit von Buchstein und Lustig wird eindrücklich deutlich, wie sehr Carl Schmitt, bei allen späteren Versuchen der Umin-terpretation, ein nationalsozialistischer Jurist war und blieb.

Open Access © 2024 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CCBY 4.0).

Rainer Waßner zum 80. Geburtstag

Cornelius Bickel¹

Rainer Waßner hat sich um das Werk von Ferdinand Tönnies verdient gemacht. Er hat maßgeblich mitgewirkt an der Edition von Tönnies' Kritik der Öffentlichen Meinung zusammen mit dem unvergessenen, viel zu früh verstorbenen Rolf Fechner unter der Federführung von Alexander Deichsel.² Das dort verhandelte Thema der öffentlichen Meinung hat ihn weiter beschäftigt und zu weiteren Aufsätzen angeregt.

Öffentliche Meinung in der Gesellschaft ist bei Tönnies das Analogon zur Religion in der Gemeinschaft. Das starke religionswissenschaftliche Interesse³ von Rainer Waßner, das sich unabhängig von Tönnies' Werk früh bei ihm entwickelt hat, lässt sich also auch in den Kontext des Tönniesschen Werkes einfügen. Diesem Interesse folgend, unternahm er Forschungsreisen nach Japan und nach Südindien. Der Ahnenkult in Japan, seine scheinbar problemlose Vereinbarkeit mit der modernen Alltagswelt bei einer zugleich gelassen skeptisch die Tradition ehrenden Haltung wurde ihm durch Prof. Shoji Kato nahegebracht. Auch hier bewährte sich eine Brücke zur Tönnies-Forschung. Prof. Kato war der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft und der Tönnies-Forschung eng verbunden. Das kam in seinen regelmäßigen Europareisen zum Ausdruck, auf denen er sich immer längere Zeit in Kiel aufhielt, um seine Forschungen im Tönnies-Nachlass in der Schleswig-Holsteinischen Landesbibliothek zu vertiefen und im Gespräch mit den dortigen Tönnies-Forschern zu erproben.

Das umfassende kulturhistorische Interesse Rainer Waßners fand auch Ausdruck in seinem gedankenreichen Buch zur Bedeutung von Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen.⁴

Seine Verbundenheit mit der Hamburger Universität zeigt sich in den von ihm herausgegebenen Sammelbänden zur Soziologie in Hamburg.⁵ Auch die unermüdliche Vortragstätigkeit im Rahmen der von Alexander Deichsel abgehaltenen Vortragszyklen zur ideengeschichtlichen Verflechtung von Tönnies und seiner Aktualität im Hinblick auf politisch inszenierte Gemeinschaftsvorstellungen im Gegenzug zur zunehmenden Globalisierung, zeigt sein Engagement für seine Heimatuniversität. Sein Vortrag über Tönnies und Durkheim mag als Beispiel für den offenen Blick dienen, den Rainer Waßner auf Tönnies und seine Bezüge zur zeitgenössischen Soziologie richtet.

1 Cornelius Bickel hat mit „*Ferdinand Tönnies: Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus*“ (Opladen: Westdeutscher Verlag 1991, Neuauflage Wien/München: Profil 2020) ein Grundlagenwerk der Tönnies-Forschung verfasst. Er lehrte bis 2010 Soziologie an der CAU Kiel, sein Arbeitsschwerpunkt ist weiterhin die Ideen- und Theoriegeschichte der Soziologie.

2 Tönnies, Ferdinand (2002): Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe. Bd. 14: 1922. Kritik der öffentlichen Meinung. Hrsg. v. Alexander Deichsel, Rolf Fechner u. Rainer Waßner. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

3 Dies bereits in seiner Dissertation 1984: *Magie und Psychotherapie. Ein gesellschaftswissenschaftlicher Vergleich von Institutionen der Krisenbewältigung* (= Schriften zur Kultursoziologie. Band 2). Berlin: Reimer (zugleich Dissertation, Hamburg 1982).

4 Waßner, Rainer (1999): *Institution und Symbol. Ernst Cassirers Philosophie und ihre Bedeutung für eine Theorie sozialer und politischer Institutionen*. Münster/Hamburg/London: Lit.

5 Waßner, Rainer (Hrsg.) (1988): *Wege zum Sozialen. 90 Jahre Soziologie in Hamburg*. Opladen: Leske und Budrich sowie ders. (2018): *Gestalt und Gestalten der Soziologie in Hamburg. Zum 100. Geburtstag der Universität*. Nordhausen: Traugott Bautz.

Seine Tönnies-Forschungen führten ihn auch nach Baton Rouge, Louisiana, zur Sichtung und Auswertung der Tagebücher von Rudolf Heberle, dem einstigen Schüler und Schwiegersohn von Tönnies, der nach seiner Auswanderung aus Deutschland in den USA als Soziologe eine bedeutende Wirksamkeit entfaltet hatte. Die Ergebnisse dieser Forschungsreise finden sich in einem seiner eleganten, knappen, von unnötigem Ballast sich stets freihaltenden Bücher.⁶

Viele Aufsätze und Lexikonartikel zu Tönnies sind das Ergebnis einer stets wachen intellektuellen Auseinandersetzung mit diesem Autor. Rainer Waßners Feder scheint die Gedanken im Fluge zu erhaschen, so elegant und flüssig sind seine Texte geschrieben. Eine innere Musikalität scheint den Sprachrhythmus zu prägen, so dass der Leseblick sich immer leicht von einem Gedanken zum nächsten geleitet findet.

