Zeitschrift der philosophisch-historischen Klasse
der Österreichischen Akademie der Wissenschaften

*Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlicher*

# Anzeiger

160. Jahrgang 2025

Stephan Moebius (Hg.)

## Das Naturverständnis und -verhältnis in der Geschichte der Soziologie

*Stephan Moebius*
Das Naturverständnis und -verhältnis
in der Geschichte der Soziologie
Einführung in das Thema

*Martin Hauff*
Die Gesellschaft als Organismus?
Über die Anfänge und Probleme der Soziologie
im Austausch mit der Biologie

*Markus Schroer*
Erde, Boden, Tier und Mensch
Anfänge einer mehr als menschlichen (Geo-)Soziologie

*Alexander Wierzock*
Inseln schaffen
Zum Naturverhältnis von Ferdinand Tönnies

*Heike Delitz*
Naturen und Kulturen
Zentralthema der vergleichenden Soziologie
und Anthropologie in Frankreich

*Alexander Bogner / Paul Buntfuß*
Ökologische Krise und die Handlungsmacht der Natur
Soziologische Perspektiven

VERLAG DER
ÖSTERREICHISCHEN
AKADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN

*Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlicher*

# Anzeiger

Zeitschrift der philosophisch-historischen Klasse
der Österreichischen Akademie der Wissenschaften

160. Jahrgang 2025

Stephan Moebius (Hg.)

## Das Naturverständnis und -verhältnis in der Geschichte der Soziologie

VERLAG DER
ÖSTERREICHISCHEN
AKADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN

Herausgegeben vom Präsidium der philosophisch-historischen Klasse
der Österreichischen Akademie der Wissenschaften

Herausgebergremium:

Franz Rainer
Hermann Hunger
Jens Oliver Schmitt
Michael Alram
Sigrid Jalkotzy-Deger
Danuta Shanzer
Rainer Bauböck
Nina Mirnig
Waldemar Zacharasiewicz
Andre Gingrich
Renate Johanna Pillinger

Internationaler wissenschaftlicher Beirat:

Anne Peters
John Boyer
Fritz Peter Knapp
Georg Ress
Peter Fischer
Dušan Kováč
Stephan J. Seidlmayer
Monika Fludernik
Ernst August Kramer
Josef Wiesehöfer
John Frederick Haldon
Rosamond McKitterick
Norbert Richard Wolf
Hans-Joachim Hinrichsen
Jürgen Osterhammel

Redaktion: Stefan Winterstein

*Als internationale wissenschaftliche peer-reviewte Zeitschrift von der ÖAW gefördert*

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.de abrufbar.

Kontaktadresse zur Produktsicherheit:
Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
Dr. Ignaz Seipel-Platz 2, A-1010 Wien
Tel.: +43-1-51581-3420
E-Mail: verlag@oeaw.ac.at

Die verwendete Papiersorte in dieser Publikation ist DIN-EN-ISO-9706-zertifiziert und erfüllt die Voraussetzung für eine dauerhafte Archivierung von schriftlichem Kulturgut.

Alle Rechte vorbehalten.
Copyright © Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2025

Satz: Ferdinand Berger & Söhne, Horn
Druck und Bindung: Prime Rate, Budapest

ISBN 978-3-7001-5070-1
ISSN 2413-5275

https://epub.oeaw.ac.at/5070-1
https://epub.oeaw.ac.at/anzeiger
https://verlag.oeaw.ac.at

Made in Europe

# Inhalt

*Stephan Moebius*
Das Naturverständnis und -verhältnis
in der Geschichte der Soziologie
Einführung in das Thema 5

*Martin Hauff*
Die Gesellschaft als Organismus?
Über die Anfänge und Probleme der Soziologie
im Austausch mit der Biologie 65

*Markus Schroer*
Erde, Boden, Tier und Mensch
Anfänge einer mehr als menschlichen (Geo-)Soziologie 93

*Alexander Wierzock*
Inseln schaffen
Zum Naturverhältnis von Ferdinand Tönnies 113

*Heike Delitz*
Naturen und Kulturen
Zentralthema der vergleichenden Soziologie
und Anthropologie in Frankreich 135

*Alexander Bogner / Paul Buntfuß*
Ökologische Krise und die Handlungsmacht der Natur
Soziologische Perspektiven 161

Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlicher
Anzeiger, 160. Jg. 2025, S. 5–63
© 2025 by ÖAW, Wien
DOI: 10.1553/anzeiger160-1s5

Stephan Moebius

# Das Naturverständnis und -verhältnis in der Geschichte der Soziologie

## Einführung in das Thema[1]

The understanding of and relationship with nature in the history of sociology: An introduction to the topic

The article examines how the concept of "nature" has been understood and contested throughout the history of sociology, showing that the discipline's approach to nature has evolved through multiple distinct discursive strands. Employing a historical perspective commencing in the 19th century, the article identifies a typology of sociological positions in connection with the nature–society/culture relationship. These range from early nature-reductive theories – such as positivist or organicist approaches that likened society to a biological organism or sought natural laws of the social order – to materialist-dialectical frameworks that foregrounded material conditions and a dynamic dialectical interplay between humans, the social, and the natural environments. Other strands include the social-morphological and body-centered perspectives of Durkheim and his followers, which integrated environmental factors and physicality into analyses of social order, as well as vitalist approaches influenced by life philosophy (e. g., Nietzsche, Bergson, and Simmel) that emphasized life forces in social processes. In the mid-20th century, integrative positions (exemplified by philosophical anthropology, US-American pragmatism, and actor-network theory) attempted to bridge or reconfigure the nature–culture divide, acknowledging both natural foundations and the emergent autonomy of culture. Finally, knowledge-sociological (reflexive) perspectives problematize "nature" as a socio-historically mediated concept, arguing that what counts as "nature" is always shaped by cultural discourse and power. Through this broad survey, the article historicizes and examines critically sociology's shifting relationship with "nature", highlighting how debates over the nature–culture distinction have shaped the discipline's theoretical development and identity.

Keywords: organicist sociology / materialism / vitalism / pragmatism / sociology of knowledge approach

Stephan Moebius is Professor of Sociological Theory and History of Ideas at the Institute of Sociology at the University of Graz and a full member of the Austrian Academy of Sciences (OeAW).

***

[1] Für anregende Diskussionen und Hinweise zum Text danke ich herzlich Frithjof Nungesser, Graz.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts lassen sich in der entstehenden Soziologie unterschiedliche Diskurse und Argumentationsfiguren ausmachen, in denen das Naturverständnis und -verhältnis verhandelt wird. Von Beginn an war die Soziologie mit der Frage konfrontiert, in welcher Relation ihre wissenschaftlichen Problemstellungen – die Bedingungen der Möglichkeit von Gesellschaft, sozialem Handeln, sozialer Ordnung und sozialem Wandel – zu Naturprozessen stehen. Verkompliziert wurde eine Verhältnisbestimmung dadurch, dass nicht von vornherein ausgemacht war – und bis heute immer wieder kontrovers neu verhandelt wird (bis hin zu aktuellen Debatten über den Kultur-/Natur-Dualismus) –, was eigentlich „Gesellschaft" und was eigentlich „Natur" sei, ob sie überhaupt als getrennte Sphären zu fassen oder inwiefern sie miteinander verschränkt seien. Unabhängig von der genauen Verhältnisbestimmung zeigte sich, dass der Naturbezug für die fachliche Entwicklung, die Identitätsbildung der Soziologie als eigenständige Wissenschaft und die damit verbundenen Abgrenzungsprozesse entscheidend war. Bereits Auguste Comte, auf den die Benennung der Soziologie zurückgeht, arbeitete mit den aus der Biologie stammenden Begriffen des „Milieus", des „Organismus" und des „Lebens", um gesellschaftliche Prozesse zu beschreiben. Die Organismus-Metapher erwies sich dabei international nicht nur für die Soziologie, sondern auch für andere benachbarte Sozialwissenschaften wie beispielsweise die Nationalökonomie oder Volkskunde als ein wirkmächtiges Bild, mit dem Gesellschaft analog zu Naturprozessen begriffen und beschrieben wurde. Ähnlich war es mit dem Konzept der „Evolution", das insbesondere durch die Rezeption Charles Darwins prominent wurde. Ebenso spielte der Begriff des „Lebens", der nicht zuletzt lebensphilosophisch aufgeladene, sich an Henri Bergson und Friedrich Nietzsche orientierende vitalistische Soziologiekonzepte begründete, eine zentrale Rolle.

Die Soziologie thematisierte „Natur" auf gesellschaftstheoretischer Ebene vor allem im Kontext von Ordnungsbildung und Wandel, während sie auf sozialtheoretischer Ebene etwa die „Natur" des sozialen Handelns bearbeitete. Insbesondere die Frage nach einer „menschlichen Natur" stand bei dieser Blickrichtung im Zentrum. Einer der Gründerväter der deutschsprachigen Soziologie, Ferdinand Tönnies, sah beispielsweise die sozialen Gebilde wie Gemeinschaft oder Gesellschaft durch dem Menschen inhärente Willenskräfte hervorgebracht („Wesenswille" hier, „Kürwille" dort). Noch zentraler wurde die Frage nach dem Proprium der menschlichen Natur in der Philosophischen Anthropologie, die im deutschsprachigen Raum seit den 1920er Jahren nicht nur als ein Gebiet der Philosophie, sondern auch der Soziologie gilt, waren doch namhafte Begründer wie Max Scheler, Helmuth Plessner oder Arnold Gehlen Inhaber soziologischer Lehrstühle.

Dabei gaben die Naturverständnisse und -erkenntnisse der Biologie oder der Physik der Soziologie nicht nur Metaphern und Analogien zur Beschreibung von Gesellschaft zur Hand, sondern diese dienten ihr oft auch als reale Vorbilder für Struktur und Funktion sozialer Prozesse. Auch die Geographie und Geologie, die Fragen nach der sogenannten „äußeren Natur" und „materiellen Umwelt", etwa in Form klimatischer und geologischer Bedingungen, natürlicher Ressourcen oder zunehmend urbaner werdender „Umwelten", spielten bereits in der frühen Soziologie eine wichtige Rolle.[2]

Die Verhältnisbestimmung des Sozialen zur Natur steht darüber hinaus bis heute in einem engen Zusammenhang zu den andauernden Kontroversen und Diskussionen, ob die Soziologie – gemäß der von Wilhelm Dilthey initiierten und von den badischen Neukantianern verschärften Differenzierung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften (bzw. Kulturwissenschaften) – eher den Geistes- und Kulturwissenschaften zuzuordnen sei oder ob eher eine einheitswissenschaftliche, an den Naturwissenschaften orientierte Programmatik (*unified science*) verfolgt werden solle.

Die vorliegende Einleitung in das Themenheft verfolgt eine soziologiehistorische Perspektive. Zwar werden auch aktuelle Theorieansätze berücksichtigt, im Mittelpunkt steht jedoch eine historisch angelegte Typologie unterschiedlicher Diskursstränge. Es soll also im Folgenden auf die Thematik des Schwerpunktheftes hingeführt werden, indem ein Überblick über zentrale Diskurse, Argumentationsstränge und Debatten der Naturverhältnisse und -verständnisse in der Geschichte der Soziologie gegeben wird. Dabei wird weniger eine umfassende inhaltliche Vollständigkeit angestrebt, als vielmehr ein Spektrum von soziologischen Konzepten und Positionen entfaltet, das die unterschiedlichen Zugänge der Soziologie zur Natur-Kultur-Unterscheidung sichtbar macht. Dieses Spektrum reicht von Ansätzen, die die Unterscheidung zugunsten der Natur auflösen, bis hin zu solchen, die sie vollständig in Richtung Kultur verschieben. Die unterschiedlichen Konzeptionen werden dabei als „Perspektiven" im Sinne der Wissenssoziologie Karl Mannheims bzw. als „Positionen" im soziologischen Feld nach Pierre Bourdieu aufgefasst. Das heißt, im Anschluss an die „Soziologie der Soziologie" von Mannheim (1980 und 2015) und Bourdieu (1998 und 2001) wird davon ausgegangen, dass die unterschiedlichen Positionen zu Natur und Kultur nicht unvermittelt oder autonom neben- oder nacheinander existieren, sondern in feldspezifischen, gesellschaftlich-geschichtlichen Nähe-, Konkurrenz- und Abgrenzungsbeziehungen stehen. Es lassen sich – ohne Anspruch auf absolute Vollständigkeit – folgende größere (und in eine gewisse Chronologie ihres

[2] Diese werden gegenwärtig unter gänzlich veränderten ökologischen Bedingungen unter dem Begriff der „Geosoziologie" (Schroer 2022) erneut eingehend behandelt.

Auftretens gebrachte) Diskursstränge ausmachen: 1. Naturreduktive Positionen; 2. Materialistisch-dialektische Positionen; 3. Sozial-morphologische und körpersoziologische Positionen; 4. Vitalistische Positionen; 5. Integrative Positionen; 6. Wissenssoziologisch-reflexive Positionen.

## 1. Naturreduktive Konzeptionen: Gesellschaft als Organismus

Um die Wissenschaftlichkeit der Soziologie zu unterstreichen, wurde bereits in ihrer Anfangsphase versucht, sie als Naturwissenschaft auszuweisen. Diese frühen Konzeptionen von Soziologie waren ebenso wie die soziobiologischen Diskurse seit den 1970er Jahren „naturreduktiv", da sie Gesellschaft und Kultur letzten Endes auf Naturvorgänge reduzierten. Dabei ließen sich zu Beginn der Soziologie Ansätze ausmachen, die entweder Naturgesetze des Sozialen aufzufinden hofften (Entwicklungs- oder Bewegungsgesetze) oder die Gesellschaft als einen realen biologischen Organismus verstanden; zuweilen traten sie auch mit dem Anspruch auf, beides in einem zu leisten, sowohl Gesetzmäßigkeiten als auch die Natürlichkeit des Sozialen nachzuweisen. Dabei orientierten sich frühe Soziologen an den Naturwissenschaften (insbesondere an der Biologie), nicht nur um den wissenschaftlichen Charakter der entstehenden Soziologie zu untermauern, sondern auch um die Komplexität und Dynamik von Gesellschaft besser verständlich zu machen. So spielten in der Entstehungsphase der Soziologie Begriffe aus den naturwissenschaftlichen Wissensbeständen eine zentrale Rolle. Sie wurden entweder als reale „Übersetzung" aus den Naturwissenschaften begriffen oder als Metaphern oder Analogien verwendet.[3] So ließ sich Gesellschaft beispielsweise mit der Analogie des „Organismus" nicht nur als Prozess von Wechselwirkungen, sondern auch als arbeitsteilig und funktional ausdifferenzierte Struktur versinnbildlichen und begreifen.[4]

Auguste Comte griff z. B. die Organismusanalogie auf, um seine Vorstellung von Gesellschaft als kohärentes, funktionales Ganzes zu verdeutlichen. Comte hatte 1839 den Begriff „Sociologie" eingeführt, der den äl-

[3] Auch heute noch wird diese Strategie verfolgt, man denke etwa an aktuelle Ansätze, die ähnlich wie bereits Émile Durkheim (ohne diese soziologiehistorischen Bezüge jedoch immer auszuweisen) von „sozialer Energie" sprechen (vgl. Rosa 2024) und gewissermaßen an die Tradition der „sozialen Physik" anzuknüpfen versuchen.

[4] Da der Organismusgedanke für die Gründungsphase der Soziologie zentral war, soll ihm im Folgenden auch im Vergleich zu den anderen Diskurssträngen etwas mehr Platz eingeräumt werden. Siehe hierzu auch den Beitrag von Martin Hauff im vorliegenden Heft. Zur sozialwissenschaftlichen Verwendung von „Organismus" als begriffsrealistischer Gesellschaftsvorstellung, als Metapher oder als Analogie siehe ferner u. a. Ambros 1963, Levine 1995, Lindenfeld 1997, 176f., Lüdemann 2004 sowie Schlechtriemen 2008 und 2014; zur Begriffsgeschichte siehe Böckenförde 1978.

teren Begriff der „sozialen Physik“ ersetzen sollte (Comte 1907, 184).[5] Als Comte den Neologismus 1824 in einem Brief, *coram publico* dann 1839 erstmalig in einer Publikation verwendete, erläuterte er ihn in einer Fußnote: Die Soziologie beziehe „sich auf das positive Studium der sämtlichen, den sozialen Erscheinungen zugrunde liegenden Gesetze“ (ebd., 185). Ebenso wie Naturgesetze ließen sich auch gesellschaftliche Gesetze und soziale Kausalzusammenhänge mittels des „positiven Geistes“ (Comte 1994), das heißt durch Beobachtung ihrer objektiven Tatsachen, erkennen. Das Wort „Soziologie“ entspreche ganz dem „bereits eingeführten Ausdruck *soziale Physik*“ (Comte 1907, 184), der die Vorstellung verdeutliche, man könne die Gesellschaft und deren Entwicklungsschritte quasi naturwissenschaftlich erforschen. Allerdings versuchte Comte mit der Umstellung auf den Begriff „Sociologie“ nicht nur den biologisch-organischen Aspekt mehr zu betonen, als es „soziale Physik“ vermochte, und sich so von zeitgenössischen Statistikern wie Adolphe Quetelet abzugrenzen, die diesen Begriff seiner Ansicht nach falsch verwendeten. Norbert Elias zufolge diente der Begriff „Soziologie“ zusätzlich der Abgrenzung von den Naturwissenschaften, indem Comte damit die „relative Autonomie der Gesellschaftswissenschaft gegenüber der älteren Naturwissenschaft“ hervorhob (Elias 2009, 36). Die positive Wissenschaft der Soziologie verband Comte mit dem Ziel, die in eine neue Epoche eintretende industrielle Gesellschaft wissenschaftlich anzuleiten, sozialplanerisch zu steuern (Comte 1973), zu reorganisieren und, wie er es ausdrückte (und wie es noch heute auf der brasilianischen Flagge zu finden ist): „Ordnung und Fortschritt“ positivistisch zu „versöhnen“ (Comte 1994, 60–67).[6] Die positivistische

[5] Ins Leben gerufen wurden die Wörter *science sociale* bzw. *sociologie* allerdings bereits 1767 von Victor Riquetti Marquis de Mirabeau (1715–1789) bzw. 1780 von dem Aufklärer Emmanuel Joseph Sieyès (1748–1836).

[6] Anders als im 20. Jahrhundert, als man das Wort „Positivismus“ mit strengem Szientismus assoziierte (Schöttler 2012), sah Comte keinen Widerspruch zwischen positivistischer Wissenschaft und Religion, denn er verstand in übersteigerter Wissenschaftsgläubigkeit den Positivismus als neues göttliches Wesen, als neue „Religion der Menschheit“, die er auch „soziologische Religion“ nannte (Comte in Lepenies 2010, 27). Es handelte sich dabei, wie Bernhard Plé (1996, 307) in einer wissenssoziologischen Analyse des Positivismus dargelegt hat, nicht bloß um eine „Papierreligion“, sondern um die Propagierung und Ausübung „sendungsbewusster“ Aktivitäten, sodass sich Comtes Anhänger selbst als Apostel bzw. „Apostolat“ verstanden und eine dem „pouvoir spirituel“ gewidmete Société positiviste ins Leben riefen (ebd., 307–384). Zur „Wissenschaftsreligion“ allgemein, aber auch speziell zu Comtes „Religion der Wissenschaft“ siehe ausführlich Essbach (2019, 137–272). Zu den unterschiedlichen Positivismen in Frankreich, England und Italien siehe die instruktive Studie von Plé (1996). Dabei kann u. a. ein Positivismus im Sinne der historischen Methode der „Faktenhuberei“ von Positivismen der historischen und sozialen Gesetzmäßigkeiten, des

Soziologie war insofern nicht nur rein wissenschaftlich und wissenschaftsreligiös ausgerichtet, sondern zugleich auch eminent politisch angelegt.

Comte sah die Gesellschaft als ein System, dessen Teile (Individuen und Institutionen) miteinander verknüpft sind und aufeinander angewiesen arbeiten – ähnlich wie Organe in einem lebenden Organismus. Er prägte zusätzlich den späteren soziologischen Milieu-Begriff, den er der Lamarck'schen Biologie entnahm (CANGUILHEM 1981, 214). Seine „positivistische Philosophie" betonte darüber hinaus den evolutionären Fortschritt der Gesellschaft durch verschiedene Stadien („Dreistadiengesetz"), die von einfachen zu komplexen Formen übergingen,[7] wobei er mit dem Lamarckismus ebenfalls biologische Entwicklungsprozesse rezipierte. In diesem Kontext stellte Comte die Notwendigkeit heraus, dass jede gesellschaftliche Institution eine spezifische Funktion erfülle, um das „soziale Gleichgewicht" aufrechtzuerhalten.

Einer der ersten deutschen Vertreter einer „Gesellschaftswissenschaft" war um 1850 Lorenz von Stein, der seinen Begriff von Gesellschaft anhand der Analyse der sozialistischen Bewegungen in Frankreich und der Sozialgeschichte der Französischen Revolution entwickelte.[8] Statt wie ehemals soziale Prozesse vorwiegend im Zusammenhang staatswissenschaftlicher Betrachtungen in den Blick zu nehmen, plädierte Stein dafür, „Gesellschaft" als relativ autonome soziale Sphäre zu betrachten und strikt vom Staat abzugrenzen. Das übergeordnete politische Ziel der neuen Gesellschaftswissenschaft lag für ihn darin, die „soziale Frage" mit Hilfe einer gesellschaftswissenschaftlichen und -geschichtlichen Analyse zu „verobjektivieren" und damit dem Staat eine neue, wissenschaftlich gestützte Neugestaltung und Aufgabe zu übertragen; diese sollte insbesondere darin bestehen, das sich in Gärung befindende revolutionäre proletarische Potenzial sozialreformerisch einzudämmen (PANKOKE 1970, 74–99 u. 126–134). Dabei ließ sich bei Stein ein geradezu „inflationärer Gebrauch der Organismusanalogie" beobachten (QUESEL 1989, 65), der später auch die Begriff-

wissenschaftlichen Sozialismus oder im Sinne des logischen Empirismus unterschieden werden.

[7] Comte sprach von dem theologischen, dem metaphysischen und dem positiv-wissenschaftlichen Stadium.

[8] Stein lehrte ab Mitte der 1850er Jahre in Wien, sein „soziologisch relevantes Werk" hatte er jedoch zuvor verfasst (MOZETIČ 2018, 38, Fn. 1; HÖRBURGER 1973). Ein weiterer für die Entwicklung der Soziologie im deutschsprachigen Raum relevanter Gesellschaftswissenschaftler in der Mitte des 19. Jahrhunderts war Robert von Mohl, der für eine Differenzierung zwischen Staats- und Gesellschaftswissenschaften plädierte. Zu Stein und den Gesellschaftswissenschaften siehe auch PANKOKE 1977 und 1984.

lichkeit des jungen Nationalökonomen und begeisterten Stein-Lesers Gustav Schmoller prägen sollte (Herold 2019, 42–44).[9]

Ähnlich wie zeitgleich für Karl Marx und Friedrich Engels bildete für Stein die Gesellschaft eine eigenständige Sphäre gesellschaftlicher Interessenskonflikte und Antagonismen. Anders als Marx und Engels sah er aber den Staat als die zentrale, über den Konflikten stehende Vermittlungsinstanz an. Er sprach sich für ein sogenanntes „soziales Königtum" aus, für einen sozialreformerischen „Organismus der Verwaltung" – und gilt deswegen heute als Vorläufer des Gedankens des Sozialstaats. Denn nur der Staat könne zwischen den gesellschaftlichen Interessenlagen vermitteln, sich als „neutrale Macht" von den gesellschaftlichen Beeinflussungen freimachen und so die notwendigen Bedingungen für die Realisierung des Ideals der „vollsten persönlichen Entwicklung" (Stein 1921, 45) schaffen. Gesellschaft, so Steins Charakterisierung, sei ein „Organismus", den es allerdings erst noch zu „entdecken" gelte. Wenn Stein „Gesellschaft" als etwas charakterisierte, das in seinen Bewegungen von ihm „entdeckt" werden könne, implizierte dies, dass es diesen Gegenstand also „schon immer gegeben habe, man habe ihn nur eben nicht erkannt" (Schlechtriemen 2014, 235). „Gesellschaft" in diesem neuen, nicht-hegelianischen Sinn ist nichts Konstruiertes oder historisch Einmaliges, sondern wie eine Insel oder ein Naturgesetz schon immer da gewesen, muss aber erst in ihrer Eigenart offengelegt werden.[10]

In seiner Theorie des sozialen Organismus betonte Stein, dass die Gesellschaft und der Staat als organische Einheiten verstanden werden müssten, die sich in einem ständigen Prozess der Entwicklung, des Widerstreits und der Anpassung befänden. Er sah den Staat nicht nur als Mechanismus zur Regelung des Zusammenlebens, sondern als lebenden Organismus, der aktiv zur Förderung des sozialen Wohlstands und der Entwicklung der

---

[9] Interessanterweise beeinflusste Stein sowohl Gustav Schmoller als Vertreter der historischen Schule als auch Carl Menger (vgl. Gingrich 2025), den Begründer der Österreichischen Schule der Nationalökonomie – die beiden Kontrahenten des berühmten „Methodenstreits" der 1880er Jahre (Herold 2019, 204–209; Grimmer-Solem 2003, 246–279). Koslowski (2005, 389–407) kommt jedoch zu dem Schluss, dass beide Steins Werk weniger inhaltlich folgten, als vielmehr „dessen Werk zur Durchsetzung ihrer Interessen nutzten" (ebd., 398).

[10] Sich selbst, so Tobias Schlechtriemen, nahm Stein (1921, 2 u. 11f.) als *den* Entdecker wahr, der mit den üblichen Reaktionen zu kämpfen habe: „Zweifel und ein gewisses Staunen" (ebd., 11) mache sich nun wie bei allen neuen Entdeckungen breit – rhetorisch und „erzählerisch geschickt" antizipierte Stein dadurch nach Schlechtriemen (2014, 235) die „Reaktionen seiner Leserschaft"; darüber hinaus habe er sich – genauso wie Comte in Frankreich – als gesellschaftswissenschaftlicher „Beobachter eine exzeptionelle Position zugeschrieben", ausgenommen oder „zumindest herausgehoben" vom Ganzen der Gesellschaft – „nur so kann er sie als Ganze beobachten" (ebd., 246; siehe auch Schlechtriemen 2015).

Individuen beiträgt. Die gegenseitige Abhängigkeit von Individuen und staatlichen Institutionen entspricht in Steins Theorie den Beziehungen zwischen den Organen eines Körpers. Gesellschaft bestehe demnach aus der Summe Einzelner, die letztlich nur im Staat eine vollkommene, „organische" und sittliche Einheit finden könnten.

> Die Gesellschaft ist derjenige Organismus unter den Menschen, der durch das Interesse erzeugt wird, dessen Zweck die höchste Entwicklung des Einzelnen ist, dessen Auflösung aber dadurch erfolgt, daß in ihm jedes Sonderinteresse sich das Interesse aller Anderen mit allen Mitteln unterwirft. Der Staat dagegen ist als selbständige Persönlichkeit von dem Willen und dem Interesse der Einzelnen unabhängig […]. (STEIN 1856, 32)

Staat und Gesellschaft wirkten nach Stein (ebd., 33) gegenseitig aufeinander ein. Sie seien „untrennbar" miteinander verbunden, dabei könne man Gesetzmäßigkeiten des gegenseitigen Einwirkens erkennen, die „in der Natur beider Organismen" lägen (ebd., 33).

Anders als bei Thomas Hobbes' Vorstellung des *Leviathan* verbleiben die Organismen „Gesellschaft" und „Staat" bei Stein in einem ständigen Spannungsverhältnis, besteht also nicht nur ein permanenter Kampf innerhalb der Gesellschaft, sondern ebenso „ein beständiger Kampf des Staats mit der Gesellschaft"; ein „absoluter Friede zwischen beiden ist durch den Begriff des Lebens selber ausgeschlossen" (STEIN 1921, 32) und kann nur über Verwaltungs- und Verfahrensweisen versucht werden.

Erachteten die deutschen Gesellschaftswissenschaftler in erster Linie die sozialen Kämpfe, Auguste Comte hingegen die sozialen Gesetze und Mechanismen als das Charakteristische des Organismus „Gesellschaft", so glich die Gesellschaft für den Engländer Herbert Spencer zu dieser Zeit in erster Linie einem funktional ausdifferenzierten, arbeitsteiligen, evolutionären Organismus. Spencer, einer der einflussreichsten Soziologen des 19. Jahrhunderts, erweiterte die Organismusanalogie, indem er sie direkt mit der biologischen Evolution verknüpfte.

Spencer machte sich als Soziologe insbesondere durch die Werke *Social Statics* (1851), *The Social Organism* (1860), *The Study of Sociology* (1873) und die mehrbändigen *Principles of Sociology* (3 Bände: 1874–1896) einen Namen. Im Anschluss an die Evolutionstheorien von Erasmus Darwin, Jean-Baptiste de Lamarck, Karl Ernst von Baer und Charles Darwin sowie an die Organismus-Begriffe von Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling und Samuel Tylor Coleridge[11] fasste Spencer Gesellschaft als quasi-biologischen Organismus auf, dessen Teile sich im Laufe der Evolution ausdifferenziert hätten, dabei aber funktional ergänzend zusammen- und voneinander abhingen. Spencer prägte den Begriff des „Survival of the Fittest" und übertrug Prinzipien der biologischen Evolution auf sozia-

[11] Siehe dazu WAGNER 2007, 158–175.

le Systeme. Im Unterschied zu Comte und den deutschen Gesellschaftswissenschaften und weit mehr dem „liberalen Credo des *Laissez-faire*“ (Wagner 2007, 164) und dem Prinzip des „Survival of the Fittest“ folgend, hielt er (auch im Unterschied zum Zeitgeist seiner Jugend) jegliche politischen und rechtlichen Eingriffe in die Gesellschaft für unangebracht, und erst recht lehnte er es ab, die Soziologie als Mittel gesellschaftlicher Planung und Steuerung einzusetzen. Der soziale Organismus würde sich schon von selbst – später wird man in der Systemtheorie sagen: „autopoietisch“ – organisieren.