Neben dem Thema der öffentlichen Meinung, religionswissenschaftlichen und kulturphilosophischen Interessen gibt es noch einen weiteren Themenkomplex, dem Rainer Waßner seine Aufmerksamkeit gewidmet hat: das Werk von Ernst Jünger. Eine lange Reihe von Aufsätzen aus seiner Feder zeigen die Intensität dieses Interesses ebenso wie Forschungsaufenthalte im Marbacher Literaturarchiv. Ein durch die Qualität seiner Arbeiten errungenes Stipendium wirkte dabei mit. Damit vertiefte sich seine Quellenkenntnis zum Werk Ernst Jüngers.⁷ Als Beispiel für seine Jünger-Deutung mag seine Rekonstruktion der in Jüngers Werk eingebauten Geschichtsphilosophie dienen.⁸

Rainer Waßner ist ein *Homme de lettres*, der sich, aus einem literarischen und kulturwissenschaftlichen Hintergrund kommend, immer wieder in den Dienst am Werk von Tönnies gestellt hat.

Im stets lebendigen, anregenden und intellektuell vergnüglichen Gespräch mit ihm kann man den leichten Hintergrundakzent wahrnehmen, der den schnellen, trocken-sachlichen und zugleich ironisch eingefärbten Tonfall seiner Berliner Herkunft hören lässt.

Open Access © 2024 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CCBY 4.0).

6 Waßner, Rainer (1995): Rudolf Heberle. Soziologie in Deutschland zwischen den Weltkriegen (= Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle am Institut für Soziologie der Universität Hamburg, Bd. 11). Hamburg: Rolf Fechner, frei zugänglich unter: <https://ferdinand-toennies-gesellschaft.de/downloads/1995-Wassner-Rudolf-Heberle.pdf>.

7 Waßner, Rainer (2015): Die letzte Instanz. Religion und Transzendenz in Ernst Jüngers Frühwerk. Nordhausen: Traugott Bautz.

8 Waßner, Rainer (2009): Schreiben gegen die Mächte der Zeit. Ernst Jünger und seine Annäherung an das Christentum in den Kriegsjahren. In: Stimmen der Zeit 134, S. 53–66.

Jürgen Zander zum 85. Geburtstag

Cornelius Bickel¹

Es gibt inzwischen mehrere Phasen der Tönnies-Forschung. Die erste wurde von den Autoren gestaltet, die in ihrem akademischen Jugendalter noch in persönlicher Beziehung zu Tönnies gestanden haben, besonders also von Rudolf Heberle, Eduard Georg Jacoby und Werner Cahnman. Die zweite Phase, eröffnet durch Lars Clausens Kieler Soziologie-Professur im Zusammenwirken mit Alexander Deichsels Hamburger Tönnies-Arbeitsstelle, flankiert von Arno Bammés unermüdlichem Engagement für Tönnies' Werk und die ideengeschichtlichen Parallelentwicklungen, wurde von Jürgen Zander maßgeblich mitgestaltet. Die Umstände waren die folgenden: Als Lars Clausen 1970 seine Kieler Professur antrat, entdeckte er im Erbe von Tönnies ein Aktivum der Kieler Soziologie. Es gab ein legendäres Seminar über Tönnies zur Vorbereitung des ersten Tönnies-Symposiums von 1980. Dort begegnete ich Jürgen Zander und bin seither mit ihm in freundschaftlichem und inspirierendem Gedankenaustausch. Er war damals in der Schleswig-Holsteinischen Landesbibliothek damit beschäftigt, den Tönnies-Nachlass für die Forschung zu erschließen.² Er hat damit das Tor zur neueren Tönnies-Forschung geöffnet.

In einem expeditionsartigen Unternehmen hat Jürgen Zander 1997 den Teil des Jacoby-Nachlasses, der sich auf Tönnies bezieht, aus Wellington in Neuseeland über Kontinente hinweg in die Obhut der Landesbibliothek in Kiel gebracht. Eduard Georg Jacoby, Sohn eines Kieler Professors für Altphilologie, war Schüler, Assistent und später Freund von Ferdinand Tönnies. Er selbst war Jurist, der nach 1933 mit seiner Frau über Großbritannien nach Neuseeland emigrierte. Dort hatte er später eine leitende Stellung im Bildungsministerium inne.³

Bei den Vorbereitungen zur Tönnies Gesamtausgabe war Jürgen Zander beteiligt und engagierte sich für das Pertinenzprinzip (Ordnung der Texte nach Themenbereichen). Schließlich wählte man das chronologische Prinzip wegen krisensicherer Handhabbarkeit. Unvergessen bleibt die Tagung in Sankelmark bei Flensburg, dicht an der dänischen Grenze, auf der Weichen gestellt wurden und Lars Clausen die Herausgeberschaft schulterte. Die meisten derer, die sich damals mit Tönnies' Werk zu beschäftigen begonnen hatten oder sich schon länger mit dem Thema befasst hatten, wie der Verfasser, waren dabei. So die Organisatoren Lars Clausen und Alexander Deichsel, so Rolf Fechner, Rainer Waßner, Carsten Schlüter[-Knauer], Sibylle Tönnies und Peter-Ulrich Merz-Benz aus Zürich und in engagierter Rolle auch Jürgen Zander. Als ratgebende Emissäre der damals schon fortgeschrittenen Simmel-Ausgabe kamen der Herausgeber Otthein Rammstedt und sein Mitarbeiter Klaus Köhnke, der vorzügliche Kenner des Neukantianismus.⁴

- 1 Cornelius Bickel hat mit „*Ferdinand Tönnies: Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus*“ (Opladen: Westdeutscher Verlag 1991, Neuauflage Wien/München: Profil 2020) ein Grundlagenwerk der Tönnies-Forschung verfasst. Er lehrte bis 2010 Soziologie an der CAU Kiel, sein Arbeitsschwerpunkt ist weiterhin die Ideen- und Theoriegeschichte der Soziologie.
- 2 Zander, Jürgen (1980): Ferdinand Tönnies (1855–1936). Nachlass, Bibliothek, Biographie. Kiel: Schleswig-Holsteinische Landesbibliothek.
- 3 Zander, Jürgen (2001): Eduard Georg Jacoby. In: Tönnies-Forum 10, 2, S. 61–67.
- 4 Köhnke, Klaus (1993): Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993.

Seither hat Jürgen Zander als Tönnies-Kenner und als Hüter des Tönnies-Nachlasses in der Landesbibliothek die in Gang gekommene Tönnies-Gesamtausgabe mit Rat und Zuspruch begleitet. Schließlich hat er auch selbst zusammen mit seiner Frau Brigitte⁵ einen Band mit bisher unveröffentlicht gebliebenen Tönnies-Texten im Rahmen der Gesamtausgabe herausgegeben und mit erhellenden editorischen Berichten und Kommentaren versehen.⁶ Zuvor schon hat er die Tönnies-Schrift *Die Tatsache des Wollens* mit einer für Tönnies' Willens- theorie grundlegenden Einleitung als Einzelschrift herausgegeben.⁷

Er hat in der Landesbibliothek Besucher von nah und fern bei ihren Forschungen im Tönnies-Nachlass beraten. Darunter waren auch Mitarbeiter der damals sich in Arbeit befindenden Gesamtausgaben von Max Weber, Georg Simmel und Ernst Troeltsch. Die Akten der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, die im Tönnies-Nachlass verwahrt werden, konnte Jürgen Zander vielen Forschern mit soziologiegeschichtlichem Interesse zugänglich machen. Sein Büro in der Kieler Landesbibliothek mit Blick auf die Nikolaikirche am Alten Markt wurde so zu einer Drehscheibe der damals in den 1980er Jahren auflebenden Forschung zur Geschichte der Soziologie.

Neben der Erschließung des Tönnies-Nachlasses, der Mitwirkung bei der Entstehung der Tönnies Gesamtausgabe, der Edition einer ihrer Bände und der separaten Edition eines wichtigen Textes von Tönnies hat Jürgen Zander in vielen grundlegenden Aufsätzen seine Sicht auf Tönnies dargelegt.

Er entwickelt seine Tönnies-Deutung aus einem tief reichenden philosophischen Hintergrund. Unter den Lebenden ist er einer der besten Schopenhauer-Kenner. Das heißt, dass er auch mit Kant, auf den sich wiederum Schopenhauer stützt, in besonderem Maße vertraut ist. Jürgen Zanders Tönnies-Deutung, die von Schopenhauer ihren Ausgang nimmt, erkennt sofort die Ähnlichkeit bei beiden in der Begriffsarchitektur.⁸ Der für Schopenhauer wesentliche Gegensatz von Begriff und Anschauung findet sich – kulturtheoretisch gewendet – auch bei Tönnies. Der Mensch der Gemeinschaft hat einen vorwiegend anschaulichen, symbolisch vermittelten Zugang zur Welt. Der Mensch der Gesellschaft muss in hohem Maße Abstraktionsleistungen vollbringen, weil Gesellschaft insgesamt auf Fiktionen⁹, „Gedankendinge[n]“¹⁰, beruht. Besonders deutlich wird das am Geld, der „als Sache begriffenen Kürwillenssphäre überhaupt“¹¹, und am modernen Staat, der mit den Fiktionen des Vertragsdenkens verbunden ist. In diesem Zusammenhang hat Jürgen Zander schon früh in vielen Gesprächen die hellsichtige Deutung entwickelt, dass Tönnies die Tendenz zur modernen, von zunehmender Digitalisierung und Künstlichkeit geprägten Welt im Prinzip, von der Logik der

5 Bickel, Cornelius (2024): Nachruf auf Brigitte Zander-Lüllwitz (1941–2023). In: Kieler sozialwissenschaftliche Revue. Internationales Tönnies-Forum 2, 1, S. 123–125 (<https://doi.org/10.3224/ksr.v2i1.17>).