Dass der Begriff des Organismus nicht nur als Metapher oder Analogie herangezogen wurde, zeigte sich einige Jahre später insbesondere in der als „Organizismus“ bezeichneten Soziologie von Paul von Lilienfeld. Der 1829 geborene deutsch-baltische Soziologe sah Gesellschaft nicht nur *wie* einen Organismus an, sondern *als* realen Organismus, er fasste ihn also substantiell vollkommen identisch mit einem Lebewesen im biologischen Sinne. Er war bestrebt, die Soziologie restlos mit der Biologie zu identifizieren, was in Lilienfelds (1898, 9) Formel *Sociologus nemo nisi biologus* unmissverständlich zum Ausdruck kam.[12]

An bereits bestehende organische Gesellschaftsauffassungen anknüpfend, entwickelte er eine von Darwin, Helmholtz und Spencer geprägte biologisch-evolutionistische Gesellschaftsvorstellung. Die von Darwin erforschte Evolution und deren organische Gesetzmäßigkeiten seien nicht nur für Tiere und Menschen, sondern auch für soziale Organismen nachweisbar, die sich ebenfalls nach diesen Gesetzen entwickelten (Lilienfeld 1873, 25). Lilienfeld lobte darüber hinaus Herbert Spencer als denjenigen Soziologen, der den Zusammenhang zwischen Soziologie und Biologie nicht verleugnet, sondern deutlich aufgezeigt habe. Aber dennoch war ihm der englische Soziologe nicht zu weit gegangen – er sei vielmehr auf halbem Wege stehen geblieben. Denn pointiert ausgedrückt folgte aus der organizistischen und evolutionistischen Gesellschaftsauffassung für Spencer – insbesondere in Anbetracht der funktional ausdifferenzierten Arbeitsteilung – ein liberales Leitideal des Individualismus, während der Staat als zunehmend überflüssig oder gar als Hindernis der „natürlichen“ Selbstregulation der Gesellschaft erachtet wurde. Lilienfeld hingegen plädierte ähnlich wie Stein für einen starken interventionistischen Staat. Seiner Ansicht nach könne die Gesellschaft nur dann ihre organische Einheit gewährleisten und überleben, wenn sich die einzelnen Individuen oder Zellen

[12] Er stand später in engem Kontakt zu dem 1893 von René Worms gegründeten Institut International de Sociologie (IIS) in Paris, dessen Vizepräsident er 1896 wurde. 1897 war er gar der Präsident des IIS. So stand auch die Diskussion des Organismusgedankens im Juli 1897 auf der Tagesordnung des dritten Kongresses des IIS, zu dem Lilienfeld den Eröffnungsvortrag hielt.

mit Hilfe der „Staatsmacht“ dem Ganzen unterordneten (ebd., 87). „*Wir fassen jedoch die Glieder der menschlichen Gesellschaft nicht als selbstständige Individuen einer Species, sondern als Zellen eines Gesammtorganismus auf.*“ (LILIENFELD 1901, VIII) Die Individuen unterliegen in seinen Augen denselben Entwicklungsgesetzen wie die Zellen eines Organismus.

Ebenso wie andere natürliche Organismen durchlaufe der „gesellschaftliche Organismus“ bzw. das „organische System“, wie Lilienfeld bereits lange vor späteren systemtheoretischen Ansätzen die menschliche Gesellschaft bezeichnete,[13] Prozesse der Vermehrung, Zeugung, Zellteilung, Wachstum, Blüte, Krankheit, Tod und Wiedergeburt (LILIENFELD 1873, 150f.). Wie andere natürliche Organismen sei auch der Organismus Gesellschaft durch Prozesse der Desintegration und des „Parasitismus“, des Eindringens fremder, zersetzender Elemente, bedroht. Auch wenn er zugestand, dass alle Völker und „Racen“ immer schon „Mischvölker und gemischte Racen“ seien, sah Lilienfeld in der „Blutsverwandtschaft“ die „Wurzel, welche den socialen Organismus an den realen Boden fesselt“ (LILIENFELD 1901, 284 u. 351).

Die organizistische Metaphorik erlaubte es, nicht nur „Sittenverderbnis“ sowie „unmoralische“ oder „unvernünftige Handlungen“ (LILIENFELD 1873, 169f.), sondern auch gesellschaftliche Akteure, die nicht zu dieser „Blutverwandtschaft“ gehörten oder die beispielweise eine radikale Veränderung der herrschenden Verhältnisse anstrebten, als gefährliche „Krankheitserreger“ für den Organismus zu brandmarken.

Im Grunde ging es ihm um eine Art Idee der *unified science*, wie sie auch später noch unter Positivisten und logischen Empiristen weit verbreitet sein sollte, also um einen angeblich objektiveren, weil naturwissenschaftlich verbürgten, monistischen Standpunkt jenseits der als einseitig ideologisch gebrandmarkten Perspektiven. Lilienfelds Ziel bestand darin, die Soziologie zu einer Naturwissenschaft zu „erheben“, da diese für ihn das „wahre“ Wissenschaftsideal darstellte. „Die sociale Wissenschaft ist eine Fortsetzung der Natur, weil die menschliche Gesellschaft eine Fortsetzung der Natur ist.“ (ebd., 36) Damit verband er dezidiert die Hoffnung auf ein „positivistisches Zeitalter“ (LILIENFELD 1875, 428), geleitet von dem Fortschrittsgedanken, nach dem die organologische Soziologie dem übergeordneten, in einer nahen Zukunft liegenden Ziel diene, den „Fortschritt des Menschengeschlechts zu befördern“ (LILIENFELD 1873, VII).

Der schwäbische Soziologe Albert Schäffle, der ab 1868 zeitweise in Wien lehrte und 1871 österreichischer Handelsminister war, schloss sich ebenfalls dem organischen Gesellschaftsmodell an. Schäffle war einer der zentralen Akteure der naturwissenschaftlich orientierten Gesellschafts-

[13] Zur Nähe der organologischen Ansätze zur Systemtheorie siehe PRISCHING 2020 sowie den Beitrag von Hauff im vorliegenden Heft.

lehren. Dass sich hier im Austausch mit Naturwissenschaftlern und im wechselseitigen Rezipieren ein eigenes diskursives Feld organologischer Sozialwissenschaft formierte, war ihm selbst bewusst.[14]

Schäffle publizierte 1875 den ersten Band seines Hauptwerks mit dem langen Titel: *Bau und Leben des socialen Körpers. Encyklopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirthschaft als socialen Stoffwechsel* (1875). Zunächst hatte es vom Titel her den Anschein, als würde auch Schäffle eine Homologie zwischen natürlichen und gesellschaftlichen Gebilden annehmen und Gesellschaft als „realen" Organismus betrachten. Aber das täuschte: Schäffle war zwar zunächst von der organizistischen Bildsprache angezogen,[15] er distanzierte sich aber in Folgeauflagen sehr deutlich von der Analogie mit der Biologie. Bereits die zweite Auflage von 1881 will die Analogien nur als Veranschaulichungen verstanden wissen. In seinem letzten, posthum erschienenen Werk, *Abriß der Soziologie*, bezeichnete er die verwendeten Organ- und Körpermetaphern und die Anleihen bei der physiologischen Psychologie lediglich als „Mittel der Veranschaulichung", der heuristischen „Pfadfindung" und als „Krücken" (Schäffle 1906, 1).

In seinem Werk *Bau und Leben des sozialen Körpers* verglich er die Gesellschaft mit einem lebenden Körper, der aus verschiedenen miteinander verbundenen Teilen bestehe. Für Schäffle war die Gesellschaft ein Ganzes, das nur durch das reibungslose Zusammenwirken seiner Teile – der sozialen Schichten, Klassen und Institutionen – existieren und sich entwickeln könne. Er betonte, dass jede soziale Gruppe eine bestimmte Funktion innerhalb dieses Körpers ausübe und das Wohl der Gesellschaft von der harmonischen Zusammenarbeit dieser Gruppen abhänge. Mit dem Begriff des „Körpers" und mit Hilfe der Analogien war er aber in erster

---

[14] Im zweiten Band seines Hauptwerks *Bau und Leben des socialen Körpers* zählt er zu diesem Diskursfeld neben Darwin und Galton auch Lilienfeld, Bagehot und Hellwald (Schäffle 1878a, 46); siehe zu diesem Diskursfeld auch Bernart 2003, 98 und Hejl 2000.

[15] Wie der Titel zeigt, hatte er eine sowohl anatomische als auch physiologische Organismusvorstellung, also eine Mischung aus beiden. Zu dieser Differenzierung siehe Pankoke (1970, 165), der schreibt: „Die gesellschaftlichen Gebilde galten nicht mehr als ‚Glieder' eines ständisch geordneten sozialen Aggregates, sondern als ‚Organe' eines dynamischen Integrationsprozesses. Die Ablösung der anatomischen durch die physiologische Organismusmetaphorik erlaubte zugleich auch eine wissenschaftliche Überprüfung des Verhältnisses von Staats- und Gesellschaftsauffassung. An die Stelle der Segmentierung in Objektbereiche (‚Staat' und ‚Gesellschaft' als Sektoren des sozialen Körpers, etwa wie Haupt und Leib) trat eine funktionalistische Differenzierung in Aspekte (‚Staat' und ‚Gesellschaft' als Dimensionen des wissenschaftlichen Weltbildes, etwa wie Leben und Substanz). Jene Aspektdifferenzierung ermöglichte es auch, die Komplementarität einzelner sozialwissenschaftlicher Disziplinen zu begreifen."

Linie bestrebt, darauf aufmerksam zu machen, dass auch Gesellschaft als „sozialer Körper" denselben Lebensbedingungen ausgesetzt sei wie organische Körper, ohne jedoch damit wie Lilienfeld eine Homologie zwischen beiden zu behaupten (SCHÄFFLE 1875, VII). Vielmehr aber unterschied ihn von Lilienfeld die programmatische Ausrichtung, die insbesondere die geistigen, kollektivpsychologischen Wechsel- und Gesamtbeziehungen im sozialen Organismus in den Mittelpunkt rückte. Schäffle unterstrich, dass sich das „individuelle Seelenleben" zum „Gesellschaftskörper" in etwa so verhalte, „wie die Action der organischen Zelle zum Leben des ganzen organischen Körpers" (ebd., 1). Er hatte eine eher psychophysische Organismuskonzeption ausgearbeitet. In seinen Augen waren die „Gewebe", Wechselwirkungen und Verbindungen im sozialen Körper in erster Linie *geistiger* Natur. Dabei rückte er die Soziologie in die Nähe der Sozialpsychologie.[16] Von hier aus ergaben sich ebenfalls Berührungen zur Völkerpsychologie. Und so waren es die Völkerpsychologie von Moritz Lazarus und Heymann Steinthal sowie Schäffles Soziologie, die schließlich den Begriff des „Kollektivbewusstseins" im diskursiven Feld der frühen Sozialwissenschaften formierten.

Zusammengefasst war die Vorstellung, dass Gesellschaften sich wie biologische Organismen entwickeln und anpassen, für die Entwicklung der soziologischen Theorie zentral. Auch wenn moderne soziologische Ansätze heute von anderen Modellen geprägt sind, legten die Organismusanalogie und die Vorstellung, Gesellschaft sei gleichsam wie ein Naturprozess zu erforschen, den Grundstein für das Verständnis von Gesellschaft als einem komplexen, lebendigen System. Neben der seit den 1980er Jahren prominenten Systemtheorie waren diese Vorstellungen auch für andere theoretischen Konzepte prägend, etwa für die Gegenüberstellung von organischer Gemeinschaft und mechanischer Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies oder „organische versus mechanische Solidarität" bei Émile Durkheim. Dabei vernachlässigte die Anknüpfung an die Biologie in den 1870er Jahren, wie Martin Hauff in seinem Beitrag zum vorliegenden Band unter anderem darlegt, dass im biologischen Diskurs bei Weitem kein einheitliches Verständnis von Organismus vorherrschte. Es handelte sich also bei der Soziologie dieser Jahre um eine spezifische Rezeption der Biologie, die sich wenig um dortige Differenzierungen scherte, sondern in erster Linie an der

[16] Schäffle sprach ferner von einem „psychischen Mechanismus des sozialen Körpers", mit dem er die sozialen Funktionen von Symbolik, Tradition und Kommunikation bezeichnete, die die Gesellschaft zusammenhielten, von einem „psychophysischen Sinnes-Erregungs- und Coordinationsapparat des Gesellschaftskörpers" und ähnlich der Dreiteilung des „Seelenvermögens" bzw. der „psychischen Funktionen", wie sie einige Jahre später bei Dilthey oder Wundt im Mittelpunkt stehen sollten, von den „drei Projectionsformen collectiver Vorstellungs-, Gefühls- und Willenstätigkeit" (SCHÄFFLE 1875, VI, 115–145 u. 483–730).

Anbindung an eine angeblich exaktere sowie zunehmend populärer werdende Wissenschaft interessiert war.

Mit der Analogisierung oder Ineinssetzung mit einem Organismus versuchte die frühe Soziologie, Gesellschaft meist entweder als „Volks- oder Staatskörper" darzustellen oder das „Volk" oder die Nation als organisch und natürlich gewachsen zu imaginieren (Prisching 2020, 424). Schon frühe Fachvertreter wie der österreichische Soziologe Ludwig Gumplowicz (1885, 15f.) kritisierten die Analogien von Lilienfeld und Schäffle als „unglücksselig", als „ewig hinkende Gleichnisse" und „wüstes Durcheinander"; er selbst orientierte sich trotz dieser Kritik indes ebenfalls an den Naturwissenschaften und setzte auf die Analogie zu „Naturgesetzen", indem seine Forschung sich der Suche nach „socialen Naturgesetzen" verschrieb (ebd., 56f.).

Der in der Weimarer Republik zum Shootingstar der Fachdisziplin avancierte Wissenssoziologe Karl Mannheim deutete das am „Organismus" orientierte Denkmodell, wie er es beispielsweise in der gegenaufklärerischen Romantik des Staatstheoretikers Adam Müller (Mannheim 1984, 149–158), aber auch zeitgenössisch insbesondere bei Ottmar Spann und dessen Gesellschaftsvorstellung eines hierarchisch geordneten ganzheitlichen Organismus vorfand, wissenssoziologisch als konservatives Weltbild, das den gesellschaftlichen Status quo bewahren möchte (Mannheim 2015, 236).[17]

Auch wenn die Organismusanalogie und -metapher in den Gesellschaftslehren um 1870 und kurzzeitig in der Zwischenkriegszeit durchaus beliebt war: So richtig durchsetzen konnte sie sich in der Soziologie im deutschsprachigen Raum letztlich nicht. Der marginale Status der Organismusvorstellung um 1900 hatte in erster Linie mit symbolischen Kämpfen im Wissenschaftsfeld zu tun. Die mit dem Bild oder mit dem Vergleich des „Organismus" operierenden Gesellschaftslehren schienen zu sehr an den Naturwissenschaften orientiert zu sein und zudem mit als „ausländisch" diffamierten Autoren (Comte, Spencer) zu operieren. Ihnen wurden in Folge zunehmend vom Historismus geprägte Konzepte entgegengesetzt.[18] Erst in Gesellschaftsutopien der 1920er Jahre und dann im NS-Regime

[17] Im Unterschied zur politischen Romantik oder ständestaatlichen Ideologien erfüllte die Analogie bei Tönnies und Durkheim jedoch keine restaurative Funktion. Tönnies verwendete sie zur Versinnbildlichung der die Individuen vereinigenden „Gemeinschaft" (im Unterschied zur „mechanischen Gesellschaft"); und in Frankreich benutzte der Soziologe Émile Durkheim die Organismusanalogie zur Erklärung der sozialen Kohäsion moderner, funktional-arbeitsteilig organisierter Gesellschaften.

[18] Vgl. zu dieser Entwicklung beispielsweise Tenbruck 1984, 117f. oder Steinmetz 2020. Bei Georg Simmel beispielsweise lässt sich die Verschiebung von einer frühen, meist kaschierten Anknüpfung an Spencer zu einer völkerpsychologischen, neukantianischen, später lebensphilosophischen Soziologie dank der instruktiven Forschungen

wurde der Organismusbegriff im Kontext des Pathologiediskurses des „kranken“ oder vor „Krankheit“ zu schützenden „Volkskörpers“ teilweise reaktualisiert (HALLING u. a. 2005). Nach 1945 wurde er dann, wie Hauff im vorliegenden Heft darlegt, vom Systembegriff abgelöst.

In der Systemtheorie Luhmanns wurde aber – trotz Einbettung der Evolutionstheorie, der Kybernetik und der naturwissenschaftlichen Theorie autopoietischer Systeme in seiner Gesellschaftstheorie – der Fokus auf Sinnproduktion und Kommunikation gelegt, sodass er im vorliegenden Beitrag mehr zu den „integrativen Perspektiven“ gerechnet werden kann. Tendierte der Systembegriff insofern immer mehr zu Ansätzen, in denen schließlich doch die Kultur im Zentrum stand, so existierten nach dem Zweiten Weltkrieg weiterhin auch solche, die einen Naturreduktionismus verfolgten. Die in den 1970er Jahren zu gewisser Prominenz gelangte Soziobiologie etwa fokussierte nicht auf den Sinngehalt, sondern auf die (evolutions-)biologischen Grundlagen des Sozialverhaltens.[19] Sozialverhalten war aus dieser Sichtweise Ergebnis natürlicher Selektionsprozesse (z. B. Verwandtenselektion, Gruppenselektion, Maximierung der Überlebenschancen); man nahm an, dass das Verhalten Gesetzmäßigkeiten aufweise, wie sie in sozialen Zusammenhängen anderer, nicht-menschlicher Lebewesen ausgemacht werden können. Der Soziobiologie wurde vielfach – und meist zu Recht – ein biologischer Reduktionismus vorgeworfen. Auch wenn sie wegen ihrer Nähe zu den Naturwissenschaften, aufgrund des allgemeinen gesellschaftlichen Trends, diesen mehr Wissenschaftlichkeit als den Geistes- und Kulturwissenschaften zuzusprechen, immer noch en vogue ist, konnte sie sich in der Soziologie nicht richtig durchsetzen. Aber auch die Gegentendenz, die Körperlichkeit in Handlungsvollzügen auszublenden oder die Handlungen – kognitivistisch verengt – nur auf bestimmte Leistungen des Gehirns oder auf durch Präferenzen geleitetes Entscheidungshandeln zu reduzieren, wie dies oftmals in rationalen Handlungstheorien geschieht, schien für die Soziologie keine adäquate Lösung, menschliche soziale Handlungen umfassend zu analysieren, zumal die Disziplin den Anspruch erhob, die sozialen Bedingungen der Möglichkeit solch rationalen Handelns ebenfalls in den Blick zu nehmen. So gewannen jene soziologischen Handlungstheorien immer mehr an Überzeugungskraft, die neben den zweckrationalen auch natürlich-körperliche, spielerisch-ästhetische und unbewusste Vorgänge als konstitutive Elemente von Handlungsprozessen einbezogen.

---

von Klaus Christian KÖHNKE (1996) gut nachvollziehen. Zur lebensphilosophischen Soziologie Simmels siehe weiter unten.

[19] Für einen Überblick siehe VOLAND 1993, wobei neuere Entwicklungen der evolutionären Psychologie, Genetik oder Verhaltensökologie weithin unberücksichtigt bleiben.

## 2. Materialistisch-dialektische Positionen

Zur abnehmenden Rezeption der organizistischen Soziologien um 1900 kam hinzu, dass das Bild eines einheitlichen Organismus zu sehr die realen gesellschaftlichen Erfahrungen sozialer Spaltung, die polit-ökonomischen Interessenskonflikte und die Prozesse sozialer Desintegration verdeckte, sodass die Organismus-Analogie als adäquate Realitätsbeschreibung gesellschaftlicher Verhältnisse an Plausibilität verlor. Denn die gesellschaftlichen Entwicklungen glichen immer weniger den Prozessen organischer Elemente eines lebendigen Körpers, die in einem wechselseitigen Funktions- und Konstitutionszusammenhang stehen; vielmehr wurden seit Mitte des 19. Jahrhunderts die strukturellen Antagonismen der gesellschaftlichen Klassen immer sichtbarer, die sowohl die Stein'sche Lösung eines die Konflikte ausbalancierenden starken monarchischen Staates als auch die harmonisch-organizistische Beschreibung der Gesellschaft zunehmend als unrealistisch, wenn nicht sogar als explizit ideologisch erscheinen ließen – besonders vor dem Hintergrund der gesellschaftstheoretischen Analysen von Karl Marx und Friedrich Engels.

Die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Naturverhältnis und -verständnis von Marx und Engels füllt mittlerweile ganze Bibliotheken. Beide teilten ein großes Interesse an den naturwissenschaftlichen Entwicklungen ihrer Zeit, die sie für ihre Gesellschaftskritik nutzbar zu machen versuchten. Engels entwickelte insbesondere in den Schriften zur *Dialektik der Natur* ein dialektisches Naturverständnis, das deshalb Kritik auf sich zog, weil ihm vorgeworfen wurde, damit in eine vor-Marx'sche, ahistorische Ontologie zurückzukehren, die nicht nur die historische Dialektik durch eine objektive ersetzen wolle, sondern infolge dieser „Verdinglichung der Dialektik" einem von jeglicher menschlichen Praxis abgelösten, metaphysisch-materialistischen Naturbegriff huldige (Schmidt 2016, 209). Dieser Vorwurf stimmte jedoch insofern nicht, als Engels eminent historisch dachte und mit dem Begriff der „Dialektik" gerade den historisch-dynamischen Prozess des Werdens und Vergehens, die naturhistorische Bewegung und demzufolge ein dynamisches Naturverständnis zum Ausdruck bringen wollte, das von zahlreichen Verflechtungen, Rückkopplungen und Wechselwirkungen ausging.

Abgesehen von der Promotion über die demokritische und epikureische Naturphilosophie war für Marx' werkhistorisch frühe Hinwendung zu den natürlichen Voraussetzungen menschlichen und gesellschaftlichen Lebens Ludwig Feuerbach von besonderer Relevanz, der Sinnlichkeit bzw. Natur als die Basis aller Wissenschaft betrachtete (Griese 1997, 18f.). Und noch nach der – insbesondere durch die Rezeption von Max Stirner initiierten – Aufgabe des transzendentalanthropologischen Feuerbach'schen Konzepts des „Gattungswesens", das die Entfremdungstheorie der Frühschriften

bestimmte, also nach der Feuerbach-Kritik im Zuge der *Deutschen Ideologie* (1844),[20] hielten Marx und Engels an ihrer Auffassung von der primordialen Einheit des Menschen mit der Natur fest und bekräftigten: „Alle Geschichtsschreibung muß von diesen natürlichen Grundlagen und ihrer Modifikation im Laufe der Geschichte durch die Aktion der Menschen ausgehen." (MARX / ENGELS 2017 MEGA² I/5, 10) Und weiter hieß es in einer Variante des Feuerbach-Abschnitts: „Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet <werden, als Geschichte>, in die Geschichte der Natur & die Geschichte der Menschen abgetheilt werden. Beide Seiten sind indeß <von der Zeit> nicht zu trennen; solange Menschen existiren, bedingen sich Geschichte der Natur & Geschichte der Menschen gegenseitig." (ebd., 824) Der Mensch habe immer „eine geschichtliche Natur u. eine natürliche Geschichte vor sich" (ebd., 860). Und wie Marx zwanzig Jahre später im *Kapital* erneut betont, wäre ein nur „abstrakt naturwissenschaftlicher Materialismus, der den *geschichtlichen Prozeß* ausschließt", mit erheblichen Mängeln behaftet (MARX 1983 MEGA² II/5, 303, Fn. 89).

Damit hoben die beiden Freunde nahezu zehn Jahre vor Darwins *On the Origins of Species* (1859) die Geschichtlichkeit der Natur hervor (WOLF 2006, 94). Dass Marx und Engels aber trotz ihrer Bewunderung für die Leistungen Darwins[21] dessen Forschungsergebnissen nicht unkritisch folgten, bezeugen mitunter ihre Briefwechsel, in denen sie Darwins Evolutionstheorie ideologiekritisch auf die gesellschaftlichen Bedingungen rückbezogen. In Darwins Selektionstheorie und insbesondere in der Rezeption der „Sozialdarwinisten" machte Marx eine Übertragung der englisch-bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Funktionsmechanismen („Kampf ums Dasein", Konkurrenz etc.) auf das Tierreich aus, wie er 1862 an Engels schrieb (MARX 2013 MEGA² III/12, 137; SPERBER 2020, 52). Engels teilte Marx' Kritik und hob geradezu proto-wissenssoziologisch den Ideenkreislauf hervor, demzufolge die auf das Tierreich übertragene Hobbes'sche Gesellschaftsauffassung ausgehend von der Naturbeobachtung wiederum auf die Gesellschaft „rückübertragen", angewendet und zu natürlichen „Gesetzen" erhoben würde:

---

[20] Zur zentralen Rolle von Stirner für Marx und Engels, zu der durch Stirner verursachten Abwendung von der Feuerbach'schen Anthropologie der Marx'schen Frühschriften und zur damit zusammenhängenden ausführlichen Stirner-Rezeption in der *Deutschen Ideologie* siehe ESSBACH 1982, 2010 und 2014 sowie nun auch ausführlich PAGEL 2020 und PAGEL u. a. 2017.

[21] Marx, begeistert von Darwins Buch, schickte diesem 1873 den ersten Band der zweiten Auflage des *Kapitals* mit Widmung. Zur Darwin-Rezeption der beiden siehe LUCAS 1964 sowie u. a. auch GRIESE 1997.

> Die ganze darwinistische Lehre vom Kampf ums Dasein ist einfach die Übertragung der Hobbesschen Lehre vom bellum omnium contra omnes und der bürgerlich-ökonomischen von der Konkurrenz, nebst der Malthusschen Bevölkerungstheorie, aus der Gesellschaft in die belebte Natur. Nachdem man dies Kunststück fertiggebracht (dessen unbedingte Berechtigung ich, wie sub 1. angedeutet, bestreite, besonders was die Malthussche Theorie angeht), so rückübertragt man dieselben Theorien aus der organischen Natur wieder in die Geschichte und behauptet nun, man habe ihre Gültigkeit als ewige Gesetze der menschlichen Gesellschaft nachgewiesen. (Engels 1966 MEW 34, 170)[22]

Für die aktuelle Forschung zu Marx' Naturverständnis sind dessen naturwissenschaftliche Exzerpte und Notizen von Interesse, die erst in der *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA, und nicht den MEW) publiziert worden sind.[23] Sie zeigen, wie sich Marx insbesondere zu der Zeit einer neuen Produktivkraftentwicklung um 1870 naturwissenschaftliche Wissensbestände unter anderem aus der organischen Chemie, der Physiologie, der Physik, der Mineralogie oder der Geologie zu eigen machte. Marx orientierte sich demnach sowohl in seinen politisch-ökonomischen Studien als auch für die Ausarbeitung des die Dialektik zwischen Natur- und Gesellschaftsgeschichte bekräftigenden historischen Materialismus

---

[22] Auf dieses Engels-Zitat, das ganz ähnliche Passagen wie der Brief von Marx (2013 MEGA² III/12, 137) enthält, hat die Lektüre von Ernst Topitschs Weltanschauungskritik aufmerksam gemacht, der den weltanschaulichen Kreislauf des (Sozial-)Darwinismus (Deutung der Natur gemäß der Gesellschaft, Beobachtung der Gesellschaft wiederum nach der solchermaßen konstruierten Natur), den Engels herausgearbeitet habe, folgendermaßen beschreibt und interpretiert: „Damit hat Engels nicht nur erkannt, daß man die Natur nach der Analogie der Gesellschaft deutet, sondern daß dieser Vorgang auch rückwendbar ist und die in die Natur hineingetragenen sozialen Gesichtspunkte als ‚unwandelbare Gesetze' aus dieser wieder herausgelesen werden. Daß ein solches Vorgehen nur zu Irrtümern und Erschleichungen führen kann, ist ihm wohl klar gewesen." (Topitsch 1958, 275f.) Engels würdigte zwar die Leistungen der zeitgenössischen „bürgerlichen" Naturwissenschaft, kritisierte jedoch ihren Positivismus und die Tendenz, Natur in isolierte Einzelphänomene zu zerlegen. Dem setzte er seine historisch-dialektische Forderung entgegen, den umfassenden Gesamtzusammenhang von menschlicher Natur, außermenschlicher Natur und ihrem historisch spezifischen Vermittlungszusammenhang der Gesellschaft in ihrer Wechselwirkung zu begreifen. Damit rückte Engels gedanklich in die Nähe dessen, was heute in der Evolutionsbiologie als *Extended Evolutionary Snythesis* diskutiert wird. In der der marxistisch-leninistischen, sozialdemokratischen, austromarxistischen und auch der Kritischen Theorie folgenden Rezeption wurden Engels' historistischer Ansatz und sein Verständnis von Dialektik hingegen meist übersehen oder fehlinterpretiert und er selbst vielfach als Positivist missverstanden.

[23] Zur aktuellen Forschung und zur systematischen Darstellung der Marx'schen ökologischen Kapitalismuskritik siehe insbesondere Saito (2016), auf dessen profunde Studie, die den Editionsstand der MEGA berücksichtigt, im Folgenden Bezug genommen wird. Schon früher wurde auf die Bedeutung der naturwissenschaftlichen Exzerpte aufmerksam gemacht (vgl. Griese 1997).

zunehmend an jenen Disziplinen, die er als wissenschaftlich am weitesten fortgeschritten betrachtete (KRÜGER 1997, 151).

Insgesamt lassen sich unterschiedliche Wegmarken der Marx'schen Auseinandersetzung mit der Natur ausmachen. In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* schrieb Marx 1844:

> Der Mensch lebt von der Natur, heißt: die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben d[es] Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andern Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Theil der Natur. (MARX 2009 MEGA² I/2, 240)

In diesen frühen *Pariser Manuskripten* von 1844 wurde die bis ins Spätwerk reichende Dialektik zwischen Gesellschaft, menschlicher Natur und außermenschlicher Natur bereits ausgesprochen. Hegte er in diesen Frühschriften noch die Hoffnung auf eine „Wiedervereinigung" des entfremdeten „Gattungswesen[s] Mensch" mit der Natur unter der Formel „Humanismus = Naturalismus" (ebd., 263), so verwarf er im Zuge der erwähnten Feuerbach-Kritik und Distanzierung von Feuerbachs Anthropologie seit 1845 diese metaphysische „Idee". Statt der Entfremdung von der Idee eines abstrakten Gattungswesens gerieten nun den zu Materialisten gereiften Marx und Engels die Entfremdungsprozesse durch die verselbständigten gesellschaftlichen Verhältnisse sowie die Entfremdung der „wirklichen, leibhaftigen Individuen" von der Natur in den Vordergrund; das heißt, sie entwarfen in den Arbeiten seit der *Deutschen Ideologie* ein nicht-philosophisches, historisch-materialistisches Verständnis einer Dialektik zwischen Gesellschaft, Mensch und Natur, das „mithilfe des *physiologischen* Begriffs des ‚Stoffwechsels'" (SAITO 2016, 14–66) und der Vermittlung durch Arbeit/Produktion gefasst wurde; und das gerade nicht – wie Feuerbach – die Mensch-Natur-Beziehung auf eine idealistische, „übergeschichtliche Ontologie reduzierte" (ebd., 94), sondern in konkreten stofflichen Analysen die Amalgamierung und „die *Kontinuität von Natur- und Sozialgeschichte*" betonte (DETERING 2025, 81, Hervorhebung im Original). Das heißt, es gab zwar bei Marx einen Bruch mit den „Pariser Manuskripten" von 1844 sowie mit der Philosophie und Abstraktheit Feuerbachs, aber keinen Bruch mit seiner in den frühesten Schriften bereits angelegten Problemstellung und -wahrnehmung des gestörten Naturverhältnisses (SAITO 2016, 54f.; DETERING 2025).[24]

„Stoffwechsel" avancierte für Marx in Folge zu dem „Schlüsselbegriff" einer Analyse des dialektischen und damit offenen Prozesses zwischen menschlicher und außermenschlicher Natur (ebd., 64ff.). Der Begriff ist

[24] Heinrich DETERING (2025) hat jüngst in einer brillanten Studie Marx' ökologisches Bewusstsein seit seinen Anfängen, die stark vom romantischen Naturdenken geprägt waren, bis zu den späteren Schriften herausgearbeitet.

deshalb auch für die systematische, rekonstruktive Werkanalyse bedeutsam, die vor wenigen Jahren Kohei Saito vorgelegt hat.[25] Mit dieser detaillierten, den aktuellen Stand der MEGA berücksichtigenden Studie (Saito 2016) wurde nicht nur erneut die Annahme von einem durchgehend fortschrittsoptimistischen, angeblich der prometheischen Naturbeherrschung verfallenen Marx als Mythos entlarvt. Vielmehr zeigte Saito auch, dass Marx die „gesamte Natur oder die ‚stoffliche Welt' als denjenigen Widerstandspunkt gegen das Kapital thematisiert, an dem der Widerspruch der kapitalistischen Produktion sich am deutlichsten manifestiert" (ebd., 14). Kurzum: Marx und Engels betonten die primordiale dialektische Einheit des Menschen mit der Natur, die durch die ökologischen Zerstörungen des kapitalistischen Wirtschafts- und Industriesystems gefährdet sei, durch das der Mensch – selbst Teil der Natur – immer weiter in seinem Naturverhältnis entfremdet werde.

Was das Naturverständnis angeht, so lassen sich bei Marx und Engels werkhistorisch unterschiedliche Einschätzungen, Analysen und Selbstkorrekturen feststellen. Einige, insbesondere frühe Texte handeln von notwendiger Naturbeherrschung, in anderen finden sich hingegen zahlreiche Belege für die Wiederherstellung und Pflege einer Einheit des Menschen mit der Natur oder sogar Hinweise darauf, dass sie gar kein „Außerhalb" von Natur kennen (Detering 2025, 57). Zwanzig Jahre nach dem *Manifest* etwa, in dem Marx und Engels noch die Naturbeherrschung durch neue Technologien und Maschinen als historische Errungenschaften priesen, kritisierte Marx im *Kapital* die vom Kapitalismus verursachte Umweltzerstörung: „Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter." (Marx 1983 MEGA² II/5, 413) Engels schrieb in *Dialektik der Natur* von der „widernatürliche[n] Vorstellung von einem Gegensatz zwischen Geist und Materie, Mensch und Natur, Seele und Leib" und fuhr fort:

> Wo einzelne Kapitalisten um des unmittelbaren Profits willen produziren und austauschen, können in erster Linie nur die nächsten, unmittelbarsten Resultate in Betracht kommen. Wenn der einzelne Fabrikant oder Kaufmann die fabrizirte oder eingekaufte Waare nur mit dem üblichen Profitchen verkauft, so ist er zufrieden und es kümmert ihn nicht, was nachher aus der Waare und deren Käufer wird. Ebenso mit den natürlichen Wirkungen derselben Handlungen. Die spanischen Pflanzer in Cuba, die die Wälder an den Abhängen niederbrannten und in der Asche Dünger genug für eine Generation höchst rentabler Kaffeebäume

[25] Was die Arbeit betrifft, hielt Marx in der „Kritik des Gothaer Programms" 1875 fest: „Die Arbeit ist die Quelle alles Reichthums und aller Kultur. […] Die Natur ist ebenso sehr die Quelle der Gebrauchswerthe (und aus solchen besteht doch wohl der sachliche Reichthum?) als die Arbeit, die selbst nur die Äusserung einer Naturkraft ist, der menschlichen Arbeitskraft." (Marx 1985 MEGA² I/25, 9)

> vorfanden – was lag ihnen daran, daß nachher die tropischen Regengüsse die nun schutzlose Dammerde herabschwemmten und nur nackten Fels hinterließen? Gegenüber der Natur, wie der Gesellschaft, kommt bei der heutigen Produktionsweise vorwiegend nur der erste, handgreiflichste Erfolg in Betracht […]. (ENGELS 1985 MEGA² I/26, 97 u. 99)

Und im dritten, von Engels herausgegebenen Band des Marx'schen *Kapital* hieß es, um ein weiteres Beispiel anzuführen:

> Vom Standpunkt einer höhern ökonomischen Gesellschaftsformation wird das Privateigenthum einzelner Individuen am Erdball ganz so abgeschmackt erscheinen, wie das Privateigenthum eines Menschen an einem andern Menschen. Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen sind nicht Eigenthümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als boni patres familias den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen. (MARX 2004 MEGA² II/15, 752)

Ohne den aktuellen Kenntnisstand der heute vorliegenden Marx-Engels-Gesamtausgabe und der darauffolgenden Forschungen kennen zu können, versuchte auch die in der Zwischenkriegszeit am Frankfurter Institut für Sozialforschung (IfS) entstandene Kritische Theorie, sich mit dem Naturverhältnis auseinanderzusetzen.[26] In einem der zentralen Texte der Kritischen Theorie, der *Dialektik der Aufklärung* (1944) von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, thematisierten die Autoren die zunehmende Beherrschung und Instrumentalisierung der Natur durch den Menschen. Bereits im mythischen Denken, besonders aber in der Aufklärung, kam es in ihren Augen zur Verobjektivierung der Natur und im Zuge dessen zur normativen Überhöhung instrumenteller Rationalität; letzteres zeigte sich ihrer Analyse nach insbesondere im Positivismus, der selbst wiederum zum mythischen Verblendungszusammenhang, zum unhinterfragten Glauben an Zahlen und Formeln avancierte. Die Beherrschung der äußeren Natur geriet für sie in Anlehnung an die Psychoanalyse Sigmund Freuds zur Beherrschung der inneren Natur, der Triebunterdrückung, wobei die Kontrolle und Macht über die Natur zugleich eine Entfremdung des Menschen von der Natur bedeute (HORKHEIMER / ADORNO 1987, 31).

Bei Horkheimer und Adorno lässt sich ein negativ konnotierter, idealistischer Begriff von Natur ausmachen. Während Marx und Engels durch die kapitalistische Manipulation der Natur die Lebensgrundlagen des Menschen bedroht sahen und dabei nicht nur die materialistische Fundierung des gesellschaftlichen Seins, sondern das dialektische Verhältnis zwischen Mensch, Gesellschaft und Natur hervorhoben, befassten sich Horkheimer und Adorno weniger mit der ökonomischen als vielmehr mit der durch instrumentelle Rationalität und Begriffsbildung forcierten Naturbeherrschung. Das Naturverhältnis war für sie im Gegensatz zu Marx und Engels letzten

[26] Siehe dazu u. a. auch den Beitrag von Bogner / Buntfuß im vorliegenden Heft.

Endes weniger eine lebensnotwendige Biosphäre des Menschen und das Problem weniger die Abspaltung des Menschen von der Natur im Prozess der Naturbearbeitung, sondern Natur verstanden sie insbesondere als eine blindwütige Gewalt; als eine dem Menschen Angst einflößende, bedrohliche, schicksalshafte „Übermacht"; als einen „Zwangsmechanismus", den der Mensch – schon von Natur aus – zu beherrschen und zu kontrollieren trachte (ebd., 37). In seinem angeblich wesenhaften Zwang zur Naturbeherrschung sei der Mensch negativ an die Natur gebunden. Diese These der „Naturverfallenheit des Menschen" (Adorno in Horkheimer 2022, 459) widersprach nicht nur ihrer sonst äußerst scharf ausfallenden Kritik an jeglichen anthropologischen Setzungen, sondern implizierte einen Naturbezug, der in erster Linie als Abhängigkeit und als Unterwerfung theoretisiert wurde. Horkheimer und Adorno fürchteten, dass unreflektierte Vorstellungen von Naturverbundenheit sowie ein zu positiver Begriff von einem unmittelbaren, nicht durchdachten Naturverhältnis, von unverfügbar-resonanter Natur oder von „Versöhnung mit der Natur" einen irrational-regressiven Rückfall in eine Natursehnsucht, Naturflucht und Naturmystik bewirken könnten, die sie als tendenziell faschistisch wahrnahmen (Wallmeyer 2021).

Genauer befasste sich ein Schüler von Horkheimer und Adorno, Alfred Schmidt, mit dem Begriff der Natur bei Marx. In seiner Dissertation grenzte er Marx' Naturverständnis strikt von Engels ab, da dieser angeblich eine von menschlicher und gesellschaftlicher Einwirkung unabhängige Dialektik der Natur verfocht, während Marx ein gesellschaftlich vermitteltes Naturverhältnis und -verständnis verfolgt habe (Schmidt 2016). Neben der Ablehnung von Engels' Materialismus, den er als ahistorisch fehlinterpretierte, galt Schmidts Kritik ebenso einer einseitigen Fokussierung auf Marx' anthropologische Frühschriften – eine Kritik, die er allerdings später zugunsten einer eigenen Rückkehr zu Feuerbach aufgab.

Anders als die mit neu verfügbarem Quellenmaterial fundierte Lektüre von Saito, der insbesondere die Marx'sche Rezeption des Chemikers Justus von Liebig, des Agrarwissenschaftlers Carl Nikolaus Fraas sowie ethnologischer Forschungen im Spätwerk hervorhebt – Forschungen, die Marx systematisch als Belege für seine Kritik am umweltzerstörerischen Kapitalismus nutzte –, konzentrierte sich Schmidts Analyse vor allem auf die deutsche Philosophie, um Marx' Naturdenken herauszuarbeiten. Es blieb insofern nicht aus, dass er in gewisser Weise bei einer philosophisch-idealistischen Vorstellung von Marx' (angeblichem) Naturbegriff verharrte und schließlich Feuerbachs wesensphilosophischen „emanzipatorischen Sensualismus" pries.[27] Ähnlich wie Adorno und Horkheimer blieb Schmidt

[27] Siehe Schmidt 1988 sowie dazu Saito (2016, 95), der zu Recht darauf hinweist, dass eine solche idealistische Position von Marx (und Engels) seit der Stirner- und Feuer-

einem idealistischen Naturbegriff verhaftet. Darum gelang es ihm trotz seiner instruktiven Analysen des Naturbegriffs und der unbestrittenen Verdienste um eine Interpretation des Marx'schen Werks dennoch nicht, über die Konstatierung eines Vermittlungszusammenhangs zwischen Gesellschaft und Natur hinauszukommen und die natürlichen Lebensbedingungen und dialektischen Zusammenhänge zwischen Gesellschaft, menschlicher und außermenschlicher Natur wirklich materialistisch herauszuarbeiten.

Erst der Kasseler Soziologe und Politikwissenschaftler Karl Hermann Tjaden sollte sich in diesem materialistischen Sinne intensiver mit dem dialektischen Verhältnis von „Mensch, Gesellschaftsformation, Biosphäre" (so der Untertitel des dafür repräsentativen Werkes) beschäftigen. Tjaden, der bei Adorno studiert und bei Wolfgang Abendroth promoviert hatte, gehörte zu der zweiten marxistisch orientierten soziologischen Schule der Bundesrepublik, der sogenannten „Marburger Schule" um Abendroth.[28] Mitte der 1970er Jahre trat Tjaden in der bundesdeutschen Soziologie als einer der Protagonisten in der sogenannten „Theorienvergleichsdebatte" auf (vgl. GRESHOFF 2010); er war als Kritiker der angloamerikanischen und westdeutschen Systemtheorien und als Autor bekannt, der den Historischen Materialismus „im Lichte der veränderten gesellschaftlichen Bedingungen" neu zu systematisieren begann, wobei er sich „gegen idealistische und ökonomistische Lesarten einerseits und ideologische Instrumentalisierung andererseits abgrenzte" (PETER 2014, 98).

In seinen Analysen der Systemtheorien zeigte er beispielsweise, wie diese sich nicht nur sowohl von den natürlichen als auch den historischen Lebensbedingungen abstrahierten,[29] sondern auch „soziale Aktionszusammenhänge" voraussetzungslos („autopoietisch") aus sich selbst erklärten und somit die materiellen Bedingungen weitgehend ausblendeten (TJADEN 1972, 244f.). Ausgehend von dieser Kritik entwickelte Tjaden eine eigenständige historisch-materialistische Gesellschafts- und Zivilisationstheorie. Hierbei gewannen neben Analysen zu gesellschaftlicher Herrschaft auch die Frage nach dem dialektischen Mensch-Natur-Verhältnis und jene nach der Ausbeutung von beiden ein immer größeres Gewicht. So müsse die Geschichte der Menschheit als Teil eines größeren Prozesses

bach-Kritik in den Manuskripten der *Deutschen Ideologie* (1845–1847) dezidiert abgelehnt wurde.

[28] Zu dieser marxistischen, soziologischen „Marburger Schule" im Umkreis des Sozialwissenschaftlers Wolfgang Abendroth sowie zu den Unterschieden zwischen Frankfurter und Marburger Schule siehe ausführlich PETER 2014, dort auch genauer zu Tjaden (ebd., 98–101).

[29] Besonders offensichtlich ist dies nach Tjaden in Niklas Luhmanns Systemtheorie der Fall, die das „ideelle Moment, nämlich Sinn, zum konstitutiven Merkmal von Gesellschaft verabsolutiert" (MIES / TJADEN 2009, 15).

verstanden werden, der die biologische Evolution und die Entwicklung gesellschaftlicher Strukturen miteinander verbinde.

Entgegen anthropozentrischen Ansätzen betonte Tjaden mit Rückgriff auf Marx und Engels, dass der Mensch kein isoliertes Wesen sei, das von der natürlichen Evolution relativ unabhängig existiere; vielmehr sei die Art und Weise seiner wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Organisation, also die gesellschaftliche Formation, stark von der Naturevolution beeinflusst, während die Gesellschaftsformation wiederum auf die außermenschliche Natur zurückwirke (Tjaden 1977).[30] Unter „Gesellschaftsformation" fasste Tjaden die historisch spezifischen „Formen der gesellschaftlichen Bewältigung des materiellen Austausches zwischen menschlicher und außermenschlicher Natur" bzw. „die naturevolutionär gesetzte Form der Vermittlung von menschlichen und außermenschlichen Naturmomenten und das weltgeschichtlich durchgängige Muster der Verwirklichung von gesellschaftlicher Produktivkraft und Naturbeherrschung" (Tjaden 1977, 11 bzw. 1978, 36).[31] Anders als Schmidts idealistischer Ansatz, der Gesellschaft und Natur als zwei getrennte Momente eines Vermittlungszusammenhangs betrachtete, verstand Tjaden gesellschaftliche Systeme als geschichtlich und materiell bestimmten „Vermittlungszusammenhang zweier Umweltbedingungen", der menschlichen und außermenschlichen Natur (Tjaden 1977, 9, Fn. 1). Mit dem historisch-materialistischen Nachweis der gegenseitigen Abhängigkeit von Natur- und Gesellschaftsentwicklung sollten auch die destruktiven gesellschaftlichen Prozesse der kapitalistischen Produktivkraftentwicklung und Naturbeherrschung, wie sie nicht zuletzt vom Club of Rome 1972 im Bericht über *Die Grenzen des Wachstums* diagnostiziert wurden, sowie ihre auf die Menschheit zurückwirkenden Effekte genauer analysiert werden können.

---

[30] Zur Dialektik von Natur und Gesellschaftsform siehe z. B. wiederum die *Deutsche Ideologie*, in der Marx und Engels betonten, dass das „bestimmte Verhalten zur Natur […] durch die Gesellschaftsform [bedingt sei] und umgekehrt" (Marx / Engels 2017 MEGA² I/5, 31).

[31] Bei Marx rührte der Begriff der „Gesellschaftsformation" nach Griese (1997, 36) von dessen Beschäftigung mit der Geologie und dem Begriff der „geologischen Formation" her. Hieran zeigt sich unter vielen anderen Beispielen, wie auch Marx naturwissenschaftliche Begriffe und Konzepte für die Gesellschaftsanalyse nutzbar zu machen versuchte. Zu Rolle der Geologie bei Marx siehe Krüger 1997, zu Marx' Begriff von Gesellschaftsformation siehe Mies / Tjaden 2009, 19. Die Geologie war für Marx und Engels auch deswegen von besonderem Interesse, weil sie in ihren Augen die Geschichtlichkeit der Natur schon früh aufgezeigt hatte; die Abkehr von einer „starren" Natur hin zu einer „Historisierung der Natur" weckte dann auch das Interesse an Darwin (vgl. Mayer 2022, 314).

Tjaden arbeitete die seit Mitte der 1970er Jahre begonnenen Studien zur gesellschaftlichen Dialektik des Verhältnisses von Mensch und Natur in dem Werk *Mensch – Gesellschaftsformation – Biosphäre* (TJADEN 1992) weiter aus. Im Gegensatz zu Schmidt, der Engels für obsolet erklärt hatte, rückte Tjaden diesen wieder in den Mittelpunkt seiner „materialistisch-historischen Evolutionstheorie". Dabei ging es ihm darum, Marx und Engels nicht ein weiteres unreflektiertes Denkmal zu setzen, noch hielt er viel von „selbstreferentieller Dogmenkritik marxistischer Autoren" (ebd., 12). Bei allen Verdiensten von Marx war es in seinen Augen doch Engels, der in der wissenschaftlichen Arbeitsteilung der beiden die Bedeutung und den Eigenwert der Natur anerkannt und „dem Historischen Materialismus die menschliche und natürliche Note hinzugefügt [habe], was genau heißt, daß er die menschlichen und natürlichen Momente des ökonomisch geformten Gesellschaftsganzen notifiziert hat, die das Marxsche Werk selbst unterstellt" (ebd., 12). Gesellschaft definierte Tjaden im Anschluss daran als ein „*System gesellschaftlicher Reproduktion*", dessen Analyse auf die „beiden *Momente der evolvierten Natur*" verweise, „deren Interaktion gesellschaftliche Reproduktion vermittelt und deren Regeneration diese um des eigenen Fortgangs willen betreiben muß: auf die menschlichen Lebewesen und auf die außermenschliche Biosphäre, deren Verhältnis sich gesellschaftsgeschichtlich entwickelt" (ebd., 13).

In Anknüpfung an Engels suchte Tjaden eine Aufarbeitung des aktuellen Erkenntnisstandes zum Mensch-Natur-Verhältnis, die neben der „makroökonomischen und ökosystemaren Analyse" unter anderem auch Frauenforschung, Technikforschung, Geschichtswissenschaft, evolutionäre Anthropologie, Entwicklungssoziologie oder Geographie miteinbezog. Für ihn war es dabei die gesellschaftliche Arbeit, der er eine Schlüsselfunktion für das Naturverhältnis zwischen Menschen und Biosphäre zusprach. Wie er weiter ausführte, bestehe die Dialektik dieses Verhältnisses nicht einfach in den ihm nun über den Kopf wachsenden katastrophalen ökologischen Rückwirkungen der Naturbeherrschung, sondern vielmehr

> in der Entwicklung des Verhältnisses von lebendiger und vergegenständlichter Arbeit. Sie besteht darin, daß die Nutzung und Gestaltung natürlicher Lebensbedingungen für menschliche Lebensbedürfnisse durch lebendige Arbeit mithilfe hergestellter Gegenstände und Mittel vor ein paar tausend Jahren umgeschlagen ist in eine Beherrschung von Arbeitskraft und von Naturquellen durch Produktionsmittel, die gegenüber der Reproduktionsarbeit gesellschaftlich verselbständigt sind – mit der Konsequenz einer mittlerweile globalen Depravation des Zustands von Mensch und Natur, welche die Aufhebung dieser gesellschaftlichen Verfassung von Arbeit erfordert. (ebd., 17f.)

Es sei insbesondere die Produktivkraft der Gebrauchswerte produzierenden Arbeit, durch die der gesellschaftliche Reproduktionsprozess vermittelt und realisiert werde. Damit stellte sich Tjaden nicht nur in Gegensatz zu

„bürgerlichen“ Gesellschaftstheorien, die in ihrer Fokussierung auf rationale Handlungsformen oftmals einen „idealistischen“ Arbeits- und Tätigkeitsbegriff entwarfen,[32] sondern auch zu Theoretikern wie Jürgen Habermas, der seine Ausrichtung Kritischer Theorie ohne Berücksichtigung der Biosphäre mit dem rationalistischen Konzept der „kommunikativen Vernunft“ begründete; ebenso richtete Tjaden sich sowohl gegen diejenigen marxistischen Autoren, die den Produktionsmitteln eine Vorrangstellung einräumten, als auch gegen die „marxistische Dogmengeschichte“ und „Begriffsklapperei“, die sich „häufig an die Formel einer ‚Dialektik von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften‘ geklammert“ und im Zuge eines „verdinglichten Produktivkraftbegriffs“ die biosphärischen, stofflich-energetischen und räumlichen Lebensgrundlagen vernachlässigt hätten (ebd., 109–129).[33]

Tjadens historisch-materialistische Analyse kritisierte die „katastrophalen Mensch-Biosphären-Verhältnisse“ nicht nur in kapitalistischen, sondern auch in sozialistischen Gesellschaftsformationen (ebd., 131–190). Mit dem Ansatz einer „Biosphären-Totalität“, also der Biosphäre als eines komplexen Gesamtsystems, wandte er sich zugleich gegen jene alternativen Strömungen, die Umweltprobleme nicht als Resultat dieses Gesamtsystems, sondern jeweils in individuellem Konsumverhalten, mangelndem Ökologiebewusstsein oder ökonomischem Profitstreben begründet sehen. Eine „Konzeption der Störungen des Mensch-Natur-Verhältnisses im Weltmaßstab bedürfte darüber hinaus aber […] der systematischen Verortung der gesellschaftlichen Ursprünge dieser Störungen. Erst diese Verortung in der Gestaltung der gesellschaftlichen Gesamtarbeit in den verschiedenen Produktionsweisen und Gesellschaftsformen ermöglicht die Erarbeitung einer gegensteuernden Strategie.“ (ebd., 226f.)

### 3. Sozial-morphologische und körpersoziologische Positionen

Der französische Soziologe Émile Durkheim, der heute unbestritten als ein Klassiker der Soziologie gilt, prägte den methodologischen Grundsatz: „Soziales ist nur durch Soziales zu erklären.“ (vgl. König 1965, 21) Anders als man ausgehend von dieser Prämisse vermuten würde, die in erster Linie der Begründung einer eigenständigen Fachdisziplin Soziologie dienen sollte, zeigten die Studien Durkheims und insbesondere seiner Schüler

[32] Siehe dazu in Auseinandersetzung und im Vergleich zwischen den Handlungs- und Tätigkeitsbegriffen bei Marx, Gehlen und Habermas u. a. Rügemer 1979, 162–172.

[33] Dabei führte Tjaden auch Engels und Marx an, um im Gegensatz zu den genannten Positionen deren Kritik an der Naturausbeutung hervorzuheben, mitunter anhand von Quellenmaterial, das auch Saito in seiner aktuellen Analyse benutzt, wobei Saito leider Tjadens Analysen übersehen haben muss, zumindest diskutiert er sie nicht.

seit Ende der 1890er Jahre, dass das Soziale nicht allein auf sich bezogen, sondern konstitutiv mit Naturphänomenen verbunden ist.[34] Dabei wurde aber nicht von einer einseitigen Beeinflussung ausgegangen, sondern es wurden Prägungen des Sozialen durch Landschaften beispielsweise ebenso Thema wie umgekehrt Prägungen von Körpervorstellungen und Psyche durch das Soziale.

Die einflussreiche Durkheim-Schule bildete sich um die von Durkheim 1896 gegründete Zeitschrift *L'Année sociologique*. Darin widmeten sich die *durkheimiens* unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen, sei es Wirtschaft oder Religion, sowie sozialen Phänomenen wie Kriminalität, Erinnerung, Gaben, Selbstmord. Wie die Beispiele Erinnerung oder Selbstmord andeuten, ging es ihnen darum, Phänomenbereiche, die für gewöhnlich einzig als individuelle Emanationen angesehen wurden, als in Wirklichkeit sozial bedingt auszuweisen. Dabei stützten sie sich in ihren soziologischen Untersuchungen vielfach auf ethnographische Berichte. Ins Visier ihrer soziologischen Analysen geriet auch die Philosophie, die sich als Grundwissenschaft allen Erkennens verstand. Die *durkheimiens* erforschten wissenssoziologisch die Erkenntnis- und Denkkategorien, um aufzuzeigen, dass auch diese gesellschaftlichen Ursprungs sind.

Die Durkheim-Schule führte in Frankreich zur Institutionalisierung der Soziologie im akademischen Feld. Im weiteren Verlauf war sie darüber hinaus von zentraler Bedeutung für die Entstehung der französischen Ethnologie sowie insgesamt für die Entwicklung des strukturalistischen Denkens (vgl. MOEBIUS 2009). Die Religionssoziologie und die Soziologie des Sakralen der *durkheimiens* werden ebenso noch für gegenwärtige Forschungen rezipiert[35] wie z. B. auch Marcel Mauss' Theorem der Gabe oder Maurice Halbwachs' Theorie des kollektiven Gedächtnisses.[36]

Was das Naturverhältnis und -verständnis angeht, so lassen sich innerhalb der Durkheim-Schule zahlreiche Beispiele finden, in denen die Wechselwirkungen zwischen Naturphänomenen (wie Klima, Boden, Felsen, Leiblichkeit etc.) und deren gesellschaftliche Prägungen thematisiert werden. Im Folgenden soll dies in knapper Form anhand von drei Studien illustriert werden.

Marcel Mauss, ein Neffe Durkheims, und sein Mitarbeiter Henri Beuchat veröffentlichten 1906 in der *Année sociologique* den „Essai sur les va-

---

[34] Siehe zu diesem Diskursstrang, dessen Kontext und Wirkungen u. a. die große Studie zur „Geosoziologie" von Markus SCHROER (2022), in der dieser Komplex u. a. eine zentrale Rolle spielt, ferner auch die Beiträge von Markus Schroer und Heike Delitz im vorliegenden Heft.

[35] Siehe z. B. JOAS 2011 und 2017; RAWLS u. a. 2016 oder MOEBIUS 2024, zur Religionssoziologie Durkheims und Mauss' siehe MOEBIUS 2012.

[36] Siehe zusammenfassend zu Mauss MOEBIUS 2022, zu Halbwachs WETZEL 2023.

riations saisonnières des sociétés eskimos, étude de morphologie sociale". Unter „sozialer Morphologie" verstehen sie „die Wissenschaft, die nicht nur beschreibend, sondern auch erklärend, das materielle Substrat der Gesellschaften erforscht, das heißt die Form, die sie annehmen, wenn sie sich auf einem Territorium niederlassen, Größe und Dichte der Bevölkerung, die Art und Weise, wie diese verteilt ist, sowie das Ensemble der Dinge, in denen das kollektive Leben seinen Sitz hat" (Mauss 2023a, 195). Die „soziale Morphologie" untersucht demnach nicht nur die Vorstellungen und Themen der sozialen Gruppen, sondern zunächst ihre Verteilung im Raum sowie Demographie und Sozialorganisation und wie diese dann die Sozialstruktur und die Kollektivvorstellungen prägen. Anhand der Inuitgesellschaften zeigen Mauss und Beuchat auf, inwiefern die durch jahreszeitlichen Wandel bewirkte Veränderung der sozialen Morphologie (doppelte Organisationsweise) auch eine Transformation religiöser, migratorischer und geistiger Aspekte zur Folge hat: Im Winter sammeln sich die Inuit zu größeren Gruppen, was eine effizientere Ressourcennutzung und intensivere soziale Interaktion samt engeren Bindungen und kollektiven Ritualen mit sich bringt. Im Sommer zerfällt diese größere Gemeinschaft wieder in kleinere, mobile Gruppen. Mit Sommer und Winter findet nicht nur ein Wechsel zwischen Zerstreuung und verstärkter sozialer Kohäsion statt, sondern auch eine Veränderung der Kultur. Denn im Sommer sind die einzelnen Familien einer Siedlung verstreut, sie wohnen in Zelten. Im Winter dagegen lassen sich mehrere Familien in einem Langhaus nieder. Dort verbringen sie dann den Winter unter einem Dach. Die differierende Lebensweise und Sozialorganisation der Familie ist vor allem der Anpassung an Umweltbedingungen geschuldet. Das Kollektivleben weist in den beiden Jahreszeiten nicht nur räumliche Unterschiede auf, sondern auch solche religiöser und rechtlicher Art, ebenso existieren unterschiedliche Symbole und Mythen.

Der für die Religionssoziologie der Durkheim-Schule zentrale Autor Robert Hertz sticht besonders durch seine Arbeiten zur Soziologie des Todes, zur Frage der Vorherrschaft der rechten Hand sowie zur Soziologie des Sakralen hervor. Er zeigt nicht nur die religiösen Ursprünge der in vielen Kulturen institutionalisierten Vorrangstellung der rechten Hand auf, sondern war mit seiner „Untersuchung der kollektiven Repräsentation des Todes" von 1907 auch Vorläufer der bekannten Theorie der Übergangsriten von Arnold van Gennep (2005).[37]

Hertz (1928) analysiert darüber hinaus die Bedeutung von Naturphänomenen wie Felsen, Quellen, Seen und Bergen für die religiösen Vorstellungen von (alpinen) Gemeinschaften. Hertz' ethnographische Unter-

[37] Zu Hertz siehe Moebius / Papilloud 2007; Moebius 2020, 80–83 sowie die Texte in Hertz 2007.

suchung „Saint Besse. Étude d'un culte alpestre" (1913/1928) des heiligen Besse und seines Kultes in den Westalpen betont die wichtige Rolle eines markanten Felsens. Der Glaube an den sakralen Charakter des Felsens bildet ihm zufolge den Ursprung des Kultes (ebd., 133). Der Felsen, auf dem das Heiligtum des St. Besse errichtet ist, steht im Mittelpunkt ritueller Praktiken. Hertz beschreibt, wie der Felsen als physische Manifestation des Heiligen gesehen wird, die sowohl die Landschaft als auch die Gemeinschaft schützt, und stellt die Vermutung auf, dass in Europa zahlreiche solcher Felsenkulte, bis hin zum Olymp, existieren. Er führt aus, dass der Felsenkult des St. Besse tief verwurzelt in vorchristlichen Traditionen ist, wobei der Felsen eine tiefe symbolische Bedeutung erlangt: Er stellt eine Art Vermittler zwischen der menschlichen und der göttlichen Welt dar, und die Pilgerreise zu diesem Ort wird als Akt der Verehrung und der spirituellen Verbindung mit der Natur wahrgenommen. St. Besse war ursprünglich ein Naturgeist, der eng mit den Zyklen der Jahreszeiten und den Bedürfnissen der Hirten verbunden war. Mit der Christianisierung der Region wurde der vorchristliche Besse in den christlichen Heiligenkult integriert. Der Kult des St. Besse vereint somit vorchristliche Naturverehrung und christliche Heiligtumstraditionen. Dies bedingte eine Anpassung: Der Felsen und der Kultort blieben von zentraler Bedeutung, jedoch wurde die Naturverehrung in die christliche Vorstellung eines Schutzpatrons transformiert. Die tiefe Verbundenheit mit der alpinen Landschaft, insbesondere durch den symbolträchtigen Felsen, blieb bestehen, während sich die Bedeutung des Rituals im Laufe der Zeit verschob, um christliche Vorstellungen zu integrieren.

Eine weitere Studie, die hier Erwähnung finden soll, auch weil sie neben den Studien von Hertz zu den ersten Beiträgen einer Soziologie des Körpers gehört, ist der 1934 vor der Société de Psychologie gehaltene Vortrag über „Die Techniken des Körpers" von MAUSS (2023b).