6 Tönnies, Ferdinand (2005): Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe. Bd. 23.2: 1919–1936. Nachgelassene Schriften. Hrsg. v. Brigitte Zander-Lüllwitz und Jürgen Zander. Berlin/New York: Walter de Gruyter. Besonders klar die philosophischen Grundlagen fassend die Seite 624 ff.

7 Tönnies, Ferdinand (1982): Die Tatsache des Wollens. Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Zander. Berlin: Duncker & Humblot.

8 Zander, Jürgen (1988): Sozialgeschichte des Willens. Arthur Schopenhauer und die Anfänge der deutschen Soziologie im Werk von Ferdinand Tönnies. In: Schopenhauer-Jahrbuch 69, S. 583–593 sowie Zander, Jürgen (1989): Über den Willen in der Natur – Schopenhauers Privatexemplar der Schrift als Handexemplar von Ferdinand Tönnies. In: Schopenhauer-Jahrbuch 70, S. 11–19.

9 Z. B. Tönnies, Ferdinand (2019): Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe. Bd. 2: 1880–1935. Gemeinschaft und Gesellschaft. Hrsg. v. Bettina Clausen u. Dieter Haselbach. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, S. 172.

10 Tönnies, Ferdinand (1998): Geist der Neuzeit. In: Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe. Bd. 22: 1932–1936. Geist der Neuzeit. Hrsg. v. Lars Clausen. Berlin/New York: Walter de Gruyter, S. 120.

11 Tönnies 2019: 341.

Entwicklung her – nicht in der technischen Erscheinungsform – erfasst hat. Tönnies hat also gedanklich die spätere Entwicklung vorweggenommen.

Tönnies' Pessimismus, der immer mit Handlungsfähigkeit verbunden bleibt, ist, wie Jürgen Zander betont, ein geschichtsphilosophischer und nicht, wie bei Schopenhauer, ein metaphysischer. An der Untergangsprognose von Tönnies für die moderne Gesellschaft – in Analogie zum Untergang der Zivilisation des römischen Reiches – nach einer noch 500 Jahre währenden technisch-ökonomischen Expansion,¹² hält Jürgen Zander als an einem zentralen Gesichtspunkt der Tönnies-Deutung fest.

Ein wesentlicher Gesichtspunkt für Jürgen Zanders Tönnies-Deutung und für seine Betrachtung der soziologischen Klassiker überhaupt ist sein Blick für die geistige Physiognomie eines Autors. Damit wird die Prägung aller Einflüsse auf einen Autor durch dessen unverwechselbare individuelle Form- und Stilgebung beleuchtet.

Sein Vergleich von Tönnies und Max Weber erhellt beide Autoren wechselseitig.¹³ Max Weber, der wissenschaftstheoretisch vom südwestdeutschen Neukantianismus, also Rickert, ausgeht, hat die Weltgeschichte in eine Vielzahl von Idealtypen aufgelöst. Diese Idealtypen werden aber gestalthaft auf das anschaulich erfasste Wesentliche der jeweiligen historisch-kulturellen Erscheinung zurückgeführt.

Tönnies dagegen, der mit seinem Terminus Normalbegriff ideeller Typen scheinbar Weber ähnelt, gibt in Wahrheit aber, seiner dem Positivismus nahen Wissenschaftsauffassung gemäß, anders als Weber, einen Durchschnittswert aus der Vielzahl der Variationen.

Max Webers Wahrnehmung des Charisma lässt einen grundsätzlichen Unterschied zu Tönnies deutlich werden. Jürgen Zander zeigt in seinem Aufsatz „Sieg der Vernunft?“¹⁴ die Konsequenzen, die das Fehlen des Charisma-Begriffs in Tönnies' Denken für dessen Einschätzung der NS-Bewegung hatte. Tönnies hat von Anfang an gegen den Nationalsozialismus öffentlich Stellung bezogen. Das Charakteristische dieser Bewegung schien ihm Dummheit in politischer und ökonomischer Hinsicht zu sein. Hitler hielt er zudem für verrückt. Für eine Einschätzung der Wirkung Hitlers auf die Massen fehlte ihm der Begriff des Charisma, den er sich bei Max Weber hätte ausleihen können. Für den damit bezeichneten Einbruch einer spezifischen Art von Transzendenz in die empirische Welt hat seine stark vom Positivismus bestimmte Denkungsart aber keine Möglichkeit vorgesehen.

Tönnies spricht gelegentlich vom Machtzauber, zum Beispiel vom Zauber Napoleons als einer Variante des Aberglaubens, gegen den sich grundsätzlich seine Religionskritik richtet. Der Zauber beruht also auf einem Denkfehler der Adressaten. Damit wird das Problem gleichsam der Aufklärung überantwortet, was Max Weber als hilflosen Illusionismus der Vernunft hätte ansehen müssen.