Jede Gesellschaft, so Mauss, entwickle ihre eigenen körperlichen Gewohnheiten. Da sowohl das Körperbild als auch die Wahrnehmung des Körpers sozial und kulturell vermittelt seien, gebe es keine bloß „natürlichen" Verhaltensweisen. Die spezifischen Techniken des Körpers wie Schwimmpraktiken, Essen, Geschicklichkeit, Ausbildung der Hände, Geburtstechniken, Schlaftechniken, Sexualitätspraktiken etc. sind nach Mauss Ergebnis von Erziehung, Nachahmung, Tradition – oder allgemeiner: von „kollektiven Gewohnheiten". Als Knotenpunkte sozialer Praktiken sind die Körperwahrnehmungen, die Gewohnheiten und auch das, was als „natürlich" gilt, je nach Geschichte, Kultur und Gesellschaft unterschiedlich. Die jeweilige kulturelle Prägung kann sogar so weit gehen, dass bestimmte kulturelle Kollektivvorstellungen Menschen zum Sterben bewegen können, wie Mauss 1924, knapp ein Jahrzehnt vor „Techniken des Körpers",

in „Über die physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellung auf das Individuum“ (ebd.) eindrucksvoll darlegt. Es ist dabei insbesondere der Glaube an die Wirksamkeit der Symbole und der Rituale, der so stark ist, dass er nicht nur Leben retten, sondern auch Menschen – etwa im Falle eines Normbruchs – physisch zum Sterben bewegen kann. Auch hier sind die Grenzen zwischen Psychischem, biologisch Körperlichem und Sozialem durchlässig. Folgerichtig forderte Mauss bereits in den 1920er Jahren eine grundlegende Erforschung der Verknüpfungen zwischen der „sozialen Natur“ und der „biologischen Natur“.

Zusammengefasst verdeutlichte die Durkheim-Schule, dass soziale Phänomene weder isoliert noch ausschließlich sozio-kulturell oder rein biologisch erklärbar sind, sondern in einem dynamischen Wechselspiel mit natürlichen Gegebenheiten, Körperpraktiken und symbolischen Ordnungen stehen. Da ihr Ziel darin bestand, die Notwendigkeit einer soziologischen Perspektive und Fachdisziplin zu begründen, galt ihr Fokus den gesellschaftlichen Prägungen aller Phänomene, auch der natürlichen wie Sterben und Tod, ohne die materiellen Gegebenheiten gering zu schätzen. Dabei offenbarte sie, dass auch Materialitäten nicht so starr oder „asozial“ seien, wie man für gewöhnlich annahm. So lieferte sie grundlegende Impulse für die Soziologie, Ethnologie und das strukturalistische Denken.

## 4. Vitalistische Positionen

Auch lebensphilosophisch-vitalistische Soziologiekonzepte weisen ein bestimmtes Verständnis von Natur auf, das für ihre gesellschafts- oder sozialtheoretischen Vorstellungen konstitutiv ist. Insbesondere die Rezeptionen der Lebensphilosophien von Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche und Henri Bergson stehen dabei im Mittelpunkt. Schopenhauers Vorstellung vom Willen als treibender Kraft des Lebens war z. B. für die Soziologie von Ferdinand Tönnies und dessen insbesondere in den 1920er Jahren wirkmächtige Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft zentral.[38] Es war aber in erster Linie Nietzsche, der ganze Generationen von Soziologen um die lange Jahrhundertwende prägen sollte (vgl. Lichtblau 1996). Das gilt prominent beispielsweise für Tönnies (auch wenn dieser sich rasch vom Nietzsche-Kult distanzierte), Kurt Breysig und Max Weber, aber insbesondere für die Soziologie Georg Simmels, der da-

[38] Zu Tönnies siehe auch den Beitrag von Alexander Wierzock im vorliegenden Heft. Zum „Leben“ als einem der zentralen, die Philosophie und Geisteswissenschaften von 1880 bis 1933 beherrschenden Thema siehe Schnädelbach 1983, 174–197.

rüber hinaus auch Bergson intensiv rezipierte, sowie in Frankreich für das Collège de Sociologie.[39]

Bei Georg Simmel stand die Dialektik von Leben und Form im Zentrum der lebensphilosophischen Überlegungen.[40] In einer Art Bilanz seines Schaffens hob er zwei Jahre vor dem Tod neben dem Leitmotiv des individuellen Gesetzes auch den Lebensbegriff als Leitgedanken seines Werkes hervor. Dabei rückte er seinen vom „Leben" entwickelten Wahrheitsbegriff in die Nähe des US-amerikanischen Pragmatismus. Seiner Ansicht nach habe er selbst unter anderem

> vielleicht folgende originale Grundmotive zu der Geistesentwicklung beigesteuert. Die Transcendenz des Lebens, die Charakterisierung des Lebens, wonach jeder Moment seines kontinuierlichen Anderswerdens nicht ein Theil seiner, sondern das ganze Leben in der Form dieses besonderen Momentes ist, das individuelle Gesetz, der begründende Gedanke der Soziologie, der aus dem Leben entwickelte Wahrheitsbegriff (der nachher ganz roh und schief, aber von meiner versteckten Arbeit unabhängig, als Pragmatismus aufgekommen ist). (SIMMEL 2016, 71)

In der 1918 posthum veröffentlichten *Lebensanschauung* führte Simmel seine lebensphilosophischen Gedanken, die er bereits in früheren Texten vorgebracht hatte, zusammen. Das Buch endete nicht zufällig mit dem „individuellen Gesetz" (vgl. RAMMSTEDT 2011, 364), da dieses Theorem eng

---

[39] Zu den Anfängen der soziologischen Nietzsche-Rezeption und zu Tönnies, Breysig, Simmel, Max Weber, Scheler, Alfred Weber etc. siehe LICHTBLAU 1996, zu Simmel und Weber vgl. auch MOEBIUS 2023, zum Collège de Sociologie MOEBIUS 2006. Zu Simmel und Bergson siehe PETER 2016 sowie zu Bergson auch einschlägig DELITZ 2015. Zur Aktualität einer Soziologie des Lebens siehe DELITZ u. a. 2018.

[40] Die Leben-Form-Dialektik sollte auch die Literatursoziologie Georg Lukács' und die frühe Kultursoziologie Karl Mannheims prägen. Die heute nahezu vergessene und in Verruf gekommene Lebensphilosophie wurde schließlich von der Existenzphilosophie und der Philosophischen Anthropologie „aufgesogen" (SCHNÄDELBACH 1983, 172f.) und weitergeführt, wobei auch Theorierichtungen wie die Kritische Theorie, die die Lebensphilosophie als irrationalistisch verdammten, kulturkritisch-lebensphilosophische Topoi und Denkstile der Lebensphilosophie aufgenommen haben – man denke etwa an SIMMELS (1989, 652) Begriff der „Verdinglichung" aus der *Philosophie des Geldes* (1900), den Lukács aufgriff und 1923 zum wirkmächtigen Theorem des sogenannten „Westlichen Marxismus" machte, an Horkheimers Aphorismensammlung *Dämmerung* oder an den Begriff der „Lebenswelt", den SIMMEL (2003, 160) in seinem Goethe-Buch verwendet und der (neben Einflüssen von Erich Rothacker und Edmund Husserl) die Dichotomie zwischen „System und Lebenswelt" bei Jürgen Habermas prägte (FELLMANN 1983, 27f.). Die Rezeption durch die Kritische Theorie verwundert insofern kaum, als den Protagonisten sowohl der kritischen als auch der „lebensphilosophischen Kulturkritik" (LIEBER 1974) doch meist bildungsbürgerliche Wahrnehmungs- und intellektuelle Verarbeitungsmuster gemeinsam waren; zuweilen waren Vertreter der Kritischen Theorie wie Lukács ja sogar Simmels Schüler. 1910 veröffentlichte Lukács z. B. eine Essaysammlung (die 1911 auf Deutsch erschien), die er ganz simmelianisch *Die Seele und die Formen* benannte (LUKÁCS 2011).

mit seiner Lebensphilosophie verbunden war und seit 1900 den Mittelpunkt von Simmels philosophischem, ästhetischem, soziologischem und politischem Denken bildete (Moebius 2023). Mit dem „individuellen Gesetz" knüpfte Simmel an Friedrich Nietzsches Begriff eines souveränen Individuums an. Das von Nietzsche inspirierte,[41] in Simmels Augen besonders von Goethe vollumfänglich realisierte, verantwortungsethische „individuelle Gesetz" bezeichnete den „eigentlichen", *auf sich* gerichteten und *aus sich*, nicht vom außen des allgemeinen „Man" (Heidegger), kommenden Selbstentwurf – die Entfaltung unverwechselbarer Individualität und je eigener authentischer Persönlichkeit. Er brachte dies in dem für den gesamten Bildungsdiskurs des 19. Jahrhunderts bestimmenden Motto „Werde, wer du bist" auf den Punkt. Simmels gegen Kants „allgemeines Gesetz" des kategorischen Imperativs gerichtetes Leitbild eines „individuellen Gesetzes" bezeichnet die „Einheit einer rein persönlichen, von aller bloßen Verallgemeinerung freien Lebensgestaltung, mit der Würde, Weite und Bestimmtheit des Gesetzes" (Simmel 1976, 232).

Simmel verband das Theorem des „individuellen Gesetzes" mit der lebensphilosophischen Idee der permanenten vitalistisch-dynamischen Transgression. Den Akzent setzte er dabei auf die kontinuierliche, transgressive Selbsttranszendenz als Merkmal des heraklitischen Lebensstroms; das Leben sei insofern „immanente Transzendenz", als es die Immanenz der Individuen überschreite: Die Selbstüberschreitung, das Über-sich-Hinauswachsen und das „Sich-über-sich-selbst-Erheben" war für ihn das „Urphänomen des Lebens" (Simmel 1999b, 224f.). „Kulturwandel" erschien aus dieser Perspektive als das Ergebnis dieses „Transzendierens seiner selbst" (ebd., 226 u. 228). Ein „absoluter Begriff" des *einen* Lebens sollte die Dichotomie von Leben und Form, Kontinuität und begrenzender Individualität umfassen oder synthetisieren (ebd., 228). Das Leben schlechthin zeige sich in der Bewegung der Transzendenz in der Immanenz, in der permanenten Bewegung der Selbsttranszendenz. Diese Selbsttranszendenz des Lebens charakterisiere ebenfalls die Zeit. In unausgesprochenem Anschluss an Bergsons Begriff der Dauer (*durée*) definierte Simmel das Leben als eine Verschmelzung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, während hingegen die Trennung dieser drei Zeitmodi Kennzeichen eines „mechanistischen Schemas" sei (ebd., 221f.).

Simmel gab beiden Dimensionen des Lebens, der Formgebung und der Überschreitung der Form durch das Leben, folgende Bezeichnung: „Damit hat das Leben zwei, einander ergänzende Definitionen: es ist Mehr-Leben und es ist Mehr-als-Leben." (ebd., 229; vgl. Peter 2016) Mit diesen beiden Begriffen umschrieb er seine Leben-Form-Dialektik: *Mehr-Leben* steht für

[41] Von Nietzsche stammte auch der Begriff des „individuellen Gesetzes" (vgl. Moebius 2023).

die Selbsttranszendenz des Lebens, *Mehr-als-Leben* für die Verdichtung des Lebens in Formen. Das Leben sei diese „Einheit von Grenzsetzung und Grenzüberschreitung“ (SIMMEL 1999b, 230). Die Idee dahinter war folgende: Das Leben erzeuge in einer „Achsendrehung“ Formen, die sich von ihren vitalen Entstehungszusammenhängen und den praktischen Überlebensnotwendigkeiten emanzipierten, „eigenbedeutsam und eigengesetzlich“ würden, seien es „körperliche Nachkommen“, Lebensformen und Lebensführungen oder seien es (objektive) Kultur, Werte, Ideen oder andere „Wirklichkeiten“ wie wirtschaftliche, ästhetische, religiöse, moralische, künstlerische, philosophische, technische Subsysteme bzw. „Weltganzheiten“ (ebd., 243). In diesen Subfeldern stehe das Leben in „Selbständigkeitsform sich selbst gegenüber“; es sei zu Formen geronnen, zu Formen verdinglicht, die dann dem Menschen fremd würden und ihm als „Selbstentfremdung des Lebens“ erscheinen könnten. Dabei handele es sich jedoch um Prozesse und Erzeugnisse der „kontinuierlichen Bewegung“ des Lebens selbst; die Form, das Mehr-als-Leben, entspringe dem Leben, es sei das „Über-sich-Hinausgreifen“ (ebd., 232f.). Das heißt, die aus dem Leben entwickelten Formen können sich verdichten, zeitlich verfestigen und auch starr werden. Die in einer „Achsendrehung“ aus der Transzendenz des Lebens geformten Welten sind so ausdifferenziert, dass sie uns wie „einzelne, eigengesetzliche“, heute würde man vielleicht sagen: autopoietische Systeme (Luhmann) erscheinen und uns, so Simmel (ebd., 243), die Wahrnehmung des „Fragmentcharakters des Lebens“ „nahelegen“, also das Leben als „bruchstückhaft“ erfahren lassen. Das betrifft nach Simmel selbst die „Wahrheit“, die es als solche nicht gebe, sondern es existieren in seinen Augen nur „für verschiedene Lebensformen und -einstellungen verschiedene ‚Wahrheiten‘“ (ebd., 259). „Wahr“ ist aus dieser Sicht ganz pragmatisch das, was sich für die „Lebensentfaltung“ als förderlich erwiesen habe.

Aus der lebensphilosophischen Perspektive von Simmels Leben-Form-Dialektik erscheint „Gesellschaft“ lediglich als eine mögliche Formung des Lebens, wie er 1917 in den *Grundfragen der Soziologie* – auch hier mit deutlichem Nietzsche-Bezug – ausführte:

> Die Gesellschaft ist *eine* der Formungen, in die die Menschheit die Inhalte des Lebens bringt; aber weder ist sie für diese *alle* wesentlich, noch ist sie die einzige, innerhalb deren die Entwicklung des Menschlichen sich vollzieht. Alle rein sachlichen Bedeutsamkeiten, an denen unsere Seele irgendwie teilhat, die logische Erkenntnis und die metaphysische Phantasie über die Dinge, die Schönheit des Daseins und sein Bild in der Selbstherrlichkeit der Kunst, das Reich der Religion und der Natur – alles dies, soweit es zu unserem Besitz wird, hat innerlich und seinem Wesen nach mit ‚Gesellschaft‘ nicht das mindeste zu schaffen […]. Andrerseits sind die rein personalen Eigenschaften: Kraft und Schönheit, Denktiefe und Gesinnungsgröße, Milde und Vornehmheit, Mut und Herzensreinheit von einer autonomen Bedeutung, die von ihren sozialen Verflechtungen unabhängig ist. […]

> Dieses, genau genommen, unmittelbare Sein der Menschen ist aber für Nietzsche der Ort, an dem die jeweilige Höhe des Menschengeschlechts sich erhebt. (Simmel 1999a, 126)

Die Formen können aber, wenn sie den Individuen nichts mehr zu sagen haben, zu starr werden, wiederum durch den selbsttranszendierenden Lebensstrom über sich hinausgerissen werden. Meist geschieht das für Simmel durch einzelne, besondere Individuen. Denn während die Gesellschaft auf ein „Nivellement ihrer Mitglieder" dränge, also lediglich einen „Durchschnitt" schaffe, schreite die Menschheit, so Simmel unmittelbar an Nietzsches geistesaristokratische Ideen anknüpfend, nur durch ihre „höchsten Exemplare" voran, die im Sinne des „individuellen Gesetzes" die „Grenzen des bloß gesellschaftlichen Daseins", die gesellschaftlichen Formungen durchbrochen hätten (ebd., 127f.).

Die lebensphilosophische Analyse der Dynamik zwischen Grenzsetzung, Formung und Überschreitung erfuhr besonders jenseits des Rheins soziologische Anschlüsse, insbesondere bei dem 1937 von Georges Bataille, Roger Caillois und Michel Leiris gegründeten Collège de Sociologie (Moebius 2006, 2024). Das Theorem der transgressiven Selbsttranszendenz wurde hier nicht mit Bezug auf Simmel, sondern in einer Amalgamierung von Nietzsches Lebensphilosophie mit der durkheimianischen Soziologie des Sakralen erarbeitet. Hinzu kam die intensive Auseinandersetzung einer nicht bloß auf menschliche Gesellschaften ausgerichteten Soziologie.[42]

Der „Sakralsoziologie", der sich das Collège de Sociologie widmete, ging es darum, die Bedingungen für Vergemeinschaftungsprozesse zu analysieren. Ähnlich wie für die Durkheim-Schule waren aus der Sicht der *collègiens* für die Bildung sozialer Einheiten die gesellschaftlichen Prozesse normativer Überhöhung wie z. B. Sakralisierungen von Gemeinschaft, Nation, Personen (Helden), Orten, Zeiten („heiligen Zeiten", vergemeinschaftenden Festzeiten) und Dingen wesentlich. Die Mitglieder des Collège wollten jedoch nicht bei einer nüchternen soziologischen Untersuchung dieser Prozesse der Sakralisierung, der Idealisierung sowie der Wertbildung und -bindung stehen bleiben, sondern ihr Wissen gegen den sich in Europa ausbreitenden Faschismus politisch in Position bringen. Denn einen Ursprung für die Begeisterung der Massen für den Faschismus in Italien und Deutschland sahen sie in Prozessen der Individualisierung, Rationalisierung und sozialen Desintegration, denen sie mit neuen Gemeinschaften jenseits der Vorstellung von „Volksgemeinschaft" begegnen wollten. Ziel der Sakralsoziologie war es darüber hinaus, die Rolle

[42] Diese Perspektivenerweiterung auf „Tiergesellschaften" ging in erster Linie von Roger Caillois aus, der sich z. B. ähnlich wie Hertz intensiv der Rolle von Steinen widmete. Siehe zu Caillois auch den Beitrag von Markus Schroer im vorliegenden Heft.

von Überschreitungen bislang tabuisierter gesellschaftlicher Bereiche wie Sexualität, Tod, Gewalt, Mythen und Phantasie zu analysieren. Der von ihnen wahrgenommenen gesellschaftlichen Überhöhung rationaler Vernunft setzten sie – viele der Mitglieder kamen aus der surrealistischen Bewegung – die Dynamiken des Unbewussten, der Träume, des dionysischen Rausches, des Mythos, der Imaginationen und der Phantasie entgegen. Die Bereiche des ausgeschlossenen, „unreinen" Sakralen, die Transgressionen von gesellschaftlichen Tabus und die Propagierung neuer Gemeinschaften legierten sie mit Nietzsches Konzept des Dionysischen. Das rauschhafte Dionysische, dem sie auch eine eigene Zeitschrift widmeten – explizit gegen das Führerprinzip benannt nach dem kopflosen Gott *Acéphale* –, stand für die Bereiche der vitalistischen Überschreitung, also für das Transgressive, durch dessen Ausschluss sich die moderne Gesellschaft ihrer inneren Kohäsion versichert. Im Anschluss an die Psychoanalyse befanden sie, dass diese exkludierten Dimensionen als das Tabuisierte und Verdrängte immer wieder die rationalistische Gesellschaft heimsuchen würden, sodass ihre Pathologisierung und Verdrängung letztendlich zu sozialer Desintegration, Sinnverlust und Anfälligkeit der Menschen für Massensuggestion führe.

Insbesondere für Georges Bataille spielte dabei auch das überschüssige, unproduktive, verausgabende „Leben" eine zentrale Rolle für moderne Gesellschaften. Daraus folgte seine Zeitdiagnose: Den modernen kapitalistischen sowie den stalinistischen Gesellschaften warf er eine einseitige Überhöhung und Konzentration auf die ökonomische Produktion, den Utilitarismus und die instrumentelle Vernunft vor.

Was das Naturverständnis anging, so verglich Bataille Gesellschaften physikalisch mit einem Kräftefeld und biologisch mit einem Organismus, der in seiner Zusammensetzung und „Gesamtbewegung" immer schon den einzelnen Individuen vorausgehe und insofern – wie bei Durkheim – mehr als die Summe seiner Teile sei (BATAILLE / CAILLOIS 2012, 216):[43]

> Ich habe betont, daß auf jeder Stufe der Wesen, vom Atom zum Molekül, von der polymolekularen Formation zu den Mizellen, von der Zelle zum Organismus und zur Gesellschaft, die Kompositionen sich von der Summe der Komponenten darin unterscheiden, daß sie eine *Gesamtbewegung* vereint. […] Wenn die Gesellschaft von einer Gesamtbewegung durchströmt wird, die von der Summe der Bewegungen jedes Teils verschieden ist, dann ist die einzig folgerichtige Untersuchung der Gesellschaft diejenige, die deren Gesamtbewegung in den Mittelpunkt rückt. Als typisches Beispiel für Gesamtbewegungen, welche die Elemente durchströmen, aus denen sich eine Einheit zusammensetzt, habe ich das *Leben* genannt, das unseren Organismus beseelt. (ebd., 216f.)

[43] Der Text wies zwar Bataille und Caillois als Autoren aus, aber nur Bataille hielt ihn als Vortrag.

Daraus folgte für Bataille, dass man die aus der Gesellschaft herausragenden Individuen wie beispielsweise charismatische Führer nicht (wie Simmel) als ein in sich selbst gründendes Phänomen betrachten sollte, sondern (wie dies übrigens bereits Max Weber oder die Durkheim-Schule vorgeschlagen hatten) als (Zuschreibungs-)Ergebnis des Sozialen: „Der Irrtum beginnt erst dann, wenn dieses Individuum [Bataille bezog sich auf Adolf Hitler, Anm.], das 75 Millionen anführt, so betrachtet wird, als besäße es eine eigene Existenz: Was sollte in der Tat die eigene Existenz des Reichsführers sein, wenn sie nicht Ausdruck der Massen geworden wäre, die ihn umkreisen?“ (ebd., 218) Werde Gesellschaft als „Gesamtbewegung“ begriffen, reiche es aber auch nicht aus, sich „auf einen ihrer Aspekte zu beschränken, etwa auf den Klassenkampf. […] Betrachtet man die sozialen Dinge methodisch und gründlich, ist der Marxismus ebenso wie das vulgäre individualistische Denken nur noch ein Plunder ohne jede Bedeutung […].“ (ebd., 219) Bataille unterstrich dabei noch einmal seine physikalische Analogie:

> Die molekularen Strukturen ergeben sich nicht aus dem Willen, den Bedürfnissen oder Bedingungen der Atome: allenfalls gibt es eine vage Vereinbarkeit, eine bloße Möglichkeit der Übereinstimmung der Erfordernisse der atomaren Bewegung mit denen der molekularen Bewegung. Und so ist es ungefähr auch bei der Gesellschaftsstruktur, deren Transformationen sich ohne wirklichen Einklang mit den individuellen Ansprüchen vollziehen […]. (ebd., 222)

Die Gesellschaft sei wie ein „Gravitationsfeld“ um sakrale Kerne und Institutionen. Befinde sich das Sakrale im Niedergang, nehme die Intensität der Gesamtbewegung der Gesellschaft ab und existiere vornehmlich nur noch aus funktionalen Erfordernissen. „Das bedeutet, daß die Nützlichkeit nach und nach die Oberhand über die Existenz bekommt, daß die Existenz sich unterordnet und langsam versklavt.“ Die „Ablösung“ der Individuen von der Gesamtbewegung zeige in seinen Augen, „daß sie in das Gravitationsfeld irgendeiner funktionalen Bewegung geraten“ seien (ebd., 224), nur noch in einer Rolle oder Funktion existierten, aber nicht mehr als „wirkliche“ „Existenz in ihrer Totalität“ (ebd., 229).

Für Bataille war die Natur vor allem Inbegriff des vitalistisch-dynamischen Prinzips der Verausgabung, wie er es z. B. bei der Sonne erblickte (Bataille 2021) und das er – verbunden mit dem Sakralen und in Anlehnung an Marcel Mauss – auch für die Konstituierung von Vergemeinschaftungsprozessen als relevant erachtete: Die Sonne sei ein Beispiel für unerschöpfliche und bedingungslose, un-utilitaristische Großzügigkeit. Sie sei eine Energiequelle, die unaufhörlich gibt, ohne dafür etwas zurückzufordern. Sie spendet Licht und Wärme, wodurch das Leben auf der Erde ermöglicht wird, aber sie erwartet keinen Gegenwert. Diese Vorstellung von der Sonne stand für Bataille in Kontrast zum Utilitarismus und zur

menschlichen Ökonomie, die auf Gewinn und Akkumulation ausgerichtet seien. Dem entgegengesetzt schlug er eine verschwenderische Ökonomie vor, in der es nicht um das Nehmen, sondern um das Geben und die Exzesse des Lebens gehen solle.

## 5. Integrative Positionen: Philosophische Anthropologie, Pragmatismus, Actor-Network Theory

Unter „integrative Positionen" können diejenigen Soziologiekonzeptionen gefasst werden, die mehr oder weniger auf naturwissenschaftlichen Erkenntnissen basieren oder diese als einen Grundbestandteil ausweisen, aber im Gegensatz zu naturreduktionistischen Positionen davon ausgehen, dass sich aus den organischen Prozessen eigenständige und eigendynamische Sphären von Gesellschaft und Kultur entwickeln – sich also die Kultur von der Natur „emanzipiert" bzw. einen eigenlogischen Teil der menschlichen Natur darstellt. Meist ist damit auch eine kritische Infragestellung einer strikten Natur-Kultur-Differenz verbunden. Prominente Ansätze dieser Position in der Soziologie sind – bei aller Verschiedenheit untereinander – die Philosophische Anthropologie, soziologische Konzepte des US-amerikanischen Pragmatismus und des Neo-Pragmatismus sowie die Actor-Network Theory.

Helmuth Plessner gilt neben den Soziologen Max Scheler und Arnold Gehlen als einer der Begründer des Denkansatzes der Philosophischen Anthropologie. In seinem 1928, zeitgleich zu Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* und Martin Heideggers *Sein und Zeit*, erschienenen Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* entwickelt Plessner seine zentrale These der „exzentrischen Positionalität", mit der er die Sonderstellung des Menschen in der Natur definiert. Für ihn sind alle Lebewesen dadurch gekennzeichnet, dass ihnen eine Grenze zugehört, sie in einer Umwelt „positioniert" sind – sie sind „grenzrealisierende Dinge". Menschen, Tiere und Pflanzen haben demnach ein Verhältnis zu ihrer Umwelt. Im Gegensatz zu Pflanzen haben Tiere ein zentrisches Verhältnis, ein Nervensystem und die Fähigkeit, die Umwelt mehr oder weniger zu gestalten. Aber die „volle Reflexivität ist dem lebendigen Körper auf der tierischen Stufe verwehrt. Sein in ihm Gesetztsein, sein Leben aus der Mitte bildet zwar den Halt seiner Existenz, steht aber nicht in Beziehung zu ihm […]" (PLESSNER 2003a, 361). Der Mensch hingegen ist nach Plessner durch eine „exzentrische Positionalität" und durch eine „natürliche Künstlichkeit" der Grenzziehung charakterisiert, er „weiß diese Mitte, erlebt sie, ist darum über sie hinaus […]. Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben." (ebd., 364) Das spezifisch Menschliche stellt aus dieser Sicht nicht Intelligenz

oder Bewusstsein dar, sondern Reflexivität, die Fähigkeit, in ein Verhältnis zu sich selbst zu treten, gleichsam weltoffen aus sich selbst transzendierend zu sich selbst distanzierend auf sich selbst rückwendend. Hierauf gehen gemäß Plessner auch die Sprache und der menschliche Ausdruck zurück.

Aufbauend auf den zentralen Thesen seines Hauptwerks beschreibt Plessner den Menschen als ein Wesen, das sich notwendigerweise an der „Grenze zwischen Sinn und Nicht-Sinn" bewegt. An diese Grenzen des Nicht-Sinns stößt der Mensch „über das ihm Mögliche hinaus" und reagiert darauf mit Lachen oder Weinen. Diese „Reaktionen auf Grenzen" (Plessner 2003b, 205) sind verselbstständigte Körperprozesse, die aus der exzentrischen Positionalität des Menschen resultieren – also aus seiner Fähigkeit, sowohl Körper zu *sein* als auch Körper zu *haben*. Dies bedeutet, dass der Mensch sich einerseits leiblich spürt, sich andererseits aber auch – vermittelt durch soziale und kulturelle Einflüsse – zu diesem leiblichen Erleben verhalten kann.

Arnold Gehlen, der wie Plessner nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland Soziologieprofessor wurde, trug mit seinem Hauptwerk *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940) ebenso zur Etablierung der Philosophischen Anthropologie bei. Geprägt von Johann Gottfried Herder, Konrad Lorenz, aber auch vom Vitalismus Nietzsches und dem US-amerikanischen Pragmatismus (Delitz 2011, 43), arbeitete er heraus, inwiefern der Mensch „von Natur ein Kulturwesen" ist (Gehlen 2016, 88). Entscheidend für Gehlens Argumentation war, dass er den Menschen als „Mängelwesen" auswies. Im Vergleich zu Tieren sei der Mensch biologisch unzulänglich ausgestattet: Er habe keine spezialisierten körperlichen Merkmale (wie scharfe Krallen oder ein dickes Fell) und benötige daher Hilfsmittel, um zu überleben. Menschen besäßen darüber hinaus keine ausgeprägten Instinkte, die ihnen automatisch den richtigen Umgang mit der Umwelt zeigten. Diese von Gehlen zugeschriebenen Defizite wie Unspezialisiertheit und Instinktarmut führen ihm zufolge dazu, dass der Mensch auf Kultur, Technik, soziale Strukturen, Staat, Religion, stabilisierende gesellschaftliche Institutionen und Sprache angewiesen ist, um seine Existenz zu entlasten und zu sichern.[44] Er sei deshalb von Natur aus ein weltoffenes, tätiges und handelndes Wesen, er schaffe sich „Kultur", „die bei ihm also an die Stelle der Umwelt steht, und die nun allerdings zu den natürlichen Lebensbedingungen dieses unspezialisierten und organisch mittellosen Wesens gehört. ‚Kultur' ist daher ein anthropo-biologischer Begriff, der Mensch von Natur ein Kulturwesen." (ebd., 88)

[44] In *Urmensch und Spätkultur* (1956) vertiefte Gehlen dann u. a. die Theorie der Emergenz sozialer Institutionen und legte somit eine soziologische Theorie der Institutionen bzw. Institutionalisierungen vor.

Gehlen war seit 1933 Mitglied der NSDAP und hatte wie viele seiner Kollegen das Bekenntnis der Professoren zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat unterzeichnet, was sich für seine akademische Karriere als äußerst förderlich erwies. Sein Hauptwerk *Der Mensch* erschien 1940, als er in Wien lehrte. Nach 1945 stand er der neu gegründeten Bundesrepublik Deutschland ablehnend gegenüber (DELITZ 2011, 24). Dennoch bekam er als einer der ersten Soziologen wieder einen Lehrstuhl (1947 an der neu gegründeten Hochschule für Verwaltungswissenschaften in Speyer). Auch seine Anthropologie wies Nähe zur NS-Ideologie auf: Zwar redete er keiner rassifizierenden Anthropologie das Wort, aber dennoch beinhaltete die ursprüngliche Ausgabe zahlreiche Passagen und Konzepte, die dem autoritären Regime zusprachen, etwa seine Rede von der anthropologischen Notwendigkeit starker Institutionen, sogenannter „Oberster Führungssysteme", von dem Menschen als „Zuchtwesen" (REHBERG 2016, 497–500) oder seine Faszination für die „Disziplinierungsdynamik des Nationalsozialismus" (DELITZ 2011, 24). Als Gehlen das Buch 1950 neu konzipierte, verschwanden die offensichtlichen Bezüge zu autoritären Tendenzen; so wurden die „Obersten Führungssysteme" etwa durch ordnungsstabilisierende „Institutionen" ersetzt (REHBERG 2016, 498f.). Die Grundstruktur der Argumentation blieb jedoch bestehen. So bleibt das Werk bis heute Gegenstand zahlreicher Diskussionen darüber, ob es lediglich ein „anthropologisches Modell" beschreibt oder doch vielmehr von einer „existenziellen Lebensangst" gespeist ist, die ihre Lösung in politisch-ideologischen Vorstellungen von Führung, Zucht und Ordnung sucht (ebd., 501).