Abgesehen von Rickerts neukantianischem Gedanken der transzendentalen Wertbeziehung, durch die sich die Erkenntnisobjekte der historisch-kulturellen Welt überhaupt erst bilden, sieht Jürgen Zander weitere tiefliegende kantische Spuren in Max Webers Denken. Sie gehen auf den transzendentalen Gedanken der apriorischen, selbst nicht empirischen Vor-

12 Tönnies, Ferdinand (2000): Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe. Bd. 15: 1923–1925. Hrsg. v. Dieter Haselbach. Berlin/New York: Walter de Gruyter, S. 333.

13 Zander, Jürgen (1986): Pole der Soziologie. Ferdinand Tönnies und Max Weber. In: Papcke, Sven (Hrsg.): Ordnung und Theorie. Beiträge zur Geschichte der Soziologie in Deutschland. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 335–350.

14 Zander, Jürgen (2001): Sieg der Vernunft? Ferdinand Tönnies' Konfrontation mit dem Nationalsozialismus. In: Lohmeier, Dieter/Paczkowski, Renate (Hrsg.): Landesgeschichte und Landesbibliothek. Studien zur Geschichte und Kultur Schleswig-Holsteins. Hans F. Rothert zum 65. Geburtstag. Heide: Boyens, S. 171–189.

aussetzungen für die Erkenntnis der Erfahrungswelt zurück und – damit verbunden – auf die Einsicht, dass der Mensch nicht aufgeht in seinen von Nützlichkeits erwägungen bestimmten Bezügen. In Tönnies' Monismus kann es keine Einbruchsstelle für die spezifische Form unbedingter Motive geben, wie sie in Max Webers Religionssoziologie für Jürgen Zander erkennbar wird. Diese Motive müssen sich natürlich auch bei Max Weber in der Wirklichkeit bewähren. Sie behalten aber in Jürgen Zanders Weber-Deutung einen Bezug zur Transzendenz.

Der physiognomische Blick bewährt sich also im Vergleich des positivistisch orientierten Tönnies mit dem Positivismus-kritischen Max Weber. Diese physiognomische Betrachtungsweise hat im Vergleich Karl Marx – Max Weber bereits auf bedeutende Weise im Werk von Jürgen Zander eine frühe Gestalt gewonnen.¹⁵ Denker, bei denen Wissenschaft mit Philosophie verbunden ist, wie Marx und Weber, haben in Jürgen Zanders Deutung eine tiefsitzende Tendenz, das ‚Ganze‘ zu erfassen, ohne dass dieses Ganze in gegenständlicher Weise verfügbar wäre. Es bleibt eine Leitidee. Sie sehen die Welt im charakteristischen Licht ihrer ursprünglichen Intuition. Dadurch kann es keine direkte Vergleichbarkeit ihrer Ergebnisse geben. Ein Vergleich kann allerdings die charakteristischen Unterschiede hervorheben. Marx verkörpert dann den Typus des „Überblickers“ über große historische Epochenzusammenhänge, Max Weber hingegen den Typus des „Fragers“, der mit analytisch scharfem Blick die Weltgeschichte mit einer Vielzahl von idealtypischen Verdichtungen zu erfassen sucht.

Neben dem positivistisch sich gebenden Tönnies hat Jürgen Zander aber auch einen anderen Tönnies entdeckt, nämlich den der „Neuen Botschaft“¹⁶. Bei aller sonst praktizierten Religionskritik denkt Tönnies doch an die Möglichkeit einer Vernunftreligion, mit der eine kontemplative Vernunft im Gegensatz zur technisch-instrumentalen Ratio verbunden ist. Die philosophischen Gewährleute für diese unterschiedlichen Begriffe der Ratio sind für Tönnies, der in der Frühaufklärung sein philosophisches Fundament hat, Hobbes für den instrumentalsten Verstandesbegriff und Spinoza für den kontemplativen Vernunftbegriff. Tönnies sieht auch in anderen Zusammenhängen die Möglichkeit, dass die wissenschaftliche Aufklärung neben ihrer technisch industriellen Anwendung auch den Geist einer gelassen kontemplativen Haltung befördern könnte, die sich von den Zwängen der kapitalistisch verfassten Gesellschaft befreien könnte.¹⁷ Diese Entwicklungsmöglichkeit hält er aber für nicht sehr wahrscheinlich.

Nicht nur der philosophische, auch der literarische Hintergrund, bestimmt von Klassik und Romantik, gibt Jürgen Zanders Blick auf die geistige Physiognomie von Tönnies ein reiche Hintergrundfärbung.

Wer ein Leben lang sich im geistigen Zwiegespräch mit dem Werk bedeutender Autoren, insbesondere dem Schopenhauers, befindet, schreibt natürlich auch selbst einen guten Stil: wohl ausbalanciert, fern von allen Floskeln und künstlichen Verrätselungen, Klarheit und menschenfreundliche Verständlichkeit vermittelnd. Wenn man einen Aufsatz von ihm zu lesen begonnen hat, möchte man immer so weiterlesen

15 Zander, Jürgen (1978): Das Problem der Beziehung Max Webers zu Karl Marx. Frankfurt/Main: Haag und Herchen.

16 Tönnies, Ferdinand (2005): Neue Botschaft. In: Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe. Bd. 23.2, S. 3–75.