Die Philosophische Anthropologie hat als eine „Soziologisierung des Wissens vom Menschen" (REHBERG 1981) in der deutschsprachigen Soziologielandschaft bedeutende Spuren hinterlassen (HONNETH / JOAS 1980; FISCHER 2008; WÖHRLE 2010). Institutionell ist sie gegenwärtig in der Sektion Kultursoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (DGS) beheimatet. Nicht nur die Arbeiten von Hans Paul Bahrdt oder Heinrich Popitz wurden in der Mitte des 20. Jahrhunderts nachhaltig von ihr geprägt, sondern auch die wirkungsmächtigen Theoriekonzepte von Jürgen Habermas und Niklas Luhmann (WÖHRLE 2010). Neben Kritischer Theorie und Systemtheorie sei wirkungshistorisch auch die phänomenologisch orientierte Wissenssoziologie, insbesondere *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (1969) von Peter L. Berger und Thomas Luckmann, erwähnt, zu deren deutscher Ausgabe Helmuth Plessner eine Einleitung schrieb. Für all diese Theorien war ein Denken kennzeichnend, das ähnlich wie jenes von Georg Simmel davon ausging, dass die kulturellen Leistungen des Menschen (Sprache, Sinnerzeugung, Wissen, Institutionen, Religion etc.) zwar in dessen Natur angelegt seien, ohne dass sie jedoch

völlig auf biologische Prozesse reduzierbar seien; vielmehr entwickelten sie ein Eigenleben, das auf die Menschen zurückwirke.

Gegenwärtig werden jedoch zunehmend die in der Philosophischen Anthropologie angelegten Hierarchisierungen und strikten Differenzierungen des Organischen (Pflanze / Tier / Mensch) kritisch hinterfragt, sodass beispielsweise mit Blick auf Menschenaffen die Unterschiede zwischen Mensch und Tier nicht so mehr so groß ausfallen, wie man lange Zeit annahm (Tomasello 2020).

Der US-amerikanische Pragmatismus und seine Weiterführungen im Feld der Soziologie insbesondere durch den Neo-Pragmatismus von Hans Joas können ebenfalls als eine „integrative Position" charakterisiert werden. Für die pragmatistische Sozial- und Handlungstheorie von George Herbert Mead war etwa der Austauschprozess zwischen der Sozialpsychologie, Philosophie, Soziologie, politischer Theorie und den Lebenswissenschaften konstitutiv. Die aus diesem transdisziplinären Kontext heraus entwickelten Argumente prägten später nicht nur wichtige soziologische Theorietraditionen wie den Symbolischen Interaktionismus. Darüber hinaus werden pragmatistische Kernargumente von Mead oder John Dewey in den letzten Jahren zunehmend wieder in den Lebenswissenschaften rezipiert, insbesondere in den Kognitionswissenschaften und der evolutionären Anthropologie.[45]

Blickt man auf seine natur- und lebenswissenschaftlichen Hintergründe, so war es insbesondere eine spezifische Darwin-Rezeption, die den frühen Pragmatismus kennzeichnete.[46] Dabei wurde weder ein Sozialdarwinismus à la Spencer befürwortet, noch war der Pragmatismus einseitig reduktionistisch oder biologistisch ausgerichtet. Zu Darwin hinzu kamen unter anderem noch Rezeptionen der deutschen Sinnesphysiologie sowie der Psychologie von Wilhelm Wundt. Darüber hinaus besuchte Mead in Deutschland Vorlesungen auch von Ebbinghaus und Wilhelm Dilthey, die beide durchaus konträre Psychologieauffassungen vertraten.[47] Im Mittel-

---

45 Vgl. Mead 2015 und 1980 sowie die einschlägigen Arbeiten von Joas (v. a. 1980, 1985 und 2015). Zu dem gesamten Themenkomplex der lebenswissenschaftlichen Hintergründe des Pragmatismus sowie zum Dialog zwischen dem Pragmatismus und heutigen lebenswissenschaftlichen Befunden siehe die einschlägigen Arbeiten von Nungesser (2011, 2012, 2016a, 2016b, 2017, 2020 und 2021; Nungesser / Ofner 2013) sowie Jung (2009) und Madzia / Jung (2016). Mead ist u. a. auch für die Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas bedeutsam, der jedoch wiederum seine Handlungstypologie rationalistisch einengt und ebenfalls die Körperlichkeit ausblendet (sie dazu Joas / Knöbl 2004, 335).

46 Zum Folgenden wird v. a. auf die herausragende Studie von Nungesser (2021, 79–198) zurückgegriffen.

47 Matthias Jung (1996, 204) hat darauf aufmerksam gemacht, wie sehr Diltheys Ansatz einer „Entwicklungsgeschichte kognitiver Strukturen" auf den später ausgearbeiteten

punkt der pragmatistischen Darwin-Rezeption stand „das Wechselspiel zwischen dem Organismus in seiner Gesamtheit und seiner sozialen und dinglichen Umwelt“ (NUNGESSER 2021, 82). Die Anpassung von Lebewesen impliziert demnach keineswegs ihre Determiniertheit oder Passivität. Vielmehr folge aus der Evolutionstheorie die „Offenheit, Kontingenz und Aktivität“ des Lebensprozesses (ebd., 82). Die Menschen seien evolutionär dazu angehalten, Umweltprobleme kooperativ zu lösen;[48] sie seien aufeinander angewiesen, wobei der Pragmatismus unterstrich, dass der Umgang mit den problematischen Situationen nicht vollkommen vorherbestimmt sei, sondern vielmehr kreative Problemlösungskompetenzen freisetze. Zum Kooperationsprozess gehöre auch die Entwicklung der Kompetenz zu symbolisch vermittelter Interaktion und Kommunikation, die es den Menschen ermögliche, sich der Umwelt besser anzupassen und etwaige Probleme kollektiv zu bewältigen.

Mead betonte, dass auch das *self* (Selbst) und dessen Handlungskompetenzen nicht immer schon existent seien, sondern erst durch soziale Interaktionen entstünden. Individuen ahmten im Sozialisationsprozess wichtige Bezugspersonen[49] nach und entwickelten die Fähigkeit, deren Perspektive, Erwartungen, Werte, Rollen und Verhaltensweisen zu übernehmen; zunehmend lernten sie auch, sich selbst aus der abstrakteren sozialen Perspektive des „generalisierten Anderen“ (*generalized other*) zu betrachten, was die Grundlagen für kollektive und institutionalisierte Formen der symbolischen Kommunikation, regelgeleiteten Interaktion und

---

pragmatistischen, sozialpsychologischen und soziologischen Ansatz seines Schülers Mead vorverweist, der – wie gleich noch hervorgehoben wird – Bewusstseinsbildung ebenfalls an die Sozialität und den Lebensprozess koppelte. Mead studierte nicht nur unter anderem bei Schmoller, Friedrich Paulsen, Wilhelm Wundt oder bei dem Dilthey-Kontrahenten Hermann Ebbinghaus, wo er u. a. mit Max Dessoir und Franz Eulenburg in Ebbinghaus’ experimentalpsychologischem Labor arbeitete (JOAS 1980, 24; HUEBNER 2014, 43 u. 213f., Fn. 15), sondern auch bei Dilthey. Er hatte auch vor, bei Dilthey eine Dissertation über die „Kritik am empiristischen Begriff des Raumes“ zu verfassen, wie Hans Joas herausgefunden hat (vgl. JOAS 1980, 25; HUEBNER 2014, 255). Mead geriet Joas zufolge in Berlin mitten hinein in die Spannungen zwischen der „naturwissenschaftlich orientierten“ Psychologie von Ebbinghaus und der „geisteswissenschaftlich-interpretativen, ‚beschreibenden‘ Psychologie“ Diltheys, dessen Ethik-Vorlesungen Mead auch besuchte (JOAS 1980, 24f.). Zur „Ebbinghaus-Dilthey-Kontroverse“ siehe u. a. RODI 2003.

48 Hier fügen sich auch die stadtsoziologischen Forschungen der Chicago School of Sociology von Robert Park (1864–1944) und Ernest W. Burgess (1886–1966) ein, die in *The City* (1925) die Stadt als (sozial-)ökologisches System und organisches Gebilde mit eigenen Gesetzmäßigkeiten auffassten; dabei hatten sie sowohl die kooperativen Momente von bestimmten Gruppen innerhalb der Stadt im Blick als auch die Konkurrenz um knappe Ressourcen und Raum.

49 Diese wurden später – allerdings nicht von Mead selbst – als „signifikante Andere“ bezeichnet (NUNGESSER 2021, 370).

kooperativen Problemlösung schaffe (Mead 2015 und 1980a). Die dadurch erlangten Fähigkeiten (z. B. Sprache) ermöglichten es Menschen nicht nur, gemeinsam Probleme zu lösen, sondern auch gesellschaftliche Werte und Normen zu entwickeln und zu verinnerlichen, die ihren Zusammenhalt, ihre Zusammenarbeit und ihre Anpassungsfähigkeit sicherten.

Die erwähnten sozialpsychologischen Befunde waren auch durch Philosophie und Psychologie geprägt, die bei Mead und weiteren Pragmatisten wie beispielsweise Dewey mit der Erkenntnis einhergingen, dass auch die Entstehung von Bewusstsein konstitutiv an diese Kooperationsprozesse geknüpft sei. Im Unterschied also zu Ansätzen, die (oft mit Rückgriff auf Immanuel Kant) von einem immer schon vorhandenen „transzendentalen Bewusstsein" des Subjekts ausgingen (in der Soziologie etwa im Rückgriff auf Edmund Husserl der soziologische Ansatz von Alfred Schütz, der auch für die Wissenssoziologie von Berger und Luckmann bedeutsam war), war bereits im frühen Pragmatismus das Bewusstsein ein Resultat des engen Wechselspiels sozialer, sozial- und entwicklungspsychologischer sowie organischer Prozesse – eine Sichtweise, die sich auch durch neuere Erkenntnisse der Lebenswissenschaften unterfüttern lässt. Bewusstseinsprozesse, so das zusammengefasste Ergebnis, gehen konstitutiv auf soziale und vorreflexiv-körperliche Erfahrungsprozesse mit anderen Menschen zurück. Das führte zu der Erkenntnis, dass nicht nur Denken als interne Art der Kommunikation, sondern auch die Handlungsfähigkeit und die Identität einer Person immer schon „intrinsisch" und konstitutiv sozial fundiert sind (Joas 1992; Nungesser 2021).

Hans Joas hat nicht nur die erste umfassende Rekonstruktion des Werkes von Mead verfasst, sondern insgesamt die Tradition des US-amerikanischen Pragmatismus (neben Mead u. a. auch mit Bezug auf John Dewey, William James und Josiah Royce) handlungs- und sozialtheoretisch weitergeführt. Im vorliegenden Zusammenhang soll insbesondere Joas' *Theorie der Kreativität des Handelns* (1992) erwähnt werden. Im Zentrum dieser neo-pragmatistischen Handlungstheorie steht die Annahme, dass Bewusstsein, Erkenntnis und Bedeutungen sich im Verlauf der kreativen Lösung von Handlungsproblemen ergeben. Bewusstsein und rationales Handeln sind also nicht der (transzendentalanthropologische) Ausgangspunkt einer soziologischen Sichtweise auf menschliche Aktivität, sondern müssen selbst noch einmal soziologisch erklärt werden. Kreativität ist dabei nicht nur eine spezifische Form des Handelns wie das zweckrationale oder traditionale Handeln, sondern Bestandteil jeder Handlung. Das heißt, Joas geht es nicht darum, zu zeigen, dass es neben rationalem Handeln auch ein kreatives Handeln gibt, sondern dass auch rationale Handlungsmodelle, wie sie in der Ökonomie, Soziologie, Psychologie oder Philosophie oft vorherrschen, auf meist unausgesprochenen Prämissen beruhen, die Joas

in seiner soziologischen Handlungstheorie herausarbeitet. Insofern weist die Soziologie ein breiteres Verständnis von Handlung auf als gängige Modelle rationaler Wahl oder Präferenzorientierung in den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften.

Joas' Kritik an Modellen rationalistischen Handelns wie etwa der Rational Choice Theory und ihren Spielarten richtet sich nicht gegen die Annahme, es gebe rationales Handeln, sondern gegen die in diesen Modellen oft implizit gehaltenen Voraussetzungen, dass Rationalität, die oft auf Zweckrationalität verkürzt wird, als der letzte Ausgangspunkt, als das Fundament gesellschaftlicher Prozesse erachtet werde.

Zunächst ist kritisch mit Joas anzumerken, dass diese Modelle meist ein Gegenbild des Rationalen produzieren, das relativ unbestimmt bleibt; eine Art Restkategorie, auf die man in der Modellierung und Analyse rationaler Entscheidungsprozesse meint verzichten zu können. Dabei wird rationales Handeln meist als schlicht gegeben, selbstverständlich oder als „natürlich" erachtet. Das heißt, es wird nicht die eigentlich soziologisch interessante Frage gestellt, wie rationale Handlungsprozesse oder Entscheidungs- bzw. Präferenzhandeln überhaupt zustande kommen und auf welchen Basisannahmen sie beruhen. Ebenso wenig können Theorien rationalen Handelns erklären, wie die Wert-, Präferenz- und Zielvorstellungen, die dieses Handeln angeblich vollumfänglich leiten, entstehen (vgl. JOAS 1997). Nach Joas gehen die rationalistischen Handlungstheorien dabei von folgenden, meist als selbstverständlich hingenommenen oder unausgesprochenen Prämissen aus (JOAS 1992, 217–285): 1. Handelnde sind fähig zum zielgerichteten Handeln; 2. Handelnde sind in der Lage, ihren Körper zu beherrschen; 3. Handelnde sind autonom gegenüber ihren Mitmenschen und ihrer Umwelt. Anders gesagt: Joas analysiert die sozialen Prozesse, die es benötigt, damit Menschen rational und intentional handeln können, ferner berücksichtigt er die „spezifische Körperlichkeit" sowie die „ursprüngliche Sozialität der menschlichen Handlungsfähigkeit" (ebd., 217).[50] Mit Dewey zeigt er auf, dass Handlungsziele nicht oder nur eingeschränkt Vorwegnahmen zukünftiger Zustände darstellen, sondern im situativen Handlungsvollzug verändert werden, dass z. B. erst die uns zuhandenen Mittel über Ziele bestimmen, dass es also eine „Reziprozität von Zielen und Mitteln" und eine kreative, situative Abwägung zwischen diesen im Handlungsprozess gibt (ebd., 227). Zentral ist hier die Bedeutung des „situativen Kontextes" für den Handlungsvollzug (ebd., 235–237). „Situation" ist hier also nicht nur eine Randbedingung des Handelns wie bei Rational-Choice-Theorien, die durchaus eine „Logik der Situation" (Esser) kennen, sondern sie ist *konstitutiv* für den Handlungsvollzug. Erst in der

[50] Zur konstitutiven Sozialität des Handelns siehe ausführlich NUNGESSER 2021.

Situation werden bestimmte Handlungen „provoziert“, ohne dass die Situation absolut festgelegte „Handlungsskripte“ in den Individuen auslöst. Anders gesagt: Motive, Handlungspläne oder -ziele sind demgemäß nicht die Ursache des Handelns, sondern Produkte, die in Situationen entstehen und von der sozial erworbenen Handlungsfähigkeit abhängen. Inwiefern Handlungsfähigkeit nicht schon einfach vorausgesetzt werden kann, sondern selbst soziologisch zu fassen ist, erläutert Joas unter anderem mit der Sozialpsychologie von Mead. Die Bildung von Autonomie und eines Körperbildes, vermittelt und konstituiert über Mitmenschen, spielt hier eine wesentliche Rolle. Darüber hinaus gilt es nach Joas zu beachten, dass Handlungsvollzüge stets über das bloße Zweck-Mittel-Schema hinausgehen, dass sowohl routiniertes als auch spielerisches oder existenziell sinnerfülltes Handeln mit einem rationalen (und ebenso wenig mit einem funktionalen) Handlungsverständnis in ihrer Phänomenalität nicht hinreichend erfasst werden können. Es ließe sich zudem sogar entwicklungs- und sozialpsychologisch zeigen, dass die Fähigkeit zu bzw. der „kreative Akt der Zwecksetzung“ erst im Laufe der Sozialisation und im Aufbau eines „Selbst“ (Mead) erworben wird (ebd., 240–244).

Dass Zwecksetzungen in rationalen Handlungsmodellen, wie Joas sie auch bei so unterschiedlichen Soziologen wie Max Weber, Talcott Parsons oder Jürgen Habermas ausmacht, meist als vom eigentlichen Handeln abgetrennte, kognitivistisch verengte Zielsetzungen konzipiert werden, habe auch mit deren inhärentem cartesianischen Dualismus zwischen Körper und Geist zu tun. Die Körperlichkeit werde meist als zweitrangig erachtet. Aber, so Joas:

> Die Setzung von Zwecken geschieht […] nicht in einem geistigen Akt *vor* der eigentlichen Handlung, sondern ist Resultat einer Reflexion auf die in unserem Handeln *immer schon* wirksamen, vor-reflexiven Strebungen und Gerichtetheiten. […] Wo aber ist der Ort dieser Strebungen? Ihr Ort ist unser Körper: seine Fertigkeiten, Gewohnheiten und Weisen des Bezugs auf die Umwelt stellen den Hintergrund aller bewußten Zwecksetzungen, unserer Intentionalität, dar. (ebd., 232)

Damit verbunden ist eine weitere stillschweigende Basisannahme rationaler Handlungstheorie, die Annahme, Handelnde könnten ihren Körper kontrollieren und beliebig für Handlungszwecke instrumentalisieren. Joas zeigt hingegen mit Rückgriff auf Maurice Merleau-Ponty, Mead und andere auf, dass sich Handlungsfähigkeit erst vor dem Hintergrund eines in der Sozialisation intersubjektiv konstituierten Körperbildes ergibt, auf das sich dann – meist präreflexiv – im Handeln verlassen wird (ebd., 257–269). Dabei ist das sich in intersubjektiven und interobjektiven Prozessen (z. B. der Perspektivübernahme, des *role taking* etc.) konstituierende Körperbild und Körperverhältnis nie abgeschlossen und an Lebensprozesse wie Pubertät, Schwangerschaft, Krankheit, Alterung etc. gebunden. Will man Handeln

zumindest rudimentär erklären, kann man es sich handlungstheoretisch jedenfalls nach Joas nicht erlauben, die Körperlichkeit auszublenden.

Eine dritte unausgesprochene Basisannahme rationalistischer Theorien besteht darin, dass Handelnde als individuelle Wesen dargestellt oder modelliert werden, die sowohl ihren Mitmenschen als auch ihrer Umwelt gegenüber autonom agieren. Auch hier war es wiederum Mead, der gegenüber dieser Annahme eines extremen methodologischen Individualismus zeigen konnte, dass das eigene Ich dem Handelnden nicht einfach gegeben ist, sondern Ich-Identität sich in Prozessen der „primären Sozialität" bildet (ebd., 270–285). Das heißt nicht, nun einfach dem Gegenteil, dem methodologischen Kollektivismus, vorbehaltlos zu folgen. Vielmehr sollen die konstitutiven sozialen Voraussetzungen individuell-autonomer Handlungsfähigkeit in den Fokus gerückt werden.[51] Während individualistische Handlungstheorien soziales Handeln als „Spezialfall eines im Prinzip individuell vorstellbaren Handels" erachten, macht Joas mit Mead darauf aufmerksam, dass in individuellen Handlungen „schon vorausgesetzte, auf individuelle Handlungen nicht reduzierbare Sozialität" soziologisch und sozialpsychologisch freigelegt werden könne. „Eine Handlungstheorie, die die Voraussetzungen individuell-autonomer Handlungsfähigkeit mit ihren eigenen begrifflichen Mitteln nicht einholen kann, ist deshalb als umfassendes Programm für den Gegenstandsbereich der Sozialwissenschaften nicht realisierbar." (ebd., 279)

Neben dem Pragmatismus waren jedoch auch andere Ideenkomplexe gegen den cartesianischen Dualismus gerichtet. Ein frühes Beispiel lieferte Wilhelm Humboldt, der Bildung als eine Verbindung von Natur und Kultur auffasste (BOLLENBECK 1994). Wie bereits anhand der oben dargestellten Positionen sichtbar geworden ist, existierten in der Soziologie stets unterschiedliche Auffassungen von Natur, Gesellschaft, Kultur und ihrem jeweiligen Zusammenspiel oder gegenseitigem Ausschluss. Das teilte sie freilich mit anderen Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften. In den Cultural Studies etwa war lange Zeit ein sogenannter „holistischer" Kulturbegriff vorherrschend,[52] Kultur umfasste aus dieser Perspektive alles, was nicht Natur ist. Wie dargelegt, gab es in den Sozialwissenschaften (wie in

---

51 Siehe dazu detailliert ebenfalls NUNGESSER 2021.

52 Zur Differenzierung unterschiedlicher Kulturbegriffe siehe RECKWITZ 2000 und MOEBIUS 2020, 20–23. Reckwitz unterscheidet einen holistischen Kulturbegriff von einem differenztheoretischen (Kultur ist hier ein Subsystem, das Literatur, Kunst, Musik, Theater etc. umfasst), einen normativen (etwa Hochkultur vs. Massenkultur oder Kultur vs. Zivilisation) sowie einen seit Georg Simmel und Max Weber in den Kultur- und Sozialwissenschaften gängigen bedeutungs- und wissensorientierten Kulturbegriff, nach dem Kultur als ein kontingenter Komplex von Sinnsystemen, Bedeutungsmustern und symbolischen Ordnungen erscheint, die unsere Wahrnehmungen, Deutungsmuster, Auffassungen von Welt sowie unser sinnhaftes Handeln leiten. Der letztgenannte Kul-

den Geistes-, Kultur- und auch Naturwissenschaften) aber immer auch Ansätze, die einen strikten Dualismus entweder kulturalistischer oder naturalistischer Alleinansprüche der letzten Welterklärung ablehnten und aufzuheben bestrebt waren. Das Verhältnis zwischen Natur und Kultur war (und ist) in der Soziologie demnach nicht immer als Gegensatzpaar bestimmt. So entwickelte beispielsweise die Kultursoziologie bereits in ihrer Frühphase bei Georg Simmel oder Max Weber ein differenzierteres Verständnis der Relation zwischen Kultur und Natur; ebenso die Kultur- und Sozialanthropologie, wie z. B. die strukturalistische Anthropologie von Claude Lévi-Strauss und dessen berühmte Forschungen über Verwandtschaftsbeziehungen, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (1949), die einen strikten Dualismus infrage stellten.[53]

Innerhalb der Soziologie wurde der Dualismus jedoch oftmals dadurch reproduziert, dass man gemäß der Kategorisierung von Heinrich Rickert strikt zwischen einerseits eher naturwissenschaftlichen, naturalistisch-positivistischen, nomothetischen, auf Erklären fokussierten und andererseits eher idiographischen, auf Verstehen ausgerichteten Ansätzen unterschied. Eine Differenzierung, die auch heute noch im soziologischen Diskurs wirksam ist und sich in Dualismen zwischen quantitativen und qualitativen Methoden oder zwischen „harten", statistisch messbaren „Fakten" versus „weicher" Hermeneutik reproduziert.

Diese Dichotomien blieben jedoch keineswegs unwidersprochen. In den letzten Jahren lässt sich im kultursoziologischen Feld eine zunehmend schärfere Kritik am Natur-Kultur-Dualismus beobachten, verbunden mit einer verstärkten Aufmerksamkeit für körperliche Praktiken, Materialitäten und anthropologische Prozesse (vgl. Moebius 2020, 187–223). In den *science and technology studies* (STS) beispielsweise werden kulturelle Praktiken als Hybridisierungen aus materiellen Objekt-, Wissens-, Körper- und Artefaktarrangements betrachtet und gleichzeitig – insbesondere von dem französischen Soziologen Bruno Latour – die strikten Trennungen

turbegriff ist auch für die noch zu erläuternden wissenssoziologisch-reflexiven Positionen zentral.

[53] Lévi-Strauss zufolge lassen sich die Grenzen zwischen Natur und Kultur nur schwer endgültig fixieren. Denn Verwandtschaft sei nicht nur ein biologisches Phänomen (Natur), sondern auch ein kulturell konstruiertes System von Regeln und Bedeutungen (Kultur). Die biologischen Grundlagen der Fortpflanzung und Verwandtschaft, so seine (nicht unwidersprochen gebliebenen) Forschungen, werden im Rahmen der Universalie des Inzesttabus in allen Kulturen durch kulturell variable Normen und Bräuche reguliert (Heiratsregeln etc.). Zu Geschichte und Gegenwart des Natur-Kultur-Verhältnisses in den Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften siehe auch den Beitrag von Heike Delitz im vorliegenden Heft sowie Schützeichel 2019.

zwischen Körper/Geist, Materie/Diskurs, Natur/Kultur als historisch kontingente, typisch moderne Konstruktionen dekonstruiert.[54]

Latour entwickelte die Actor-Network Theory, nach der im Sinne einer „symmetrischen Anthropologie" auch nicht-menschlichen Wesen (Artefakten, Tieren, Bakterien etc.) – er spricht von „Aktanten" – ein quasi-humaner Akteursstatus zugesprochen wird. Natur und Materialität sind nicht passive „Dinge", sondern Teil eines komplexen, netzwerkartigen Handlungszusammenhangs. So motivieren uns etwa bestimmte Naturereignisse oder auch Maschinen zu Handlungen, die wir ohne sie nicht getätigt hätten. Als ein Beispiel dient LATOUR (1994) eine Schusswaffe. Bei einem Mord stellt sich ihm zufolge die Frage nach dem handlungsmotivierenden Aspekt der Waffe. Hat sie nicht erst zum Töten motiviert? Sowohl Mensch als auch Ding werden nach Latour in der Handlung modifiziert, zu einem komplexen Netzwerk, sodass ein hybrider Akteur aus Waffe und Schütze entsteht. Menschen und Dinge, man denke etwa auch an Brillen oder Hörgeräte, bilden für ihn unzählige solcher „Netzwerke", „Assoziationen" oder „Kollektive" mit eigenen Handlungsprogrammen, sodass eine Erforschung sozialer Prozesse auf diese „Aktanten" und die mit ihnen eingegangenen Netzwerke ausgedehnt werden müsste.

Auch in den Natur- bzw. Lebenswissenschaften lassen sich Überwindungen eines strikten Dualismus und Anschlüsse an die Sozial- und Geisteswissenschaften beobachten. So zeigte beispielsweise der US-amerikanische Primatologe, Entwicklungs- und Kulturpsychologe Michael Tomasello, ehemaliger Direktor am Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie in Leipzig, in seinen Werken über die *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens* (2002), *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation* (2009) oder *Mensch werden. Eine Theorie der Ontogenese* (2020) auf, inwieweit die für den Menschen typischen Verhaltensweisen, Kommunikationsfähigkeiten, Kulturtechniken, (Selbst-) Bewusstseinsarten sowie deren transgenerationale Weitergabe und kumulative kulturelle Evolution konstitutiv mit der sozialen Umwelt, dem kooperativen Handeln und insbesondere mit der sozialisatorisch entwickelten Fähigkeit zur Perspektivübernahme zu tun haben. Dabei bezieht er sich neben kulturpsychologischen Klassikern wie Lew Wygotski auch auf die Sozialtheorie George Herbert Meads.[55]

Kurzum: Ganz unterschiedliche Entwicklungen in der Forschung relativieren unser modernes Weltbild mit seiner radikalen Differenzierung zwischen Natur und Kultur als nur eines unter vielen anderen (vgl. DESCOLA 2011). Mit einer solchen Relativierung sind auch Brücken zu Ansätzen

[54] Siehe dazu die entsprechenden Passagen (Abschnitt 4) in dem Beitrag von Bogner / Buntfuß im vorliegenden Heft sowie KNEER u. a. 2008.

[55] Dazu NUNGESSER 2021, 422.

gebaut, die im Folgenden als „wissenssoziologisch-reflexive Position“ charakterisiert werden sollen und die davon ausgehen, dass das Naturverständnis immer schon als ein historisch und kulturell vermitteltes betrachtet werden muss. Aus dieser Perspektive gibt es keinen vorkulturellen Zugriff auf Natur. So seien auch die Formeln, Experimente und andere heuristische Methoden zur Erforschung von „Natur“ bereits „natur-konstituierend“.

## 6. Wissenssoziologisch-reflexive Position

Die wissenssoziologisch-reflexive Position geht, wie gesagt, davon aus, dass wir über Natur gar nicht unabhängig von gesellschaftlichen, geschichtlichen und kulturellen Vorstellungen sprechen können, dass also jeder Zugang zu Natur sowie unsere körperlichen Wahrnehmungen, Empfindungen, Erfahrungen und Verhaltensweisen immer schon sozio-kulturell vermittelt sind.

Bereits seit seiner Entstehung war der Kulturbegriff eng mit einem bestimmten Verständnis von „Natur“ verknüpft (vgl. Brackert / Wefelmeyer 1990). Der moderne Begriff Kultur leitet sich etymologisch vom lateinischen Verb *colere* ab, dessen Substantiv *cultura* sowohl Bearbeitung, Pflege als auch Veredelung bedeutet. In der Antike wurde dieser Begriff jedoch nicht nur auf die Beherrschung der äußeren Natur, wie im Falle der Landwirtschaft (*agricultura*), angewendet, sondern auch auf die Pflege und Veredelung der inneren Natur. Im Laufe der Geschichte erhielt der Begriff zahlreiche Deutungen im Verhältnis zur Natur, so wie umgekehrt auch der Naturbegriff sich historisch veränderte.

Aus der Perspektive des Wissenssoziologen Karl Mannheim, eines der bedeutendsten Soziologen der Zwischenkriegszeit, ist die Differenzierung zwischen Natur und Kultur selbst ein historisches Produkt, eine kulturelle und von daher kontingente Unterscheidung. Nach Mannheim wird Kultur in der Moderne zum „unhintergehbaren Reflexionsbegriff“ (Laube 2004, 423), der solchermaßen „expandiert“, dass alles „[N]aturhaft-[S]tabile“ in ihm absorbiert werde und – wenn überhaupt – nur noch „ein minimal Hylisches“ zurückbleibe (Mannheim 1980, 49f.). Mannheim löste den Dualismus weitgehend auf eine Seite hin auf. Dasselbe zeigt sich bei dem Kulturanthropologen Marshall Sahlins, für den der Zugang zu Natur sowie ihre jeweilige Funktion und Bedeutung immer schon kulturell (Bedeutungszuweisung, Experimentaufbau, Naturbegriff etc.) definiert ist (Sahlins 1981, 294). Besonders interessant für die Erläuterung der „wissenssoziologisch-reflexiven Position“ scheinen jedoch jene Positionen zu sein, die von „Naturalisierungseffekten“ ausgehen. Dazu zählen nicht nur Positionen des dekonstruktivistischen Feminismus wie diejenige von Judith

Butler oder andere an Michel Foucaults poststrukturalistischem Denken orientierte Forschungen (vgl. MOEBIUS / RECKWITZ 2008; MOEBIUS 2019), sondern auch die Praxistheorie von Pierre Bourdieu, die insbesondere der Körperlichkeit sowie dem engen Wechselverhältnis zwischen bewussten und unbewussten Elementen des Handlungsprozesses eine zentrale Rolle beimisst.