17 Zum Beispiel Tönnies, Ferdinand (1926): Fortschritt und soziale Entwicklung. Geschichtsphilosophische Ansichten. Karlsruhe: Braun, S. 44.

Der Unterschied von begrifflich orientierter Wissenschaft und der anschaulich symbolischen Weltansicht der Kunst ist ein Topos seiner Gedanken zur Wissenschaftsphilosophie. Seine Kritik gilt den Mischformen. Beide Seiten sollen ihr besonderes Gewicht behalten. Besonders Nietzsches Grenzüberschreitung zwischen Kunst und Wissenschaft zieht Zanders Kritik auf sich. Das ändert aber nichts an der großen Bedeutung, die er Nietzsches Einfluss auf Tönnies beimisst.

Er zeichnet den Einfluss von Nietzsches früher Schrift „Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“¹⁸ auf Tönnies' Kulturtheorie nach. Der Gegensatz von dionysischem und apollinischem Prinzip zeigt demnach eine Analogie zu Tönnies' Gemeinschafts- und Gesellschaftskonzeption. Tönnies' Geschichtstheorie des Gegensatzes der zwei Kulturen von Gemeinschaft und Gesellschaft ist gedanklich ähnlich gebaut wie Nietzsches Betrachtung der antiken griechischen Kultur, was beglaubigt wird durch Tönnies' Aussage, dass ihm Nietzsches Geburt der Tragödie eine „Offenbarung“¹⁹ war.

Neben seinen Beiträgen zur Tönnies-Forschung hat Jürgen Zander, gemeinsam mit Brigitte, seiner Frau, die erste Generation von ausländischen Tönnies-Forschern betreut und durch die schönen Abende in ihrem gastlichen Haus in Gettorf bei Kiel in eine inspirierte und geistreich-vertrauensvolle Gesprächsatmosphäre aufgenommen. David Lindenfeld, Harry Liebersohn, John Samples, Andrzej Przystalski und Professor Shojj Kato waren Tönnies-Forscher, die sich im Hause Zander einfanden.

Das war eine in Tönnies' Sinne gemeinschaftsstiftende Situation, weltoffen, inspiriert vom Elan der Diskussion, verbunden im gemeinsamen Interesse an Werk und geistigem Erbe von Tönnies.

Open Access © 2024 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CCBY 4.0).

18 Zander, Jürgen (1981): Ferdinand Tönnies und Friedrich Nietzsche. Mit einem Exkurs: Nietzsches „Geburt der Tragödie“ als Impuls zu Tönnies' „Gemeinschaft und Gesellschaft“. In: Clausen, Lars/Pappi, Franz Urban (Hrsg.): Ankunft bei Tönnies. Soziologische Beiträge zum 125. Geburtstag von Ferdinand Tönnies. Kiel: Mühlau, S. 185–227.

19 Tönnies, Ferdinand (1924): Ferdinand Tönnies (Eutin). In: Schmidt, Raymund (Hrsg.): Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. 2. verbesserte Aufl.. Leipzig: Felix Meiner, S. 207.

Dieter Haselbach zum 70ten

Stephan Opitz¹

Dieter Haselbach lernte ich irgendwann 2006 oder 07 oder 08 kennen; ich erinnere es nicht genau. Doch war es im Zusammenhang einer Veranstaltung der Kulturpolitischen Gesellschaft, in der wir beide Mitglieder waren. Ein anderes Mal trafen wir uns im Umfeld einer Sitzung des Kulturausschusses der Länder (als Gremium der Kulturbeamten der Länder in der Kultusministerkonferenz). Dort stellte er sich als kulturadministrativer Berater vor. Was mich zunächst kein bisschen beeindruckte; ich hatte zu viele Berater während meiner ministerialen Berufsjahre kennen gelernt, die vom mehr oder weniger geschickten Fallenlassen von kulturmanagerialen Versatzstücken und dergestalt großen Klappen lebten.

Da der mir gegenüberstehende Mensch einen freundlichen Eindruck machte, hörte ich ihm dennoch zu; nach ein paar Minuten, in denen er über die Notwendigkeit evaluierender Erhebungen vor einem Einstieg in konkrete Beratung in Kulturbetrieben sprach, hörte ich ihm gerne zu; irgendwann flocht er einen schlaun britisch-akademischen joke in seine Rede und ich kam aus dem Lachen nicht heraus: Der hier war anders. Der wollte nicht auf Deibelkommraus an die Beauftragungstöpfe ran, der war in der Lage, potentiellen Auftraggebern auch zu sagen, seine Firma könne den Auftrag nicht übernehmen, da es gar keine Grundlage dafür geben könne, dass beim potentiellen Auftraggeber etwas sinnvoll geändert werden könne. Vor allem lernte ich schnell Dieter Haselbachs offenbar tief gegründete kultursoziologische Kenntnis und Belesenheit zu würdigen und zu schätzen.