Michel Foucault hat in seinen diskursgeschichtlichen Studien zur Wissensproduktion aufgezeigt, dass jede Epoche andere Klassifikationsschemata, Denk-, Wahrnehmungs- und Sichtweisen produziert, nach denen nicht nur „Normalität" konstituiert, sondern auch die Wahrheit einer Erkenntnis beurteilt wird. Das betraf auch Klassifikationsweisen und Wissensproduktionen sowie „Bio-Politiken", die sich auf „Natur" bezogen, etwa die Sexualität (FOUCAULT 1977 und 2006). Mit seinen historischen Forschungen konnte Foucault zeigen, dass solche Wissensproduktionen ihren Gegenstand, das Wissensobjekt (in diesem Fall: „natürliche" und „widernatürliche Sexualität"), anhand diskursiver Praktiken erst hervorbringen und dass diese Diskurse auch aufs Engste mit Machtprozessen verknüpft sind, dass sie Machteffekte produzieren; dabei wirke diese Macht nicht immer als „Disziplinarmacht", die etwas verbietet oder zensiert, sondern mit den Diskursen gehe eine „Produktive Macht" einher, z. B. anhand von Klassifikationsregimen, die erst hierarchische Unterscheidungen hervorbringen würden und darüber entschieden, was als natürlich oder als unnatürlich gelte (FOUCAULT 1978 und 1987).

Poststrukturalistische Kulturtheorien (vgl. MOEBIUS 2019) haben im Anschluss an Foucault die These aufgestellt, dass gesellschaftlich-geschichtlich entstandene kulturelle Ordnungen den Körper durchdringen, am Körper abzulesen und in ihm inkorporiert sind, ja dass sie erst das konstituieren, was wir in unserer Kultur als Körper bzw. körperliches Subjekt begreifen (BUTLER 1995). Die Materialisierung und Verkörperlichung der Kultur im Subjekt ist eng mit der poststrukturalistischen Frage verbunden, wie die kulturellen Ordnungen sich auf affektiv-emotionale Orientierungen und die sinnlich-ästhetische Wahrnehmung auswirken sowie die Psyche und das Unbewusste formen (BUTLER 2001 und 2003).

Aber nicht nur poststrukturalistische Theorien gingen von einer Naturalisierung durch sozio-kulturelle Ordnungen aus, sondern auch soziologische Praxistheorien wie diejenige von Pierre Bourdieu. Ähnlich wie der Pragmatismus[56] übte auch dieser scharfe Kritik an jenen Ansätzen, die Handlungen lediglich als Prozesse bewusster rationaler Wahl betrachten und dabei die Körperlichkeit ausblenden, um ausgehend von dieser Einschränkung jedoch allgemeine Aussagen über Handeln und Verhalten zu

[56] Siehe zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Pragmatismus und Praxistheorie näher DIETZ u. a. 2017.

tätigen. Für die Soziologie von Bourdieu ist im Gegensatz dazu die Annahme zentral, dass die Denk-, Wahrnehmungs-, Beurteilungs- und Verhaltensweisen der Menschen, also auch ihre individuellen Handlungen, in milieuspezifischen Sozialisationsprozessen fundiert sind; sie sind dort erlernt, verinnerlicht und inkorporiert worden. Das betrifft auch ihre Körperbilder und -wahrnehmungen.

Die in diesen milieuspezifischen Sozialisationsprozessen erworbenen Denk-, Wahrnehmungs-, Beurteilungs- und Verhaltensweisen, ja auch die Auffassungen von Körperlichkeit und Emotionen bilden nach Bourdieu den „Habitus" eines Individuums, eine Art „zweite Natur". Diese „zweite Natur" wird aber sowohl von den Akteuren als auch ihren Beobachtern meist nicht als Ergebnis von sozialen und kulturellen Prozessen, sondern als Summe von „natürlichen" Eigenschaften der Person wahrgenommen. So scheinen Praktiken, Gewohnheiten oder Fähigkeiten wie beispielsweise sprachliche Kompetenzen, Essensgeschmäcker oder Musikvorlieben auf den ersten Blick rein individuell und nicht sozial verankert zu sein; mit Hilfe empirischer Sozialforschung sowohl quantitativer als auch qualitativer Art konnte Bourdieu jedoch milieuspezifische Differenzen zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen nachweisen, sodass empirisch gezeigt werden konnte, dass selbst als höchst individuell eingestufte, als „natürlich" erscheinende Fähigkeiten, Gewohnheiten oder ästhetische Geschmäcker letztendlich Resultate des Sozialen sind (Bourdieu 1979). Dass wir dennoch diese Eigenschaften, Verhaltensweisen und Erfahrungen als „natürlich" erachten und ihre gesellschaftlichen Wurzeln nicht erkennen, ist für Bourdieu ein Effekt von gesellschaftlichen Naturalisierungsprozessen. Das heißt, dass eigentlich gesellschaftlich-geschichtlich entstandene Denk-, Wahrnehmungs- und Verhaltensschemata sowie gesellschaftliche Herrschaftsprozesse nicht als Effekte gesellschaftlicher Prozesse, sondern als „natürlich" angesehen werden. Bourdieu bezeichnet diese „Naturalisierung" als „symbolische Herrschaft".[57] Ein Grund für die Naturalisierung sind die Sozialisationsprozesse, die uns bei der (von Mead etwa soziologisch verdeutlichten) Verinnerlichung von symbolischen Ordnungen und Sinnsystemen nicht nur bestimmte Körperschemata, Verhaltens- und Wahrnehmungsweisen als schon immer gültig und natürlich, sondern auch bestimmte Herrschaftsmechanismen als von Natur aus gegeben erscheinen lassen. Ein prominentes Beispiel ist für Bourdieu die „männliche Herrschaft" (Bourdieu 2005).

*

[57] Zum Konzept der symbolischen Herrschaft siehe detaillierter: Moebius 2011 und 2015; Moebius / Wetterer 2011; Moebius / Nungesser 2018.

Die oben präsentierte Systematisierung der Diskursstränge versteht sich nicht als erschöpfende, sondern lediglich als Überblicksdarstellung zur Thematik des vorliegenden Schwerpunktheftes. Während die einzelnen konzeptionellen Ausrichtungen und Perspektiven *in sich* weitere Ausdifferenzierungen, Debatten und Überschneidungen aufweisen, konnte sich die Einführung naturgemäß nicht all diesen Verästelungen und Bezügen zur Natur bzw. zum Naturverständnis in der Geschichte der Soziologie widmen. In den nachfolgenden Beiträgen werden einzelne Diskursstränge, Theorien und Akteure beispielhaft herausgegriffen und vertiefend analysiert.[58]

## Bibliographie

AMBROS, Dankmar (1963): Über Wesen und Formen organischer Gesellschaftsauffassung. In: Soziale Welt 14, H. 1, 14–32.

BATAILLE, Georges (2021 [1949]): Der verfemte Teil. Berlin.

BATAILLE, Georges / CAILLOIS, Roger (2012 [1938]): Die Sakralsoziologie der gegenwärtigen Welt. Vortrag vom Samstag, 2. April 1938. In: Denis HOLLIER (Hg.): Das Collège de Sociologie (1937–1939). Mit einem Nachwort von I. ALBERS und S. MOEBIUS. Berlin, 211–229.

BERNART, Yvonne (2003): Der Beitrag des erfahrungswissenschaftlichen Positivismus in der Tradition Auguste Comtes zur Genese der Soziologie. Rekonstruktion exemplarischer Entwicklungslinien. Göttingen.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang (1978): Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper. In: Otto BRUNNER / Werner CONZE / Reinhart KOSELLECK (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 4. Stuttgart, 519–622.

BOLLENBECK, Georg (1994): Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. Frankfurt am Main.

BOURDIEU, Pierre (1979): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main.

BOURDIEU, Pierre (1998): Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes. Konstanz.

BOURDIEU, Pierre (2001): Science de la science et réflexivité. Paris.

BOURDIEU, Pierre (2005 [1998]): Die männliche Herrschaft. Frankfurt am Main.

BRACKERT, Helmut / Fritz WEFELMEYER (Hg.) (1990): Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main.

[58] Die einzelnen Beiträge des Themenheftes ordnen sich weitgehend den skizzierten Diskurssträngen/Positionen zu. Die Auswahl der einzelnen Beiträge, verfasst von Alexander Bogner, Paul Buntfuß, Heike Delitz, Martin Hauff, Markus Schroer und Alexander Wierzock, folgte drei Leitprinzipien: Erstens war der Umfang und damit die Berücksichtigung potenzieller Autorinnen und Autoren durch den Publikationsrahmen begrenzt. Zweitens zielte die Auswahl darauf, eine den unterschiedlichen Diskurssträngen entsprechende inhaltliche Breite und theoretische Vielfalt abzubilden. Drittens schließlich fiel die Wahl auf diese Autoren, da sie durch einschlägige Forschungen und Publikationen substanziell zum Thema beigetragen haben.

Butler, Judith (1995): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt am Main.
Butler, Judith (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt am Main.
Butler, Judith (2003): Noch einmal: Körper und Macht. In: Axel Honneth / Martin Saar (Hg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt am Main, 52–67.
Canguilhem, Georges (1981): Auguste Comtes Philosophie der Biologie und ihr Einfluß im Frankreich des 19. Jahrhunderts. In: Wolf Lepenies (Hg.): Geschichte der Soziologie. Frankfurt am Main, 209–226.
Comte, Auguste (1907 [1839]): Soziologie. Bd. 1: Der dogmatische Teil der Sozialphilosophie. Jena.
Comte, Auguste (1973 [1822]): Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind. München.
Comte, Auguste (1994 [1844]): Rede über den Geist des Positivismus. Hamburg.
Delitz, Heike (2011): Arnold Gehlen. Konstanz.
Delitz, Heike (2015): Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken. Weilerswist.
Delitz, Heike / Frithjof Nungesser / Robert Seyfert (Hg.) (2018): Soziologien des Lebens. Überschreitung – Differenzierung – Kritik. Bielefeld.
Descola, Philippe (2011): Jenseits von Natur und Kultur. Berlin.
Detering, Heinrich (2025): Die Revolte der Erde. Karl Marx und die Ökologie. Göttingen.
Dietz, Hell / Frithjof Nungesser / Andreas Pettenkofer (2017): Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken. Vom Nutzen einer Theoriedifferenz. Frankfurt am Main / New York.
Elias, Norbert (2009 [1970]): Was ist Soziologie? 11. Aufl. Weinheim / München.
Engels, Friedrich (1966 MEW 34 [1875]): Engels an Pjotr Lawrowitsch Lawrow in London 12.[–17.] November 1875. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Bd. 34. Berlin, 169–172.
Engels, Friedrich (1985 MEGA² I/26 [1873–1882]): Dialektik der Natur (1873–1882) (Chronologische Anordnung der Manuskripte). In: Karl Marx / Friedrich Engels: Gesamtausgabe (MEGA). Erste Abteilung. Werke. Artikel. Entwürfe. Bd. 26. Berlin, 3–288.
Essbach, Wolfgang (1982): Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus. Eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx. Frankfurt am Main.
Essbach, Wolfgang (2010): Max Stirner – Geburtshelfer und böse Fee an der Wiege des Marxismus. In: Harald Bluhm (Hg.): Karl Marx/Friedrich Engels. Die deutsche Ideologie. Klassiker Auslegen. Berlin, 165–183.
Essbach, Wolfgang (2014): Der Anteil des Einzigen am Verschwinden des subjektiven Faktors. Eine Fortsetzung zu Marxismus und Subjektivität (mit Postskriptum 2013). In: Wolf-Andreas Liebert / Werner Moskop (Hg.): Die Selbstermächtigung der Einzigen. Texte zur Aktualität Max Stirners. Münster, 81–125.
Essbach, Wolfgang (2019): Religionssoziologie. Bd. 2: Entfesselter Markt und Artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen. Teilbd. 1. Paderborn.
Fellmann, Ferdinand (1983): Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie. Freiburg / München.
Fischer, Joachim (2008): Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. Freiburg.

FOUCAULT, Michel (1977): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I. Frankfurt am Main.

FOUCAULT, Michel (1978): Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin.

FOUCAULT, Michel (1987): Das Subjekt und die Macht. In: DERS.: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Hg. von H. L. DREYFUS und P. RABINOW. Frankfurt am Main, 241–261.

FOUCAULT, Michel (2006): Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Frankfurt am Main.

GEHLEN, Arnold (2016 [1940]): Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Frankfurt am Main.

GENNEP, Arnold van (2005 [1909]): Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt am Main / New York.

GINGRICH, Andre (2025 [im Druck]): Ein Sozialwissenschaftler, den die Ethnologie faszinierte: Frühe theoretische Prägungen im Werk von Richard Thurnwald. In: Bettina BEER (Hg.): Sociologus, Sondernummer 2025 zum 100-jährigen Gründungs-Jubiläum der Zeitschrift.

GRESHOFF, Rainer (2010): Die Theorienvergleichsdebatte in der deutschsprachigen Soziologie. In: Stephan MOEBIUS / Georg KNEER (Hg.): Soziologische Kontroversen. Eine andere Geschichte der Wissenschaft vom Sozialen. Berlin, 182–216.

GRIESE, Anneliese (1997): Die naturwissenschaftlichen Studien von Karl Marx. Zwischen philosophischer Tradition und modernem Wissenschaftsverständnis. In: GRIESE / SANDKÜHLER 1997, 15–44.

GRIESE, Anneliese / Hans Jörg SANDKÜHLER (Hg.) (1997): Karl Marx – zwischen Philosophie und Naturwissenschaften. Frankfurt am Main.

GRIMMER-SOLEM, Erik (2003): The Rise of Historical Economics and Social Reform in Germany 1864–1894. Oxford.

GUMPLOWICZ, Ludwig (1885): Grundriß der Sociologie. Wien.

HALLING, Thorsten / Julia SCHÄFER / Jörg VÖGERLE (2005): Volk, Volkskörper, Volkswirtschaft – Bevölkerungsfragen in Forschung und Lehre von Nationalökonomie und Medizin. In: Rainer MACKENSEN / Jürgen REULECKE (Hg.): Das Konstrukt „Bevölkerung" vor, im und nach dem „Dritten Reich". Wiesbaden, 388–428.

HEJL, Peter M. (2000): Biologische Metaphern in der deutschsprachigen Soziologie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Achim BARSCH / Peter M. HEJL (Hg.): Menschenbilder. Zur Pluralisierung der Vorstellung von der menschlichen Natur (1850–1914). Frankfurt am Main, 167–214.

HEROLD, Jens (2019): Der junge Gustav Schmoller. Sozialwissenschaft und Liberalkonservatismus im 19. Jahrhundert. Göttingen.

HERTZ, Robert (1928): Saint Besse. Étude d'un culte alpestre. In: DERS.: Mélanges de sociologie religieuse et folklorique. Paris, 131–194.

HERTZ, Robert (2007): Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen. Hg. von S. MOEBIUS und C. PAPILLOUD. Konstanz.

HONNETH, Axel / Hans JOAS (1980): Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main / New York.

HÖRBURGER, Raimund (1973): Von Stein et la naissance de la science sociale. In: Cahiers Internationaux de Sociologie, Nouvelle Série 55 (Juli – Dezember), 217–244.

HORKHEIMER, Max (2022 [1939]): Mythos als Schwelle zwischen Natur und Kultur (II). In: DERS.: Gesammelte Schriften. Bd. 12: Nachgelassene Schriften 1931–1949. Frankfurt am Main, 458–466.

Horkheimer, Max / Theodor W. Adorno (1987 [1944]): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Bd. 5: ‚Dialektik der Aufklärung' und Schriften 1940–1950. Frankfurt am Main, 11–290.
Huebner, Daniel R. (2014): Becoming Mead. The Social Process of Academic Knowledge. Chicago.
Joas, Hans (1980): Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead. Frankfurt am Main.
Joas, Hans (Hg.) (1985): Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads. Frankfurt am Main.
Joas, Hans (1992): Die Kreativität des Handelns. Frankfurt am Main.
Joas, Hans (1997): Die Entstehung der Werte. Frankfurt am Main.
Joas, Hans (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin.
Joas, Hans (2015): Foreword. In: Mead 2015, ix–xii.
Joas, Hans (2017): Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. Berlin.
Joas, Hans / Wolfgang Knöbl (2004): Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Frankfurt am Main.
Jung, Matthias (1996): Dilthey zur Einführung. Hamburg.
Jung, Matthias (2009): Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation. Berlin.
Kneer, Georg / Markus Schroer / Erhard Schüttpelz (Hg.) (2008): Bruno Latours Kollektive. Beiträge zur Entgrenzung des Sozialen. Frankfurt am Main.
Köhnke, Klaus Christian (1996): Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen. Frankfurt am Main.
König, René (1965 [1895]): Einleitung. In: Émile Durkheim: Die Regeln der soziologischen Methode. 2. Aufl. Neuwied / Berlin, 21–82.
Koslowski, Stefan (2005): Zur Philosophie von Wirtschaft und Recht. Lorenz von Stein im Spannungsfeld zwischen Idealismus, Historismus und Positivismus. Berlin.
Krüger, Peter (1997): Innovationen in der Geologie um 1860 und die späten Geologie-Exzerpte von Karl Marx. Zu einigen möglichen Motiven seiner naturwissenschaftlichen Studien nach 1870. In: Griese / Sandkühler 1997, 151–188.
Latour, Bruno (1994): On Technical Mediation – Philosophy, Sociology, Genealogy. In: Common Knowledge 3, H. 2, 29–64.
Laube, Reinhard (2004): Karl Mannheim und die Krise des Historismus. Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus. Göttingen.
Lepenies, Wolf (2010): Auguste Comte. Die Macht der Zeichen. München.
Levine, Donald N. (1995): The Organism Metaphor in Sociology. In: Social Research 62, H. 2, 239–265.
Lichtblau, Klaus (1996): Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland. Frankfurt am Main.
Lieber, Hans-Joachim (1974): Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende. Darmstadt.
Lilienfeld, Paul von (1873): Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft. I. Theil: Die menschliche Gesellschaft als realer Organismus. Mitau [Wiederabdruck Berlin 1901].
Lilienfeld, Paul von (1898): Zur Vertheidigung der Organischen Methode in der Sociologie. Berlin.
Lilienfeld, Paul von (1901 [1875]): Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft. II. Theil: Die socialen Gesetze. Berlin.

LINDENFELD, David F. (1997): The Practical Imagination. The German Sciences of State in the Nineteenth Century. Chicago / London.

LUCAS, Erhard (1964): Marx und Engels Auseinandersetzung mit Darwin: Zur Differenz zwischen Marx und Engels. In: International Review of Social History 9, H. 3, 433–469.

LÜDEMANN, Susanne (2004): Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären. München.

LUKÁCS, Georg (2011 [1910/1911]): Die Seele und die Formen. Essays. Bielefeld.

MADZIA, Roman / Mathias JUNG (Hg.) (2016): Pragmatism and Embodied Cognitive Science: From Bodily Intersubjectivity to Symbolic Articulation. Berlin.

MANNHEIM, Karl (1980 [1922]): Über die Eigenart soziologischer Erkenntnis. In: DERS.: Strukturen des Denkens. Hg. von D. KETTLER u. a. Frankfurt am Main, 33–154.

MANNHEIM, Karl (1984 [1925]): Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Hg. von D. KETTLER u. a. Frankfurt am Main.

MANNHEIM, Karl (2015 [1929]): Ideologie und Utopie. 9., um eine Einleitung von J. KAUBE erw. Aufl. Frankfurt am Main.

MARX, Karl (1983 MEGA² II/5 [1867]): Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Bd. In: Karl MARX / Friedrich ENGELS: Gesamtausgabe (MEGA). Zweite Abteilung. „Das Kapital" und Vorarbeiten. Bd. 5. Text. Berlin, 11–649.

MARX, Karl (1985 MEGA² I/25 [1875]): Kritik des Gothaer Programms. In: Karl MARX / Friedrich ENGELS: Gesamtausgabe (MEGA). Erste Abteilung. Werke, Artikel, Entwürfe. Mai 1875 bis Mai 1883. Bd. 25. Text. Berlin, 3–25.

MARX, Karl (2004 MEGA² II/15 [1894]): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Bd.: Gesamtausgabe (MEGA). Zweite Abteilung „Das Kapital" und Vorarbeiten. Bd. 15. Berlin.

MARX, Karl (2009 MEGA² I/2 [1844]): Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Erste Wiedergabe). In: Karl MARX / Friedrich ENGELS: Gesamtausgabe (MEGA). Erste Abteilung. Werke, Artikel, Entwürfe. Bd. 2: März 1843 bis August 1844. Text. 2. Aufl. Berlin, 189–322.

MARX, Karl (2013 MEGA² III/12 [1862]): Karl Marx an Friedrich Engels in Manchester, London, 18. Juni 1862. In: Karl MARX / Friedrich ENGELS: Gesamtausgabe (MEGA). Dritte Abteilung. Briefwechsel. Bd. 12: Januar 1862 bis September 1864. Text. Berlin, 136f.

MARX, Karl / Friedrich ENGELS (2017 MEGA² I/5 [1844–1847]): Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (1845–1847). In: Karl MARX / Friedrich ENGELS: Gesamtausgabe (MEGA). Erste Abteilung. Werke, Artikel, Entwürfe. Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke. Bd. 5. Text. Berlin, 1–643.

MAUSS, Marcel (2023a [1906]): Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften. Eine Studie zur Sozialen Morphologie. In: DERS.: Soziologie und Anthropologie. Bd. 1: Theorie der Magie / Soziale Morphologie. Hg. und mit einem Nachwort von C. ROL. Wiesbaden, 195–287.

MAUSS, Marcel (2023b [1934]): Die Techniken des Körpers. In: DERS.: Soziologie und Anthropologie. Bd. 2: Gabentausch, Todesvorstellung, Körpertechniken. Hg. und mit einem Nachwort von C. ROL. Wiesbaden, 207–231.

MAYER, Gustav (2022 [1932]): Friedrich Engels – Eine Biographie. Bd. 2: Friedrich Engels und der Aufstieg der Arbeiterbewegung in Europa. Neu hg. und eingeleitet in der Reihe Klassiker der Sozialwissenschaften von S. MOEBIUS. Wiesbaden.

MEAD, George Herbert (1980): Gesammelte Aufsätze. 2 Bde., hg. von H. JOAS. Frankfurt am Main.

Mead, George Herbert (1980a [1925]): Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle. In: Mead 1980, Bd. 1, 299–328.
Mead, George Herbert (2015 [1934]): Mind, Self, and Society. The Definitive Edition, ed. by C. W. Morris. Annotated Edition by D. R. Huebner and H. Joas. Chicago / London.
Mies, Thomas / Karl Hermann Tjaden (2009): Gesellschaft und Bewußtsein: Annäherungen an zwei Begriffe der Herausgeber. In: Dies. (Hg.): Gesellschaft, Herrschaft und Bewußtsein. Symbolische Gewalt und das Elend der Zivilisation. Kassel, 7–39.
Moebius, Stephan (2006): Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939). Konstanz.
Moebius, Stephan (2009): Strukturalismus/Poststrukturalismus. In: Georg Kneer / Markus Schroer (Hg.): Handbuch Soziologische Theorien. Wiesbaden, 419–444.
Moebius, Stephan (2011): Pierre Bourdieu: Zur Kultursoziologie und Kritik der symbolischen Gewalt. In: Moebius / Quadflieg 2011, 55–69.
Moebius, Stephan (2012): Die Religionssoziologie von Marcel Mauss. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 19, H. 1–2, 86–147.
Moebius, Stephan (2015): Symbolische Herrschaft. Sonderbd. der Zeitschrift für Literatur- und Theatersoziologie (LiTHes Nr. 12). Graz.
Moebius, Stephan (2019): Poststrukturalistische Kultursoziologien. In: Stephan Moebius / Frithjof Nungesser / Katharina Scherke (Hg.): Handbuch Kultursoziologie. Bd. 2: Theorien – Methoden – Felder. Wiesbaden, 77–108.
Moebius, Stephan (2020): Kultursoziologie. 3., aktualisierte und ergänzte Ausgabe. Bielefeld.
Moebius, Stephan (2022): Marcel Mauss. 2. Aufl. Köln.
Moebius, Stephan (2023): Georg Simmel's political thought: Socialism and Nietzschean aristocratism. In: Journal of Classical Sociology 23, H. 1, 20–62.
Moebius, Stephan (2024): Sociology of the Sacred. The Revitalisation of the Durkheim School at the Collège de Sociologie and its development by Hans Joas. In: Hans Joas / Andreas Pettenkofer (Hg.): The Oxford Handbook of Émile Durkheim. Oxford, 382–403.
Moebius, Stephan / Frithjof Nungesser (2018): Symbolische Gewalt. In: Gewalt. Themenheft von Bürger & Staat der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg 3, 120–127.
Moebius, Stephan / Christian Papilloud (2007): Einleitung in das Werk von Robert Hertz. In: Robert Hertz / Stephan Moebius / Christian Papilloud (Hg.): Robert W. Hertz: Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen. Konstanz, 15–64.
Moebius, Stephan / Dirk Quadflieg (Hg.) (2011): Kultur. Theorien der Gegenwart. 2., erweiterte und aktualisierte Aufl. Wiesbaden.
Moebius, Stephan / Andreas Reckwitz (Hg.) (2008): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main.
Moebius, Stephan / Angelika Wetterer (Hg.) (2011): Symbolische Gewalt. Schwerpunktheft der Österreichischen Zeitschrift für Soziologie (4/2011). Wiesbaden.
Mozetič, Gerald (2018): Anfänge der Soziologie in Österreich. In: Stephan Moebius / Andrea Ploder (Hg.): Handbuch Geschichte der deutschsprachigen Soziologie. Bd. 1. Wiesbaden, 37–64.
Nungesser, Frithjof (2011): Michael Tomasello: Auf experimentalpsychologischem Wege zu einer kognitiven Kulturtheorie. In: Moebius / Quadflieg 2011, 671–682.
Nungesser, Frithjof (2012): Three Dimensions of the Sociality of Action. Some Reflections Based on the Cultural Psychology of Michael Tomasello and Sociological

Pragmatism. In: European Journal of Pragmatism and American Philosophy IV, H. 1, 178–207.

NUNGESSER, Frithjof (2016a): Die intrinsische Sozialität rücksichtslosen Handelns. Über Michael Tomasello und die dunklen Seiten humanspezifischer Kooperation. In: Gert ALBERT / Jens GREVE / Rainer SCHÜTZEICHEL (Hg.): Kooperation, Sozialität und Kultur. Michael Tomasellos Arbeiten in der soziologischen Diskussion. 3. Sonderbd. der Zeitschrift für Theoretische Soziologie. Weinheim, 128–162.

NUNGESSER, Frithjof (2016b): Mead Meets Tomasello. Pragmatism, the Cognitive Sciences, and the Origins of Human Communication and Sociality. In: Hans JOAS / Daniel R. HUEBNER (Hg.): The Timeliness of George Herbert Mead. Chicago, 252–275.

NUNGESSER, Frithjof (2017): The Evolution of Pragmatism. On the Scientific Background of the Pragmatist Conception of History, Action, and Sociality. In: European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie 58, H. 2, 327–367.

NUNGESSER, Frithjof (2020): The Social Evolution of Perspective-taking. Mead, Tomasello, and the Development of Human Agency. In: Pragmatism Today 1, 84–105.

NUNGESSER, Frithjof (2021): Die Sozialität des Handelns. Eine Aktualisierung der pragmatistischen Sozialtheorie. Frankfurt am Main / New York.

NUNGESSER, Frithjof / Franz OFNER (Hg.) (2013): Potentiale einer pragmatistischen Sozialtheorie. Beiträge anlässlich des 150. Geburtstags von George Herbert Mead. Sonderbd. der Österreichischen Zeitschrift für Soziologie (ÖZS). Wiesbaden.

PAGEL, Ulrich (2020): Der Einzige und die Deutsche Ideologie. Transformation des aufklärerischen Diskurses im Vormärz. Berlin / Boston.

PAGEL, Ulrich u. a. (2017): Einführung. In: Karl MARX / Friedrich ENGELS: Gesamtausgabe (MEGA$^2$). Erste Abteilung. Werke, Artikel, Entwürfe. Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke. Bd. I/5. Apparat. Berlin, 725–799.

PANKOKE, Eckart (1970): Sociale Bewegung – Sociale Frage – Sociale Politik. Grundfragen der deutschen „Sozialwissenschaft" im 19. Jahrhundert. Stuttgart.

PANKOKE, Eckart (1977): Lorenz von Steins staats- und gesellschaftswissenschaftliche Orientierungen. In: Dirk BLASIUS / Eckart PANKOKE (Hg.): Lorenz von Stein. Geschichts- und gesellschaftswissenschaftliche Perspektiven. Darmstadt, 77–179.

PANKOKE, Eckart (1984): Soziologie, Gesellschaftswissenschaften. In: Otto BRUNNER / Werner CONZE / Reinhart KOSELLECK (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 5. Stuttgart, 997–1032.

PETER, Lothar (2014): Marx an die Uni. Die „Marburger Schule". Geschichte, Probleme, Akteure. Köln.

PETER, Lothar (2016 [1996]): Élan vital, Mehr-Leben, Mehr-als-Leben. Lebensphilosophische Aspekte bei Henri Bergson und Georg Simmel. In: DERS.: Umstrittene Moderne. Soziologische Diskurse und Gesellschaftskritik. Wiesbaden, 67–127.

PLÉ, Bernhard (1996): Die „Welt" aus den Wissenschaften. Der Positivismus in Frankreich, England und Italien von 1848 bis ins zweite Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Eine wissenssoziologische Studie. Stuttgart.

PLESSNER, Helmuth (2003a [1928]): Gesammelte Schriften IV. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Darmstadt.

PLESSNER, Helmuth (2003b [1961]): Die Frage nach der conditio humana. In: DERS.: Gesammelte Schriften VIII: Conditio Humana. Darmstadt, 136–217.

PRISCHING, Manfred (2020): Albert Schäffles Gesellschaftstheorie. In: Karl ACHAM (Hg.): Die Soziologie und ihre Nachbardisziplinen im Habsburgerreich. Ein Kompendium

internationaler Forschungen zu den Kulturwissenschaften in Zentraleuropa. Wien / Köln / Weimar, 423–426.

Quesel, Carsten (1989): Soziologie und soziale Frage: Lorenz von Stein und die Entstehung der Gesellschaftswissenschaft in Deutschland. Wiesbaden.

Rammstedt, Otthein (2011): Der Weg zu Simmels „kleiner" Soziologie. In: Hartmann Tyrell / Otthein Rammstedt / Ingo Meyer (Hg.): Georg Simmels große „Soziologie". Eine kritische Sichtung nach hundert Jahren. Bielefeld, 347–366.

Rawls, Anne / Adam Jeffery / David Mann (2016): Locating the modern sacred: Moral/social facts and constitutive practices. In: Journal of Classical Sociology 16, H. I, 53–68.

Reckwitz, Andreas (2000): Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist.

Rehberg, Karl-Siegbert (1981): Philosophische Anthropologie und die „Soziologisierung" des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland. In: Rainer M. Lepsius (Hg.): Soziologie in Deutschland und Österreich 1918–1945. Sonderheft 23 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen, 160–198.

Rehberg, Karl-Siegbert (2016): Nachwort. In: Gehlen 2016, 481–503.

Rodi, Frithjof (2003): Die Ebbinghaus-Dilthey-Kontroverse. Biographischer Hintergrund und sachlicher Ertrag. In: Ders.: Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey. Weilerswist, 173–183.

Rosa, Hartmut (2024): Was ist soziale Energie? In: Die Zeit Online [https://www.zeit.de/2024/03/social-battery-soziale-energie-erschoepfung-kraft, abgerufen am 16.10.2024].

Rügemer, Werner (1979): Philosophische Anthropologie und Epochenkrise. Köln.

Sahlins, Marshall (1981): Kultur und praktische Vernunft. Frankfurt am Main.

Saito, Kohei (2016): Natur gegen Kapital. Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus. Frankfurt am Main / New York.

Schäffle, Albert (1875): Bau und Leben des socialen Körpers. Encyklopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirthschaft als socialen Stoffwechsel. Erster Bd. Allgemeiner Theil. Tübingen.

Schäffle, Albert (1878): Bau und Leben des socialen Körpers. Encyklopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirthschaft als socialen Stoffwechsel. Zweiter Theil: Das Gesetz der socialen Entwickelung. Tübingen.

Schäffle, Albert (1906): Abriß der Soziologie. Hg. mit einem Vorwort von K. Bücher. Tübingen.

Schlechtriemen, Tobias (2008): Metaphern als Modelle. Zur Organismus-Metaphorik in der Soziologie. In: Ingeborg Reichle / Steffen Siegel / Achim Spelten (Hg.): Visuelle Modelle. München, 71–84.

Schlechtriemen, Tobias (2014): Die Metapher des Organismus und ihre Funktionen in frühen soziologischen Theorien. In: Matthias Junge (Hg.): Methoden der Metaphernforschung und -analyse. Wiesbaden, 233–250.

Schlechtriemen, Tobias (2015): Auguste Comte als ‚großer Mann'. Zur Exzeptionalität des soziologischen Beobachters. In: Michael Gamper / Ingrid Kleeberg (Hg.): Größe. Zur Medien- und Konzeptgeschichte personaler Macht im langen 19. Jahrhundert. Zürich, 153–172.

Schmidt, Alfred (1988): Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus. 3. Aufl. München.

SCHMIDT, Alfred (2016 [1965]): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. 5. Aufl. Hamburg.

SCHNÄDELBACH, Herbert (1983): Philosophie in Deutschland 1831–1933. Frankfurt am Main.

SCHÖTTLER, Peter (2012): Szientismus: Zur Geschichte eines schwierigen Begriffs. In: NTM. Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin 20, H. 4, 245–269.

SCHROER, Markus (2022): Geosoziologie. Die Erde als Raum des Lebens. Berlin.

SCHÜTZEICHEL, Rainer (2019): Kultur – Natur. In: Stephan MOEBIUS / Frithjof NUNGESSER / Katharina SCHERKE (Hg.): Handbuch Kultursoziologie. Bd. 1: Begriffe – Kontexte – Perspektiven – Autor_innen. Wiesbaden, 45–60.

SIMMEL, Georg (1976 [1902]): Rodins Plastik und die Geistesrichtung der Gegenwart. In: Hannes BÖHRINGER / Karlfried GRÜNDER (Hg.): Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel. Frankfurt am Main, 231–237 [ebenfalls in Georg SIMMEL (1995): Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908. Bd. I. Frankfurt am Main (Gesamtausgabe; 7), 92–100].

SIMMEL, Georg (1989 [1900]): Philosophie des Geldes. Frankfurt am Main.

SIMMEL, Georg (1999): Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung. Frankfurt am Main (Gesamtausgabe; 16).

SIMMEL, Georg (1999a [1917]): Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft). In: SIMMEL 1999, 59–149.

SIMMEL, Georg (1999b [1918]): Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. In: SIMMEL 1999, 209–425.

SIMMEL, Georg (2003 [1912]): Goethe. In: DERS.: Goethe. Deutschlands innere Wandlung. Das Problem der historischen Zeit. Rembrandt. Frankfurt am Main (Gesamtausgabe; 15), 7–270.

SIMMEL, Georg (2016 [1916]): 1916. Wenn ich Bilanz ziehe ... In: DERS.: Nachträge, Dokumente, Gesamtbibliographie, Übersichten, Indices. Berlin (Gesamtausgabe; 24), 71.

SPERBER, Jonathan (2020): Karl Marx zwischen 19. und 20. Jahrhundert. In: Martin ENDRESS / Christian JANSEN (Hg.): Karl Marx im 21. Jahrhundert. Bilanz und Perspektiven. Frankfurt am Main / New York, 49–68.

STEIN, Lorenz von (1856): System der Staatswissenschaft. Bd. II: Die Gesellschaftslehre. Erste Abtheilung. Der Begriff der Gesellschaft und die Lehre von den Gesellschaftsklassen. Stuttgart / Augsburg.

STEIN, Lorenz von (1921 [1850]): Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. Bd. 1: Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution bis zum Jahre 1850. Mit einem Vorwort hg. von G. SALOMON. München.

STEINMETZ, George (2020): Historismus und Positivismus in der Soziologie. Eine begriffsgeschichtliche Recherche vom Wilhelminischen Deutschland bis in die Gegenwart der Vereinigten Staaten von Amerika. In: Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung 29, H. 3, 25–56.

TENBRUCK, Friedrich H. (1984): Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung vom Menschen. Graz / Wien / Köln.

TJADEN, Karl Hermann (1972): Soziales System und sozialer Wandel. Untersuchungen zur Geschichte und Bedeutung zweier Begriffe. Stuttgart.

TJADEN, Karl Hermann (1977): Naturevolution, Gesellschaftsformation, Weltgeschichte. Überlegungen zu einer gesellschaftswissenschaftlichen Entwicklungstheorie. In: Das Argument 101, 8–55.

Tjaden, Karl Hermann (1978): Gesellschaftsformation und Gesellschaftsgeschichte. Zum Verhältnis von gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeit und geschichtlicher Entwicklung. In: Wolfgang F. Haug (Hg.): Gesellschaftsformationen in der Geschichte. Hamburg (Argument; Sonderbd. 32), 35–72.

Tjaden, Karl Hermann (1992): Mensch – Gesellschaftsformation – Biosphäre. Über die gesellschaftliche Dialektik des Verhältnisses von Mensch und Natur. 2. Aufl. Marburg.

Tomasello, Michael (1999): The Cultural Origins of Human Cognition. Cambridge.

Tomasello, Michael (2009): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation. Frankfurt am Main.

Tomasello, Michael (2020): Mensch werden. Eine Theorie der Ontogenese. Frankfurt am Main.

Topitsch, Ernst (1958): Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik. Wien.

Voland, Eckart (1993): Grundriß der Soziobiologie. Stuttgart / Jena.

Wagner, Gerhard (2007): Geschichte der Soziologie. Konstanz.

Wallmeyer, Tobias (2021): Bürgerliche Natursehnsucht und faschistisches Potenzial: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer und Leo Löwenthal über das Desiderat Natur als Lebensnerv des Rechtsradikalismus. In: ZRex – Zeitschrift für Rechtsextremismusforschung 1, H. 2, 308–321.

Weber, Max (2014 [1921]): Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919–1920. Tübingen (Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe; I/23).

Wetzel Dietmar (2023): Maurice Halbwachs. 2. Aufl. Köln.

Wöhrle, Patrick (2010): Metamorphosen des Mängelwesens. Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens. Frankfurt am Main / New York.

Wolf, Dieter (2006): Die Einheit von Natur- und Gesellschaftswissenschaften. Ein modernes interdisziplinäres Projekt von Marx und Engels. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2006, 92–133.

Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlicher
Anzeiger, 160. Jg. 2025, S. 65–91
© 2025 by ÖAW, Wien
DOI: 10.1553/anzeiger160-1s65

Martin Hauff

# Die Gesellschaft als Organismus?
## Über die Anfänge und Probleme der Soziologie im Austausch mit der Biologie

Society as an organism? On the beginnings and problems of sociology in dialogue with biology

When sociology was founded as an independent discipline in the mid-19th century, it was under pressure to justify itself. The early sociologists oriented themselves towards biology, not only to benefit from the success of an empirically descriptive science but also because they identified structural and functional similarities between society and the biological organism. This article aims to reconstruct historically and systematically the specific areas in which early sociology was inspired by biology and the problems it encountered as a result. In biology itself, there was a dispute about what exactly should be understood as an organism and how holism and teleology, development and evolution, thermodynamics and functional relationships should be conceptualized. From the outset, working on these problems also drove a change in sociological theory. The work of Albert Schäffle and Othmar Spann will be discussed in particular. In this way, it can be shown in terms of the history of ideas that there are conceptual differences in how the (social) organism was perceived in 1870 and the perception of the same in 1920.

Keywords: history of sociology / concept of society / social organism / Albert Schäffle / Othmar Spann

Martin Hauff is a research assistant at the Chair of Political Economy and Economic Sociology at Goethe University Frankfurt am Main, Germany.

***

Was ist Gesellschaft? Warum soll es eine wissenschaftliche Disziplin geben, die die Gesellschaft zu ihrem zentralen Untersuchungsgegenstand erklärt? Haben nicht auch die etablierten Wissenschaften, wie die politische Philosophie, die Staatswissenschaften oder die Historiographie, bereits einiges zum Verständnis von Gesellschaft beigetragen? Die frühe Soziologie im 19. Jahrhundert stand unter Legitimationsdruck (Lichtblau 2015).

Auch musste der Gegenstand der neu zu begründenden Wissenschaft klar umgrenzt und definiert werden (Schlechtriemen 2014). Was gehört zur Gesellschaft dazu und was nicht? Was sind die Charakteristika und die

Gesetze der Gesellschaft, für die die alten wissenschaftlichen Disziplinen blind waren?

Lorenz von Stein unternahm im deutschsprachigen Raum einen ersten Versuch. Er beschrieb 1850 die sozialen Bewegungen in Frankreich und hatte damit einen Gegenstand gefunden, der noch nicht ins Blickfeld der etablierten Wissenschaften geraten war (ebd.). Aus diesen Untersuchungen heraus entwickelte er eine erste Idee einer Gesellschaftswissenschaft. Gesellschaft, so sein Fazit, besitzt unabhängig vom Staat ein Eigenleben. Im zweiten Band seines *Systems der Staatswissenschaft*, erschienen 1856, beschrieb er die Gesellschaft als Organismus. „Die Gesellschaft ist derjenige Organismus, dessen sittliche Aufgabe und Idee die höchste geistige Entwicklung des Individuums ist." (STEIN 1956, 29)

In Frankreich war es Auguste Comte, der eine neue Wissenschaft unter dem Namen Soziologie entwickelte. Seine Konzeption lässt sich als Reaktion auf die Französische Revolution verstehen. Diese endete in seinen Augen deshalb in Terror, weil die Revolutionäre nicht die Eigengesetzlichkeit der Gesellschaft beachtet hätten. Diese Gesetze der Gesellschaft sollte eine neu zu begründende Wissenschaft beschreiben und damit der Verbesserung der Politik dienen. In der englischen Übersetzung von Comtes *Cours de philosophie positive* heißt es:

> All artificial and voluntary order is simply a prolongation of the natural and involuntary order to which all human society tends, every rational political institution must rest upon an exact preparatory analysis of corresponding spontaneous tendencies, which alone can furnish a sufficiently solid basis. In brief, it is our business to contemplate order, that we may perfect it; and not create it; which would be impossible. (COMTE 2000, 187)

Für Comte ist die Gesellschaft eine natürliche Ordnung, weshalb sie auch in Analogie zu einem biologischen Organismus beschrieben werden kann. "I shall treat of the conditions of social existence as, in biology, I treated of organization under head of anatomy; and then of the laws of social movement, as in biology of those of life, under the head of physiology." (ebd., 182)

Der Gegenstand einer neu zu begründenden Wissenschaft wurde sowohl bei Lorenz von Stein als auch bei Auguste Comte in Orientierung am Organismusbegriff konzipiert. Die Gesellschaft – so die Idee – besitze ähnlich wie ein biologischer Organismus ein Eigenleben und eine Eigengesetzlichkeit, die andere etablierte Wissenschaften nicht oder nicht hinreichend gut beschrieben hätten. Eine Rolle bei dieser Begriffsprägung spielte auch die alte Körper-Metapher des Staates (MERZ-BENZ / WAGNER 2007). Jedoch entstanden im Zuge der Entwicklungen der Einzelwissenschaften im 19. Jahrhundert neuartige Begriffsprägungen, die sich vom alten Corpus-Begriff unterschieden (BÖCKENFÖRDE / DOHRN-VAN ROSSUM 1978, 561).

Besonders bei Comte darf man die Bedeutung der sogenannten zweiten wissenschaftlichen Revolution nicht unterschätzen (Heilbron 2017). Die frühe Soziologie konstituiert und legitimiert sich also *als* Wissenschaft mithilfe des Organismusbegriffs und in Orientierung an der Biologie, welche in dieser Zeit viele neue Entdeckungen gemacht hatte.

In der Soziologiegeschichte wurde in letzter Zeit besonders der Aspekt der Organismus-Metapher in der frühen Soziologie herausgearbeitet (Lüdemann 2004; Lemke 2010; Schlechtriemen 2014). Dabei wurde jedoch zu wenig die Auseinandersetzung der frühen Soziologen mit der damaligen Biologie rekonstruiert. Dabei wäre die Vielschichtigkeit und auch Widersprüchlichkeit des Organismusbegriffs in der Biologie aufgefallen. Denn in der Biologie des 19. Jahrhunderts gab es großen Streit darüber, wie der Organismus konzipiert werden sollte. Es liefen Debatten über das Teleologieproblem, die Frage nach individueller und stammesgeschichtlicher Entwicklung von Organismen und über die korrekte Beschreibung der physiologischen Funktionen der Teile des Organismus. Diese Ambivalenz des Organismusbegriffs in der Biologie wurde von der frühen Soziologie nicht ignoriert, sondern prägte selbst die Ambivalenz in der Beschreibung der Gesellschaft als sozialen Organismus mit.

In diesem Beitrag sollen zuerst die Entwicklungen des Organismusbegriffs in der Biologie des ausgehenden 18. und 19. Jahrhunderts anhand von vier Problemfeldern rekonstruiert werden. Bestimmte Modelle und Konzepte der Biologie, die sich aus diesen Debatten um die Problemfelder ergaben, wurden von den frühen Soziologen, von Comte, Spencer und Durkheim, auf die Gesellschaft übertragen *(1)*. Besonders Albert Schäffle entwickelte in den 1870ern eine Gesellschaftstheorie, die sich systematisch an dem Vorbild des Organismus orientiert und es bereits zu überwinden versucht *(2)*. Schließlich kann gezeigt werden, dass der Wandel des Zeitgeistes um 1900 nicht nur die Biologie, sondern auch die Soziologie prägte. Der Organismusbegriff hatte sich dahingehend verändert, dass der Aspekt der Ganzheitlichkeit betont wurde. Aus diesem Kontext heraus lässt sich das Werk von Othmar Spann besser verstehen. Diese Entwicklungen haben zur Diskreditierung der Organismus-Metapher in den Sozialwissenschaften beigetragen und die Karriere des Systembegriffs vorbereitet *(3)*.

## 1. Die Ambivalenz des Organismusbegriffs in der Biologie

In der Geschichte der Biologie war das Konzept des Organismus stets umstritten, da es mindestens mit vier Problemfeldern konfrontiert war. Seit dem 17. Jahrhundert wurde vermehrt die Teleologie und damit die Existenz von Zweckursachen in der Natur hinterfragt. Daraus ergab sich aber die Frage, ob man die scheinbare Zweckhaftigkeit von Organismen auch

rein mechanisch erklären könne oder ob es andere Ansätze brauche, wie etwa die Annahme einer Lebenskraft *(a)*. Neben diesem grundsätzlichen Problemfeld beschäftigte sich die empirische Forschung mit der Frage, wie Organismen arbeitsteilig strukturiert sind und wie sich diese Strukturen in der Individualentwicklung ausdifferenzieren. Die Physiologie zeigte hier im 19. Jahrhundert große Fortschritte in der Klärung der Funktionen der verschiedenen Organe *(b)*. Seit 1859 wurden weltanschauliche Debatten über die Evolution und die Stammesentwicklung von Organismen geführt. Heftig gestritten wurde darüber, ob der Mensch naturalisiert werden könne und ob Gesellschaften letztlich natürlichen Gesetzen folgten *(c)*. Zuletzt stellte auch die Entwicklung der Thermodynamik das Konzept des Organismus vor Probleme *(d)*.

### *a. Das Teleologieproblem*

Den antiken Ärzten und Philosophen stellte sich das Teleologieproblem nicht. Die wissenschaftliche Revolution im 17. Jahrhundert indes verbannte die von Aristoteles angenommene Zweckursache (*causa finalis*) aus der Naturbetrachtung und beschränkte sich auf die Wirkursache (*causa efficiens*) (SPAEMANN / LÖW 1985). Der neuzeitlichen Physik gelang dadurch eine Mathematisierung der Beschreibung von Naturprozessen mithilfe von Naturgesetzen. Angeregt durch diese Erfolge ist das 17. und 18. Jahrhundert durch das mechanistische Weltbild geprägt. Die Körper von Menschen und Tieren wurden als Maschinen beschrieben.

Der Erste, der Zweifel an diesem Vorhaben äußerte, war Georg Ernst Stahl. Zur korrekten Beschreibung von Organismen bedarf es ihm zufolge der Annahme einer organisierenden Kraft oder einer Seele. Damit gilt Stahl als Begründer des Vitalismus. Stahl verwendete auch als Erster den Begriff Organismus (TOEPFER 2011, 777–847). Was diese organisierende Kraft genau sei und was bei Stahl noch sehr dunkel klang, wurde in der Folgezeit versucht aufzuklären. Albrecht von Haller beschrieb 1753 mit dem Konzept der Irritabilität Reaktionen von Muskeln, die sich unbewusst, also unabhängig von der Seele, vollziehen. Darin sah er einen Beleg, dass der Organismus nicht von einer externen Kraft bewegt werden müsse, sondern dass das Bewegungsprinzip im Organismus selbst vorhanden sei (JAHN 2000, 234).

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde die Biologie durch die Debatte um die Präformationstheorie bestimmt (ebd., 262). Dabei ging es um die Frage, ob der zukünftige Organismus bereits im Spermium des Vaters vorgebildet (präformiert) sei. Empirische Untersuchungen mit dem Mikroskop, vor allem durch Caspar Friedrich Wolff, hatten gezeigt, dass sich das Hühnerembryo im Ei aus unstrukturiertem Gewebe ausdifferenziert (Epigenese). Für Johann Friedrich Blumenbach, der 1781 an

diese Forschungsergebnisse anknüpfte, war diese erstaunliche Leistung der selbstständigen Ausdifferenzierung organischer Strukturen ein Beleg für einen Bildungstrieb und ein Argument für den Vitalismus.

An diese Debatten der Biologie schloss 1790 auch Kant im Rahmen seiner *Kritik der Urteilskraft* an. In der „Analytik der teleologischen Urteilskraft" zeigt er, dass es unwahrscheinlich ist, dass ein „blinder Mechanism" (Kant 1979, 307) reguläre und organisierte Körper herstellen könne. Organismen sind durch ihre „Beziehung auf das Ganze" (ebd., 320) bestimmt, weil ihre Teile sich wechselseitig als Ursachen und Zwecke zueinander verhalten. Lebendige Körper sind „sich selbst organisierende[ ] Wesen" (ebd., 322). Weil Kant aber nicht zur aristotelischen Metaphysik zurückwill, sieht er die Lösung für das Teleologieproblem nur darin, dass die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis organischer / organisierter Körper darin bestehe, dass sie im Sinne eines regulativen Prinzips als zweckgerichtet betrachtet werden sollen.

Schelling gab sich mit Kants Lösungsvorschlag nicht zufrieden. Er akzeptierte die Prämisse, dass Zweckmäßigkeit nur in Bezug auf einen vorstellenden Verstand möglich ist. Aber die Zweckgerichtetheit der Natur dürfe nicht bloß das Produkt der reflektierenden Urteilskraft sein, sondern sei real in der Natur. Also schloss Schelling daraus, dass auch in der Natur Geist sei, dass Geist und Natur bloß zwei Seiten des Absoluten seien (Schelling 1803, 64). Schelling inspirierte mit seiner Naturphilosophie viele, auch empirisch arbeitende, Naturforscher, wie Lorenz Oken, Karl Ernst von Baer, Gottfried Reinhold Treviranus oder Johannes Müller. Diese knüpften auch an den Vitalismus an und nahmen eine Lebenskraft an, die die Organismen belebe (Jahn 2000, 290). Auch der englische Dichter Samuel Coleridge wird durch die Naturphilosophie von Schelling beeinflusst, welcher 1816 eine Theorie des Lebens schreibt. Diese Theorie der Individuation des Lebendigen rezipiert Herbert Spencer begeistert (Wagner 2007, 161).

Johannes Müller hatte in den 1830ern die Physiologie durch empirische Forschung und systematische Vereinheitlichung vorangebracht. Seine Schüler, u. a. Hermann von Helmholtz und Emil Du Bois-Reymond, entwickelten sich in den 1840ern zu scharfen Kritikern des Vitalismus. Sie bezeichneten sich sogar als Verschwörer gegen den Vitalismus (Vidoni 1991, 32). Durch Verbesserung von Versuchsapparaten konnte Du Bois zeigen, dass es sich bei der Elektrizität, die Froschschenkel zum Zucken bringt, um keine spezifisch „thierische", sondern um physikalische Elektrizität handelt. Dem Chemiker Friedrich Wöhler gelang es 1828, Harnstoff künstlich herzustellen. Organische Verbindungen und Prozesse ließen sich also auf physikalische Ursachen zurückführen. 1847 beschrieb Helmholtz den Energieerhaltungssatz, welchen er als Argument gegen den

Vitalismus vorbrachte, denn die Annahme einer Lebenskraft würde dieses thermodynamische Gesetz verletzen (NESWALD 2006, 308).

Mitte des 19. Jahrhunderts wurde der Vitalismus allgemein kritisiert, die empirischen und experimentellen Wissenschaften machten erhebliche Fortschritte, Technik und Industrie gelangen in dieser Zeit viele umwälzende Erfindungen. Die Zeit war von Technikbegeisterung und Fortschrittsoptimismus geprägt. Dieser historische Kontext muss bei der Entstehung der frühen Soziologie mitberücksichtigt werden.

In den 1870er Jahren kam jedoch das reduktionistische Programm der Anti-Vitalisten ins Stocken. Den reduktionistischen Physiologen war es letztlich nie gelungen, auch nur ein einziges organisches Phänomen auf physikalische Grundkräfte zu reduzieren (ebd., 317). Ein letzter Beitrag im Sinne des reduktionistischen Programms zeigte sich in den 1880ern, als es gelang, den Mechanismus der Zellteilung aufzuklären. Wilhelm Roux zeigte in Experimenten an Eizellen, dass deren Teilung einem deterministischen Programm folgte (JAHN 2000, 441–450). In den 1890ern knüpfte Hans Driesch an diese Experimente der Entwicklungsmechanik an. In Experimenten an Seeigel-Eiern wies er deren Regenerationsfähigkeit und die Totipotenz von Stammzellen nach. Deren Entwicklung ist nicht mechanisch determiniert, sondern ganzheitlich ausgerichtet. Hans Driesch sah darin Belege zur Begründung eines Neovitalismus. Die Entwicklung von Organismen sei durch eine Entelechie angetrieben und auch bei Störungen von außen auf die Erhaltung des Ganzen hin orientiert.

Hans Driesch entwickelte auf Grundlage seiner Forschungen in den 1920ern eine Philosophie des Organischen. Allgemein grenzten sich viele Forscher und Intellektuelle in der Zwischenkriegszeit von dem in ihren Augen allzu wissenschaftlichen 19. Jahrhundert ab. Der Zeitgeist war allgemein durch eine Sehnsucht nach der Ganzheit (HARRINGTON 2002) und den Wunsch nach Überwindung von Historismus und Relativismus (MOEBIUS 2024) geprägt. Auch dieser zeitgeschichtliche Kontext ist für die Soziologie der Zwischenkriegszeit und den Wandel des Gesellschaftsbegriffs zu beachten.

### *b. Arbeitsteilung und funktionale Ausdifferenzierung*

Ein weiteres Problemfeld in der Biologie, weniger grundsätzlich und mehr empirischer Art, ist die Frage nach der korrekten Beschreibung der Anatomie und Physiologie der Organismen. Im vorstehenden Unterkapitel wurden im Zusammenhang mit dem Teleologieproblem Biologen aufgeführt, die auch im folgenden Abschnitt zu nennen wären. Ein prägender Biologe des 19. Jahrhunderts, der oben lediglich gestreift wurde, ist Karl Ernst von Baer. Dieser knüpfte an die Forschungsergebnisse der Theoretiker der Präformation und der Epigenese an und entwickelte 1828 eine systematische

Embryologie (Jahn 2000, 336–340). 1827 entdeckte Baer die menschliche Eizelle und konnte somit den ganzen Prozess der Ausdifferenzierung der Zellen und der Individualentwicklung von Organismen rekonstruieren. Er zeigte, wie sich im Laufe der Entwicklung die verschiedenen Zellen spezialisieren, spezifische Funktionen übernehmen und sich zu Organen ausdifferenzieren. Auf Baers Arbeiten stützten sich Spencer und andere Soziologen, um die Ausdifferenzierung von Gesellschaften zu beschreiben. Spencer schreibt 1857: "Abundant proof has been given that the law of organic development formulated by von Baer, is the law of all development. The advance from the simple to the complex, through a process of successive differentiations […]." (Spencer 1891, 35)

Für den Begriff des Organismus ist es nicht nur zentral, dass dessen Teile ausdifferenziert, sondern auch *funktional* ausdifferenziert, also in den Funktionen voneinander abhängig sind. Adam Smith hatte 1776 in seinem *Wealth of Nations* die Arbeitsteilung in der Manufaktur beschrieben. Durch sie erfährt die Produktion eine Effizienzsteigerung. Der einzelne Arbeiter ist zugleich von der Arbeit anderer abhängig, weil er nicht mehr das ganze Produkt selbst herstellt. Daher schafft Arbeitsteilung zugleich Integration. Der Biologe Henri Milne-Edwards hatte das Konzept der Arbeitsteilung von der Nationalökonomie auf die Biologie übertragen, um die Aufgaben der unterschiedlichen Organe eines Organismus zu beschreiben. Spencer wiederum bezieht sich auf Milne-Edwards zur Beschreibung der Arbeitsteilung in der Gesellschaft (Elwick 2015, 97f.). Und auch Emile Durkheim bezieht sich auf Milne-Edwards und auf Baer:

> Die jüngsten Spekulationen der biologischen Philosophie haben uns in der Arbeitsteilung endlich eine Tatsache von einer Allgemeinheit sehen lassen, die die Ökonomen, die doch von ihr zum erstenmal gesprochen haben, nicht ahnen konnten. Seit den Arbeiten von Wolff, von Baer, Milne-Edwards wissen wir in der Tat, daß sich das Gesetz der Arbeitsteilung auf Organismen und Gesellschaften in gleicher Weise bezieht […]. (Durkheim 2016, 85)

Auch andere französische Biologen trugen zur Aufklärung organischer Strukturen und Prozesse bei. Xavier Bichat klassifizierte 1801 systematisch Gewebetypen nach funktionalen Gesichtspunkten und erarbeitete den Zusammenhang zur Funktionsweise der aus diesen Gewebetypen bestehenden Organe (Jahn 2000, 350). Das Konzept sozialer Gewebetypen wird – wie wir später sehen – bei Albert Schäffle wichtig werden. Einflussreich war auch Henri de Blainville, ab 1832 Professor für vergleichende Anatomie in Paris, welcher den selbstständigen Auf- und Abbau eigener Strukturen durch den Organismus beschrieb. Zwischen 1829 und 1832 besuchte der junge Comte die Kurse von Blainville zu allgemeiner und vergleichender Physiologie (Canguilhem 1981, 210). Von Blainville übernahm Comte

die Unterscheidung von Statik und Dynamik zur Beschreibung der Gesellschaft. Auch Spencer bezieht sich auf Blainville (SPENCER 1894, 60).

Comte ist zudem durch den Arzt Francois Broussais beeinflusst, welcher das Prinzip wissenschaftlich ausbaute, dass eine Krankheit nicht von außen den Körper befalle, sondern auf die Störung der Funktionsweise des Organismus zurückzuführen sei (LEPENIES 1981a). So versucht Comte in Analogie zum biologischen Organismus soziale Pathologien zu beschreiben. „Diese beliebigen Störungen stellen für den sozialen Organismus (*l'organisme sociale*) das genaue Analogon zu den eigentlichen Krankheiten des individuellen Organismus dar […]." (COMTE 1839, 431) In seiner Arbeit über das Normale und Pathologische rekonstruiert Canguilhem Comtes Bezug zu Broussais und zitiert Comte mit den Worten: „Ich wage zu behaupten, daß das Broussais'sche Prinzip auch auf diese Probleme übertragen werden muß; ich selber habe es häufig zur Konsolidierung und Präzisierung soziologischer Gesetze herangezogen." (CANGUILHEM 1977, 27)

Ein wichtiger Meilenstein für die Biologie war die Entdeckung und funktionale Bestimmung der pflanzlichen (Matthias Schleiden) und tierischen Zelle (Theodor Schwann) (JAHN 2000, 342–348). Nicht nur wurde durch diese Entdeckung der Aufbau von Gewebe klarer, sondern auch die Beschreibung von Krankheiten präziser. 1858 entwickelte Rudolf Virchow diese Erkenntnisse zu einer Zellularpathologie weiter. Auch bei Virchow entsteht Krankheit, wenn die Regulationsfähigkeit des Organismus gestört ist: „Die Krankheit beginnt in dem Augenblicke, wo die regulatorische Einrichtung des Körpers nicht ausreicht, die Störungen zu beseitigen." (zit. n. SANDER 2012, 109) Bemerkenswert ist, dass der Mediziner Virchow eine politische Metapher benutzte, indem er den Organismus als Zellenstaat beschrieb. Virchow war aber nicht nur Mediziner, sondern auch Politiker, Abgeordneter im Reichstag und wichtiger Vertreter des Liberalismus. Wenn Virchow von Staat spricht, versteht er darunter einen idealen liberalen Staat, bei dem die Freiheitsrechte der Individuen geschützt werden. Auch im biologischen Organismus, wie Virchow ihn beschreibt, besitzen die Zellen eine gewisse Individualität und Eigenständigkeit (ebd., 117).