Wir kamen in ein Gespräch, das bis heute andauert und dem ich viele Anregungen für meine eigene administrative und akademische Tätigkeit verdanke. Die Diskussionen in den genannten Jahren führten zu Überlegungen, die Unwuchten im Kulturbetrieb Deutschlands etwas genauer anzuschauen und die immer mehr mantraartige und begründungsfrei vorgeführte Behauptung, Kultur sei etwas absolut Gutes und müsse dementsprechend finanziert werden, scharf zurückzuweisen. Wobei Dieter Haselbach in besonderem Maße den Blick darauf lenkte, dass die Begründung für die Finanzierung von Sportstätten oder Umwelterziehung das habe, worauf Kulturpolitik bis heute immer noch weitgehend verzichtet: Vergleichbarkeiten.

Unsere Gespräche führten zu weiteren Bekanntschaften, aus denen Freundschaften wurden. Von Pius Knüsel, dem seinerzeitigen Chef der Stiftung Pro Helvetica, hatten wir auf Tagungen der Kulturpolitischen Gesellschaft schon viel gehört. Knüsel sah scharf und sehr analytisch auf die daher labernde Begründungslosigkeit in der Kulturpolitik und mahnte bundesweit und im gesamten deutschsprachigen Raum an, die Frage ‚Warum Kulturförderung aus öffentlichen Mitteln‘ schärfer zu stellen. Wir trafen uns mit ihm, wir nahmen Kontakt zu Armin Klein, dem leider vor kurzem verstorbenen vormaligen Professor für Kulturmanagement in Ludwigsburg, auf. Der hatte zum Thema Kulturfinanzierung und Kulturmarketing sich umfassend geäußert und stellte vergleichbare Fragen an die kulturadministrativen Strukturen in Deutschland.

1 Stephan Opitz ist Germanist und Skandinavist sowie Gründer und langjähriger Leiter des Nordkollegs Rendsburg. Seit 2009 ist er Professor am Institut für neuere deutsche Literatur und Medien der CAU; er leitet dort die Forschungsstelle Peter Rühmkorf und ist einer der 3 Generalherausgeber der textkritischen Rühmkorf-Ausgabe, der ‚Oevelgönner Ausgabe‘.

Allmählich kamen wir zum Entschluß, zu dem Ganzen eine Schrift zu verfassen und unseren Fragen und Beobachtungen die Form eines Buches zu geben. 2012 legten wir gemeinsam (Haselbach, Klein, Knüsel, Opitz) im Verlag Knaus in München das Buch ‚Der Kulturinfarkt‘ vor, freundschaftlich unterstützt vom damaligen Verleger Wolfgang Ferchl. Nachdem ein Vorabdruck aus dem Buch im Spiegel erschienen war, 3 Wochen vor dem eigentlichen Erscheinen, ging der Zirkus los. Die gesamte Kulturszene stürzte sich auf die 4 Autoren, dass wir nicht als Vaterlandsverräter gebrandmarkt wurden, war sicherlich der vorherrschenden sozialdemokratischen Grundtönung von Kulturpolitik geschuldet. Allerdings wurde sonst nichts ausgelassen, um die Autoren zu schmähen. Haselbach berichtete von massiv zurückgehenden Auftragslagen. Allerdings mehrten sich auch Stimmen in den Medien, die auf der Grundlage des Buches eine Debatte einforderten und insgesamt konnten wir uns auch über zustimmende und diskursive Stimmen nicht beklagen – sie waren genauso vorhanden.

Haselbach hielt uns mit seiner analytischen Gründlichkeit und unbeschadet aller z. T. tiefst emotionalen Anwerfungen zusammen. Das gelang ihm mit seinem genauen Blick auf die Strukturen des Kulturbetriebes und dessen im Verlauf der Debatte immer offener zutage tretenden intellektuellen Schwächen. Wir hatte uns, nur ein Beispiel, darauf verständigt, als These auszugeben, dass die Zahl der öffentlich geförderten Institutionen um 50% gekürzt werden solle; mit dem restlichen Geld möge man die verbleibenden Institutionen endlich ausreichend und auskömmlich finanzieren und mit etwaigen Resten Laienkultur fördern. Der Lautsprecher des Deutschen Kulturrates, Olaf Zimmermann, behauptete daraufhin öffentlich, die Autoren wollten die Kulturausgaben um 50% kürzen, was man ihm dann gerichtlich verbieten lassen musste. Dieter Haselbach behielt in der Debatte den klarsten Kopf von uns allen.

Heute, 12 Jahre danach, ist der ‚Kulturinfarkt‘ das, was er seinerzeit bezweckte und wollte: Eine Grundlage kulturstruktureller und -politischer Debatten. Das haben nicht zuletzt zahlreiche Beiträge in den kulturpolitischen Mitteilungen der Kulturpolitischen Gesellschaft gezeigt. Die Frage danach, was diese Gesellschaft kulturell will oder eben nicht, ist dringender denn je. Dieter Haselbach steht immer noch an, darauf Antworten zu finden. Jetzt vor allem als federführender Herausgeber der kritischen Ferdinand Tönnies Ausgabe. Und mit der Differenzierung von ‚Gemeinschaft und Gesellschaft‘ kann man in der Kulturpolitik und in der darauf zu beziehenden Beratung viel anfangen.

Open Access © 2024 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CCBY 4.0).

Bitte um Einsendungen

Die Redaktion lädt alle Interessierten dazu ein, Artikel und Rezensionen, die zum Themenspektrum der Kieler sozialwissenschaftlichen Revue passen, in deutscher oder englischer Sprache einzusenden. Auch Forschungs- und Tagungsberichte sind sehr willkommen. Die Kieler sozialwissenschaftliche Revue erscheint zweimal jährlich. Um eine Chance zu haben, im nächsten Heft zu erscheinen, sollten Manuskripte bis Anfang Februar bzw. Anfang August bei der Redaktion eingereicht werden. Eine vorherige Kontaktaufnahme mit dem verantwortlichen Redakteur ist empfehlenswert.

Kontakt für Fragen, Vorschläge und Manuskripte:

Dr. Sebastian Klauke – verantwortlicher Redakteur
Ferdinand Tönnies-Gesellschaft e.V.
Freiligrathstraße 11
D-24116 Kiel
klauke@ferdinand-toennies-gesellschaft.de
0049-431 551107

Open Access © 2024 Autor*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).



Heiner Mühlmann

Kultur-Evolution

Die europäische Philosophie
des tribalen Humanismus

Schriftenreihe der Forschungsgruppe TRACE

2025 • ca. 330 Seiten • kart. • ca. 78,00 € (D) • ca. 80,20 € (A)

ISBN 978-3-8474-3059-9 • eISBN 978-3-8474-1993-8

Meist steht das Individuum im Analysefokus kultureller Phänomene. Analog zur Hirnforschung, die anhand einer Läsion (Beschädigung) eines Hirnareals Rückschlüsse auf die Funktion des jeweiligen Areals ziehen kann, fasst Heiner Mühlmann die COVID-19-Pandemie als Real-experiment zur kulturellen Läsionsforschung auf. So zeigt er auf, warum der Fokus aufs Individuum zu kurz greift: Kulturen sind tribal organisiert – auch diejenigen, die den Individualismus hochhalten.

www.shop.budrich.de





Nicolas Stojek

Terrorkultur

Eine strategische Untersuchung
des rechtsextremen militanten
Akzelerationismus

Mit einem Vorwort von
Gerhard Blechinger

Schriftenreihe der Forschungsgruppe TRACE
2025 • 143 Seiten • kart. • 24,00 € (D) • 24,70 € (A)
ISBN 978-3-8474-3081-0 • eISBN 978-3-8474-3215-9

Der rechtsextreme Militante Akzelerationismus setzt sich das Ziel, den Zusammenbruch von Gesellschaften mittels Terrorakten zu beschleunigen.

Das Buch betrachtet rechtsextreme Attentäter wie die von Christchurch und Halle als Teile eines wachsenden Milieus und untersucht die Strategien akzelerationistischer Terroristen. Schließlich wagt es eine Vorausschau auf das, was den westlichen Gesellschaften möglicherweise bevorsteht.

www.shop.budrich.de





Rainer Gabriel

Architektur als Unglück

Wie die Vergangenheit
unsere Zukunft verbaut

Schriftenreihe der Forschungsgruppe TRACE

2025 • ca. 200 Seiten • kart. • 32,00 € (D) • 32,90 € (A)

ISBN 978-3-8474-3114-5 • eISBN 978-3-8474-3249-4

Architektur ist ein zentraler Faktor einer Kultur. In der westlichen Kultur prägten die Regeln des Decorum, einer Einheit aus Form und Bedeutung, über Jahrtausende das Bauwesen. Evolutionstheoretische Erkenntnisse lassen vermuten, dass diese artifiziellen, kulturellen Lebensräume, ihre Organisations- und Gestaltungsregeln, Einfluss auf die Entwicklung der sie bevölkernden Menschen genommen hat und auch weiterhin nimmt – im Guten wie im Schlechten. Der Autor nimmt eine kulturanthropologische Spurensuche anhand neurowissenschaftlicher Wahrnehmungsexperimente vor, um dieses Phänomen zu beschreiben.

www.shop.budrich.de





Florian Straus
Renate Höfer

Handlungsbefähigung

Empirische Grundlagen zur
Konstruktion von Zuversicht

2024 • 352 Seiten • kart. • 43,00 € (D) • 44,30 € (A)
ISBN 978-3-8474-3082-7 • eISBN 978-3-8474-3216-6

Unsere Welt ist komplex und voller Herausforderungen. Was begründet die menschliche Zuversicht, immer wieder neue, unerwartete und schwierige Ereignisse erfolgreich meistern zu können? Mit diesem Buch wird neben empirischen Ergebnissen zu u.a. der Bedeutung der Handlungsbefähigung zu Wohlbefinden, Lebenszufriedenheit, psychischer Gesundheit und zu dem Einfluss der COVID-19-Pandemie auch das quantitative Instrument in einer Kurz- und Langversion sowie in einer Übersetzung für einen qualitativen Forschungsansatz vorgestellt. Gerade in Zeiten, in denen viele unter den Folgen multipler Krisen und dem Gefühl einer unübersichtlich geworden Welt leiden, wird die Frage, wie man die Handlungsbefähigung positiv verändern bzw. mehr Zuversicht gewinnen kann, zu einer zentralen Herausforderung.

www.shop.budrich.de