In diesem Aspekt besteht eine Parallele zur Organismuskonzeption von Herbert Spencer: Spencer rezipiert die Zellentheorie von Schwann und Schleiden und hebt die Autonomie der einzelnen Zelle hervor. Die Zelle sei frei, ihre eigenen Interessen zu verfolgen. Spencer stellt sich dabei in jene Tradition, die Physiologie als „animal oeconomy" betrachtet, in der die Konkurrenz der Organe um knappe Ressourcen, wie Blut oder Nährstoffe, betont wird (ELWICK 2015). Allgemein begründet Spencer mithilfe seiner Organismus-Analogie einen Liberalismus und eine Staatskritik. Mit Bezug auf Ernst von Baer meint er, dass Organismen, biologische wie so-

ziale, sich im Laufe ihrer Entwicklung immer weiter ausdifferenzieren und heterogener werden (Spencer 1891). Ein interventionistischer Staat würde diesen natürlichen Prozess nur stören.

Mit Blick auf die ganzheitlichen Organismus-Konzeptionen, die von Hans Driesch entwickelt werden und in der Zwischenkriegszeit verbreitet sind, zeigt sich, dass in den 1870er Jahren der Organismus – wiederum sowohl der biologische wie auch der soziale – sehr individualistisch aufgefasst werden kann. Wie wir später sehen werden, folgt in der Zwischenkriegszeit aus einer ganzheitlichen Konzeption des biologischen Organismus eine ganzheitliche, anti-individualistische, teilweise faschistische Konzeption von Gesellschaft. Dies verweist auf die Ambivalenz des Organismusbegriffs.

### *c. Evolution*

Ein drittes Problemfeld stellt das der stammesgeschichtlichen Entwicklung, also der Evolution, dar. Jean-Baptiste de Lamarck veröffentlichte im Jahr 1809, im Geburtsjahr Darwins und 50 Jahre vor Veröffentlichung von dessen *Origin of Species*, seine *Philosophie Zoologique*, in der er erstmals eine Theorie der Entwicklung der Arten durch das Prinzip der Anpassung zu begründen versuchte (Junker / Hossfeld 2009, 50–57). Dass Lamarck die Vererbung erworbener Eigenschaften annahm, war damals kein Alleinstellungsmerkmal. Auch Darwin selbst erwog diese Möglichkeit. Erst in den 1890er Jahren wurden Darwinismus und Lamarckismus als strenge Alternativen zueinander gehandelt (ebd., 56).

Die Theorie von Lamarck erfuhr in Frankreich besonders durch Georges Cuvier und in England durch Charles Lyell eine breite Kritik. Nur in den deutschsprachigen Ländern wurde der Entwicklungsgedanke in der romantischen Naturphilosophie vertreten. Charles Darwin begleitete in den Jahren 1831–1836 das Forschungsschiff Beagle. Auf dieser Reise hatte er Gelegenheit zu vielfältigen geologischen und zoologischen Beobachtungen und sammelte viele Tiere und Pflanzen, die er zur Auswertung nach England schickte. Kurz nach der Rückkehr nach England keimte bei ihm die Idee der Veränderbarkeit der Arten (ebd., 78). Darwin ging in seinen Ansichten über die Theorie von Lamarck hinaus, als er 1838 Thomas Robert Malthus' *Essay on the Principle of Population* las. Durch diese Lektüre kam er auf das Selektionsprinzip. Die Evolution der Arten ließe sich mit dem einfachen Mechanismus von Variation und Selektion erklären. Tiere können mehr Nachkommen schaffen, als es Ressourcen zum Überleben gibt. Eine weitere Tatsache stellt die Vielfalt der Arten und Organismen dar. Manche sind besser, manche sind schlechter an ihre (sich wandelnde) Umwelt angepasst. Durch die Umwelt ist also der Selektions-

faktor gegeben. Dadurch lässt sich ohne Annahme einer Zweckursache die Anpassung der Arten erklären.

Darwin veröffentlichte 1859 sein Werk *On the Origin of Species* und diskutierte seine Prinzipien anhand der Taubenzucht. Hier werden Tauben nach dem Geschmack des Züchters selektiert. Darwins Hypothese ist, dass es in der Natur eine natürliche Selektion (*natural selection*) gibt. Auch verwendet er die Idee des *struggle for life*, um die Konkurrenz der Pflanzen und Tiere um die knappen Ressourcen zum Ausdruck zu bringen.

Herbert Spencer hatte ebenfalls Einfluss auf Darwins Evolutionstheorie. Spencer hatte 1850 *Social Statics* und 1857 *Progress, Its Law and Cause* veröffentlicht und war damals noch Anhänger von Lamarck. Darwins Theorie von 1859 nutzte Spencer zu einer Weiterentwicklung seiner eigenen Ideen der Evolution (OFFER 2010, 72). 1864 reformulierte Spencer in seinen *Principles of Biology* Darwins Ideen mithilfe des Konzepts des *survival of the fittest* (SPENCER 1894, 444). Darwin gefiel diese Wortwahl, denn wie er in der 5. Auflage der *Origin of Species* von 1869 schrieb, würde das Konzept der natürlichen Selektion den Prozess der Natur zu sehr personifizieren.

Umstritten dabei war, was genau mit *the fittest* gemeint ist. Thomas Huxley, der Darwins Theorie in England gegen Vertreter der Kirche wortgewandt verteidigte, wies 1893 auf einen Trugschluss hin:

> Dieser Trugschluß ist vermutlich auf den unseligen Doppelsinn des Ausdrucks ‚Überleben der Tauglichsten' zurückzuführen. Der ‚Tauglichste' erinnert an den ‚Besten'; und den Begriff des ‚Besten' umweht ein gewisser Hauch von Sittlichkeit. In der kosmischen Natur hängt es jedoch völlig von den äußeren Bedingungen ab, was in jedem Falle das Tauglichste ist. (HUXLEY 1993, 68)

Zur Klärung der Begrifflichkeiten unterstützt Spencer Huxleys Warnung. Er stimmt Huxley zu: „Wir stimmen darin überein, die brutale Form des Kampfes ums Dasein zu brandmarken. Wir stimmen darin überein, daß der ethische Prozeß ein Teil des Prozesses der Evolution ist." (SPENCER 1993, 82)

In *The Descent of Man* von 1871 entwickelte Darwin erste Ideen einer evolutionären Ethik und argumentierte, dass moralische Gefühle beim Menschen natürlich entstanden seien. Christliche Moral und Evolutionstheorie würden sich nicht widersprechen (BAYERTZ 1993a). Spencer versuchte, dieses durch Darwin angestoßene Projekt der evolutionären Erklärung menschlicher Moral in seinen *Principles of Ethics* von 1879 weiterzuentwickeln.

Von diesem Projekt wichen die deutschen Sozialdarwinisten jedoch teilweise ab. In den 1860er und 1870er Jahren wurde Darwin von deutschen Sozialdemokraten rezipiert, die sich davon eine naturgeschichtliche Legitimation ihres Fortschrittsverständnisses versprachen (BAYERTZ 2009).

Rudolf Virchow, der dem Darwinismus skeptisch und der Sozialdemokratie als Liberaler kritisch gegenüberstand, hielt 1877 eine Rede, in der er vor der Verbindung von Darwinismus und Sozialdemokratie warnte. Auf diese Rede reagierte wiederum Ernst Haeckel, der die Unvereinbarkeit des Darwinismus mit der sozialdemokratischen Gleichmacherei behauptete. Die Sozialdemokraten würden Darwin missinterpretieren, da es bei ihm nicht um eine Fortschrittserzählung der Natur gehe. Die Sozialdemokraten würden den Evolutionsmechanismus von Variation und Selektion unterschätzen. Darwinismus heiße eigentlich Kampf ums Dasein und Durchsetzung des Stärkeren. Der Darwinismus würde viel eher zur Aristokratie passen (ebd.).

Diese durch Haeckel angestoßene Deutung des *survival of the fittest* als Kampf ums Dasein hat die deutsche Darwin-Rezeption und den Sozialdarwinismus stark geprägt. Ein zentraler Vertreter dieser Richtung war Alexander Tille, der auch die Schriften Nietzsches ins Englische übersetzte und 1895 das Buch *Von Darwin zu Nietzsche* veröffentlichte. Hier überhöhte er den Kampf ums Dasein und das Überleben des Stärkeren als Prinzip, das die ganze Natur bestimme. Er behauptete, dass es sich dabei um gesichertes Wissen der Naturwissenschaften handle, und sah darin eine naturwissenschaftliche Kritik an der christlichen Moral. „Wenn sich die ethischen Anschauungen der Gegenwart nicht mit dem gesicherten Wissen auf wissenschaftlichem Gebiete vereinen lassen, dann müssen diese geändert werden, aber nicht jenes." (Tille 1993, 55) Während die englischen Darwinisten die Vereinbarkeit der Naturwissenschaften mit der christlichen Moral betonten, sahen einige deutsche Sozialdarwinisten zwischen beiden einen Widerspruch. Daraus folgte die Ansicht, dass eine Gesellschaft, die nach christlichen Moralvorstellungen aufgebaut ist, geändert werden müsse und sich die Gesellschaftsordnung nach naturwissenschaftlichen Prinzipien richten solle.

Otto Ammon entwickelte diesen Gedanken 1895 in *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen* systematisch weiter. Ammon bezieht sich auf die Idee der Eugenik, die 1869 von Francis Galton in *Hereditary Genius* entworfen wurde. Auch Ammon geht von der starken Vererbbarkeit der Intelligenz und der Begabungen der Menschen aus. Ohne moralische Bedenken unterteilte Ammon die Menschen in der Gesellschaft in Brauchbare und Unbrauchbare (Ammon 1900, 61). Die Gesellschaft sei so eingerichtet, dass durch den Auslesemechanismus die Begabtesten in die hohen Ämter emporsteigen würden.

Die Eugenik und die Rassenhygiene, wie sie im deutschsprachigen Raum hieß, verfolgten das Ziel, diesen Auslesemechanismus zu verbessern, um die „Erbgesundheit" des Gesellschaftskörpers zu verbessern (Weingart u. a. 1996). Alfred Ploetz, einer der einflussreichsten Rassen-

hygieniker, war auch Gründungsmitglied der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (DGS) (KAUBE 2020, 220–224). Wie wir später sehen werden, entwickelte Albert Schäffle wiederum eine ganz andere Deutung der sozialen Evolution, die zur christlichen Moral nicht im Widerspruch steht und eher einer zivilisatorischen und friedlichen Höherentwicklung folgt.

*d. Thermodynamik*

Ein viertes Problemfeld, mit dem es die wissenschaftliche Beschreibung des Organismus zu tun hat, ist jenes der Thermodynamik. Für Hermann von Helmholtz stellte der 1847 von ihm entdeckte Energieerhaltungssatz ein Argument gegen den Vitalismus dar: Entweder sei die Lebenskraft als eine weitere physikalische Kraft zu betrachten, dann könne der Organismus durch die Rückführung auf die physikalischen Grundkräfte vollständig erklärt werden, oder die Lebenskraft stelle etwas dem Organismus Eigenes dar, dann müsse dessen Quelle geklärt werden. Andernfalls würde die physikalische Geschlossenheit der Welt verletzt werden (NESWALD 2006, 308).

Während der Energieerhaltungssatz (1. Hauptsatz der Thermodynamik) ein Argument gegen den Vitalismus darstellte, erfuhr der Vitalismus durch den 2. Hauptsatz der Thermodynamik eine vermeintliche Bestätigung. 1865 beschrieb Rudolf Clausius erstmals den Vorgang, dass Energieumwandlung in eine bestimmte Richtung verläuft, als Entropie. 1877 gelang es Ludwig Boltzmann, Entropie mithilfe der Atomtheorie und der statistischen Mechanik zu quantifizieren.

Das Gesetz der Entropie beschreibt, dass alle Prozesse in der Natur sich letztlich einem thermodynamischen Gleichgewicht annähern und alle Teilchen gleichverteilt sind. Organismen scheinen dieser entropischen Tendenz entgegenzuwirken (ebd., 318–341). Lebende Organismen schaffen es, gegen die Umwelt ein internes Gleichgewicht aufrechtzuerhalten. Sie zerfallen nicht, sondern stattdessen wachsen sie, vermehren sich, entwickeln sich evolutionär weiter. Wenn alles in der Welt der maximalen Entropie zustrebt – welche Kraft ermöglicht es lebenden Organismen, dieses physikalische Gesetz scheinbar zu umgehen? Existiert doch eine Lebenskraft?

Einen Lösungsansatz für dieses Problem entwickelte 1944 der Physiker Erwin Schrödinger mit dem Konzept der Negentropie, der negativen Entropie (SCHRÖDINGER 1944). Wenn maximale Entropie maximale Unordnung bedeuten soll, dann besitzen geordnete, organisierte Strukturen negative Entropie. Leben ist durch Stoffwechselaktivität definiert, lebendige Organismen nehmen durch Nahrung geordnete Strukturen und auch Energie in sich auf. Durch die Aufnahme von Ordnung wird die Tendenz zur Unordnung, solange der Organismus lebt, aufgehalten. Andererseits werden Unordnung und Stoffe mit wenig Energie wieder ausgeschieden.

Diesen Gedanken verallgemeinert der Biologe Ludwig von Bertalanffy zum Konzept des offenen Systems. Auf Schrödinger nimmt Bertalanffy häufiger Bezug (Bertalanffy 1969, 98 u. 144). Der zentrale Autor, an dem er sich abarbeitet, ist Hans Driesch. In seiner ersten Arbeit „Kritische Theorie der Formbildung" von 1928 hebt Bertalanffy hervor, dass Driesch auf die zentrale Rolle der Ganzheit bei der Erklärung von Organismen hingewiesen habe. Jedoch seien dessen Konzept der Entelechie und sein Neovitalismus als metaphysisch abzulehnen. In seinem Aufsatz „Der Organismus als physikalisches System betrachtet" von 1940 prägt er erstmals das Konzept des offenen Systems und auch jenes des dynamischen Gleichgewichts (Bertalanffy 1940, 523). Aufgrund der Offenheit, aufgrund des Durchflusses von Energie und Materie, ist es möglich, dass sich ein System im Zustand dieser dynamischen Stabilität erhält. Damit wird die Tatsache der Entropie entproblematisiert. Der Organismus ist nur als ein offenes System denkbar.

Mit den neuen Konzepten von Schrödinger und Bertalanffy verliert der Neovitalismus Mitte des 20. Jahrhunderts an Überzeugungskraft. Die Funktionsweise biologischer Organismen wird immer weiter aufgeklärt. Auch der Begriff des sozialen Organismus kommt in den Sozialwissenschaften aus der Mode, nicht zuletzt weil er durch die Nähe zu faschistischen Gesellschaftstheorien diskreditiert ist. Zugleich verbreitet sich in der Soziologie – im Windschatten der Popularität der Kybernetik – ab den 1950er Jahren der Systembegriff. Es gibt aber zwischen dem Organismus- und dem Systembegriff auch Parallelen, vor allem der Blick auf Wechselwirkung und ganzheitliche Zusammenhänge, weshalb man sagen kann, dass der Systembegriff den des sozialen Organismus in der Soziologie abgelöst hat (Ambros 1963; Levine 1995).

Bertalanffy selbst trägt zu dieser Entwicklung bei, weil er seinen Ansatz zu einer allgemeinen Systemtheorie weiterentwickelt, die auch auf gesellschaftliche Zusammenhänge Anwendung fand (Bertalanffy 1969). 1954 wurde auf Initiative von Bertalanffy die Society for General System Research gegründet, um den interdisziplinären Austausch von Systemforschern zu erleichtern (Müller 1996).

## 2. Organismus und System bei Albert Schäffle

Als einer der zentralen Vertreter der organizistischen Soziologie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts gilt Albert Schäffle, der die Gesellschaft sehr konsequent in Analogie zum biologischen Organismus beschrieben und zugleich über die Grenzen dieser Analogie reflektiert hat. Sein Werk *Bau und Leben des socialen Körpers* erschien in der 1. Auflage von 1875–1878

in vier Bänden. 1896 publizierte er das Werk in einer überarbeiteten und gekürzten Auflage, die mit einer interessanten Bemerkung eingeleitet wird:

> Zur Kürzung dieser zweiten Auflage hat auch die Zurückdrängung der biologischen Analogien beigetragen, durch deren Ausführung die 1. Auflage viel Anstoß erregt hat. Die Einschränkung in dieser Hinsicht habe ich mir gerne auferlegt, um den Beweis zu erbringen, daß selbst bei völligem Verzicht auf die fraglichen Analogien das Werk unversehrt stehen bleibt. (SCHÄFFLE 1896, IV)

Auch diese 2. Auflage besitzt jedoch aus unserer Perspektive eine reichhaltige organismische Metaphorik, weil die „Socialgewebelehre" und die Beschreibung der „Organe des Gesellschaftskörpers" zentrale Kapitel des Werks darstellen. Schäffle verfolgte nach eigenen Angaben das Vorhaben, letztlich auf organische Analogien völlig verzichten zu können. Um dies zu leisten, bedarf es einer alternativen Terminologie, um damit die sozialen Phänomene, die vordem mit organischen Begrifflichkeiten bezeichnet worden sind, in mindestens der gleichen Komplexität beschreiben zu können. Denn das war ja der Grund, weshalb die frühen Soziologen den Organismus als Vorbild zur Beschreibung der Gesellschaft gewählt hatten: Sie versuchten, gesellschaftliche Phänomene wie die soziale Arbeitsteilung, die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft, die Ganzheitlichkeit des Sozialen und vieles mehr erstmals in ihrer Vielschichtigkeit darzustellen, wozu ihrer Ansicht nach ältere Disziplinen, wie die Staats- und Kameralwissenschaften, nicht in der Lage waren. Die organischen Analogien stellen keine Kuriosität der Soziologie des 19. Jahrhunderts dar, sondern verweisen auf die Schwierigkeit einer neu zu begründenden wissenschaftlichen Disziplin, eine neue Terminologie für einen Untersuchungsgegenstand zu finden, der von anderen Wissenschaften bislang vernachlässigt worden ist.

Eine mechanistische Terminologie hatte sich zur Beschreibung der Gesellschaft als zu unterkomplex herausgestellt. Erst im 20. Jahrhundert haben sich im Zuge verschiedenster historischer Erfahrungen neue terminologische Ansätze entwickelt, die nach dem Zweiten Weltkrieg in den Sozialwissenschaften zu einem Standard werden konnten. Wie gezeigt, waren es der Systembegriff und weitere mit diesem zusammenhängende Konzepte – wie Selbstorganisation, funktionale Differenzierung, Rückkopplungsschleifen –, die eine hinreichende semantische Komplexität aufwiesen und damit den Organismusbegriff in den Sozialwissenschaften ablösen konnten.

Eine solche alternative Terminologie hatte sich 1896, als Schäffle die zitierten Zeilen schrieb, noch nicht herausgebildet. Daher verharrten seine Gesellschaftsanalysen zum Teil noch in einer organischen Analogie. Doch viel eher ist Schäffles Erkenntnis relevant, dass organische Analogien nicht der Ausschmückung der Beschreibung gesellschaftlicher Phänomene die-

nen. Sie sollen nur verwendet werden, um komplexe Zusammenhänge beschreiben zu können, die nicht anders in Worte zu fassen wären. Die organischen Analogien sollen im Bewusstsein ihrer Heuristik Verwendung finden.

Der Wissenschaftshistoriker Bernard Cohen hat eine hilfreiche Unterscheidung getroffen. In Anlehnung an die in der Biologie übliche Unterscheidung zwischen Analogie und Homologie in der Anatomie von Tieren bezeichnet Cohen unterschiedliche Weisen der Übertragung von Konzepten von einer Disziplin zur anderen (Cohen 1993): Als Analogie bezeichnet er Ähnlichkeiten von mehreren Phänomenen auf einer abstrakten Ebene. Um Homologien handelt es sich, wenn die Beschreibungsweisen noch zu nah am Vorbild verhaften oder nicht abstrakt genug sind. So benutzte Herbert Spencer die unpassende Homologie, Großbritannien sei wie ein Krustentier (ebd., 24).

Somit kann man die Intention Schäffles so deuten, dass er in seiner Gesellschaftstheorie versucht, Homologien zu vermeiden und stattdessen Analogien herauszuarbeiten, die einen Erkenntnisgewinn bringen und Funktionen, Strukturen und Prozesse des Untersuchungsgegenstandes sichtbarer machen. Aufgrund der funktionalen Verwandtschaft des Organismus- und Systembegriffs kann man Albert Schäffle als ersten soziologischen Systemtheoretiker bezeichnen (Prisching 2020).

### *Bau und Leben des socialen Körpers*

Albert Schäffle wurde 1831 in der Nähe von Stuttgart geboren und studierte im Tübinger Stift. Ab 1860 war er Professor für Volkswirtschaft in Tübingen. 1860 trat er als Ökonom mit dem Werk *Das gesellschaftliche System der menschlichen Wirtschaft* in die Öffentlichkeit. Ab 1868 war er Professor für Politikwissenschaften in Wien, und im Februar 1871 wurde er als Ackerbauminister ins Kabinett von Ministerpräsident Karl Sigmund von Hohenwart berufen, das bis 30. Oktober 1871 amtierte. Danach kehrte er nach Württemberg zurück und entwickelte sein soziologisches Werk. Ab 1881, als er in Kontakt zu Bismarck trat, hatte er beratenden Einfluss auf die Sozialgesetzgebung des deutschen Kaiserreichs. Schäffle verstarb 1903 (Schäffle 1905).

Sein soziologisches Hauptwerk *Bau und Leben des socialen Körpers* veröffentlichte Schäffle in den Jahren 1875–1878 in der 1. Auflage und 1896 in der 2. Auflage. In der grundsätzlichen Gliederung sind die beiden Auflagen gleich. Nur die organische Metaphorik wurde bei der Überarbeitung reduziert. In der Vorrede zur 1. Auflage schreibt Schäffle, dass Comte und Spencer wichtige Arbeit zur Begründung der Soziologie geleistet hätten, aber dass ihre Schriften ihm erst nach Fertigstellung seines Buches bekannt geworden seien (Schäffle 1896, VI). Spencers *Princi-*

*ples of Sociology* erschien 1874. An Spencer kritisiert Schäffle jedoch, dass sein universelles Evolutionsgesetz zu spekulativ sei (SCHÄFFLE 1905, 123). Schäffle folgt methodisch dem positivistischen Zeitgeist und versucht seine Soziologie streng wissenschaftlich zu begründen. Dabei orientiert er sich an Friedrich Albert Lange, Hermann Lotze und der Psychophysik.

Der allgemeine Teil von *Bau und Leben des socialen Körpers* ist in zwei Hauptabschnitte unterteilt: die allgemeine Formen- und Funktionenlehre und die allgemeine Entwicklungslehre. Der erste Hauptabschnitt besteht aus fünf Büchern, in denen die Elemente des Gesellschaftskörpers, die Individuen und die Familie, aber auch die natürliche Umwelt, daraufhin die funktionell verschiedenen „Gewebe" des Gesellschaftskörpers und die daraus aufgebauten Organe behandelt werden. Im zweiten Hauptabschnitt entwickelt Schäffle seine Theorie der sozialen Evolution.

Zu Beginn des Werkes macht Schäffle deutlich, dass die Gesellschaft nur eine von vielen Gemeinschaften darstelle. Gemeinschaft ist für Schäffle ein Allgemeinbegriff und bezeichnet ein System wechselwirkender Teile (SCHÄFFLE 1896, 9). Die biologischen Organismen seien Lebensgemeinschaften von Millionen Zellen. Auch gebe es Pflanzen- und Tiergemeinschaften. Letztlich sei die ganze Natur ein einziges zusammenhängendes System wechselwirkender Teile. Die Gesellschaft sei bloß ein Teil dieses Gesamtzusammenhanges.

Dadurch kommt Schäffle zu der – heute immer noch zentralen – Einsicht, dass die Gesellschaft nicht isoliert von ihrer Umwelt bestehen kann. „Alle Socialwissenschaft, nicht bloß die Nationalökonomie, muß daher auch die ‚Natur', d. h. den durch Boden und Klima bezeichneten Naturfond der nächsten Weltumgebung des socialen Körpers, als die äußere Umfassungssphäre des gesellschaftlichen Lebens in Betracht ziehen." (ebd., 26) Schäffle verweist auf die notwendige Naturgrundlage des sozialen Lebens, auf die Vielfalt der Ressourcen, aber auch auf Gefahren aus der Umwelt. Nur ignoriert Schäffle die Möglichkeit, dass auch die Gesellschaft die natürliche Umwelt schädigen kann. Dennoch hat er gewisse Aspekte einer Umweltsoziologie vorweggenommen: „Der sociale Körper ist naturgesetzlich auf die Erhaltung durch den Stoffwechsel angewiesen; denn physisch und psychophysisch ist er nur höhere Vereinigung, Gliederung und Zusammensetzung natürlicher Stoffe und Bewegungsformen." (ebd., 31)

Der soziale Körper ist ein Komplex von Personen und von äußeren Gütern (ebd., 18). Seine Zellen entsprechen den einzelnen Personen, die wiederum biologische Organismen sind, die aufgrund ihrer Physiologie einen Stoffwechsel mit ihrer jeweiligen Umwelt besitzen. Individuelle Menschen haben organische Bedürfnisse und brauchen für deren Befriedigung Güter. Sie schließen sich zu höheren, sozialen Organismen zusammen, um ihren individuellen Stoffwechsel effektiver zu organisieren.

Der soziale Stoffwechsel gewährleistet den individuellen Stoffwechsel. Sowohl der biologische Organismus als auch der soziale Organismus verfolgen das Ziel, ein physiologisches Gleichgewicht herzustellen. Daher besteht zwischen diesen beiden kein wesentlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied. „Es ist nur ein Gradunterschied. Die gesamte Komplikation der Gleichgewichtsbewegungen steigert sich im socialen Körper wegen des viel zusammengesetzteren Systems antagonistischer und zusammenstimmender Bewegungen, Formen, Stoffmassen und Stoffarten auf einen unendlich höheren Grad!“ (ebd., 12)

Doch zugleich verfällt Schäffle keinem platten Naturalismus. Er betont, dass sich der soziale Organismus nicht in einem reinen Stoffwechselzusammenhang erschöpfe. „Es treten schon elementar ganz neuartige Stoff- und Bewegungserscheinungen auf, denen der organische Stoffwechsel überhaupt nichts an die Seite zu stellen hat. Alle Güter, auch die Nahrungsmittel, werden Gegenstand geistig freier Erkenntnis und Würdigung, d. h. Werte.“ (ebd., 19) Die Individuen haben nicht nur organische Bedürfnisse, sondern bewerten die Güter und folgen dabei gesellschaftlichen Werten, Normen und symbolischen Zusammenhängen. „Das sociale Leben ist die geistige und universellste Integration, Differentiation und Gliederung aller anorganischen und organischen, aller physischen und psychischen Kräfte der irdischen Welt.“ (ebd., 15)

Die Individuen, die Elemente des sozialen Körpers, sind also nicht nur animalische Organismen, sondern besitzen vielfältige Vorstellungen, Gefühle und Strebungen (ebd., 43–56). Auch stehen die Individuen nicht isoliert für sich, sondern werden innerhalb der Familie geboren und erzogen. Die Familie stelle eine treffendere Analogie zur biologischen Zelle dar, da hier die Reproduktion (Zellteilung) stattfinde (ebd., 66).

Die einzelnen Zellen übernehmen verschiedene Aufgaben und Funktionen in der Gesellschaft (Arbeitsteilung). Hier spricht Schäffle von „funktionell differenzierten Grundverknüpfungen“ (ebd., 86). Wie Bichat die Gewebetypen des biologischen Körpers nach Funktionsaspekten geordnet hat, entwickelt auch Schäffle eine „Socialgewebelehre“. Schäffle spricht zum einen von Niederlassungen, also sozialen Gebilden, die im direkten Kontakt zum Raum stehen und sich daher in eine bestimmte Landschaft organisch einfügen. Das sind Straßen, Brücken, Eisenbahnschienen, Telegraphenleitungen. Diese Transport- und Kommunikationswege stellen die Infrastruktur, die Grundlage für den sozialen Stoffwechsel, dar (ebd., 112). Diese Infrastruktur und der gesamte Organismus wird durch Schutzgewebe, Militär und Polizei, gesichert. Daneben gibt es das ernährende Gefäßsystem, also die ökonomischen Verknüpfungen zwischen Haushalten und Fabriken (ebd., 114). In Analogie zum Nervengewebe beschreibt Schäffle die Ämter, Behörden, aber auch die Universitäten und Presseanstalten, die

neues Wissen herstellen und verbreiten bzw. dieses Wissen nutzen, verarbeiten und zuletzt auf dessen Grundlage Entscheidungen treffen (ebd., 124).

Wie im biologischen Organismus sind die Organe aus diesen spezialisierten Gewebetypen aufgebaut. „Die fünf Grundanstalten sind noch keine Organe (relativ selbstständig wirkende Institutionen), sondern nur gleichartige Bestandteile der verschiedenartigen Organe; sie wirken in allen Organen gleichmäßig, aber in jedem unter verschiedenen Kombinationen und Bedingungen." (ebd., 105) Die Organe des sozialen Körpers sind Körperschaften, die aufgrund ihrer spezifischen Kombination von sozialen Gewebetypen spezifische Funktionen erfüllen können. „Dieselben Grundgewebe, aus Personal- und Gütersubstanz gebildet, kommen in allen Socialorganen vor. Doch sind in dem einen Organ mehr Arten als in dem andern, oder die gleichartigen Gewebe von verschiedenartiger Verknüpfung, Form, Lagerung und Menge. Durch letztere Umstände entsteht die bauliche und funktionelle Verschiedenheit der verschiedenen Socialorgane." (ebd., 157) So unterscheidet Schäffle verschiedene Institutionen, wie öffentliche Anstalten, Genossenschaften, Vereine, Aktiengesellschaften (ebd., 142–175).

Schäffle orientiert sich in seiner Soziologie nicht nur am strukturellen Aufbau, am funktionellen Zusammenhang und an der Dynamik des Stoffwechsels des biologischen Organismus, sondern auch an der Evolution von Organismen. Bei seiner Theorie der sozialen Evolution grenzt er sich ausdrücklich von den Sozialdarwinisten ab. Er spricht von einer schlimmen Verirrung vieler Zeitgenossen, die auf gesellschaftliche Kämpfe die Theorie des Kampfes ums Dasein übertrügen und damit die Sozialwissenschaften „bestialisieren" (SCHÄFFLE 1905, 131). Die Sozialdarwinisten hielten es für ein Problem, dass die im Daseinskampf „ausgemusterten" Individuen durch Armenfürsorge künstlich am Leben gehalten würden. Dies sei, so betont Schäffle, ethisch eine Rohheit und sozialwissenschaftlich eine Unwahrheit (ebd., 148). Schäffle hält dem entgegen, dass alles, was die Masse des Volkes sicher gegen Not zufrieden mache und den Klassenfrieden herstelle, unendlich wertvoll sei (ebd., 149). Aus diesen Erwägungen heraus stellt er Anfang der 1880er Kontakt zu Bismarck her und setzt sich für die Einführung der Sozialversicherung ein.

Man könne am amoralischen Sozialdarwinismus kritisieren, dass er Darwins Theorie des Überlebens der am besten Angepassten missdeute und diese Missdeutung als naturwissenschaftliche Wahrheit verkaufe. Aber auch wenn diese Beschreibung der Natur zuträfe, könnte man sie nicht so einfach auf soziale Zusammenhänge übertragen, betont Schäffle: „Meine Theorie habe ich nicht nach der biologischen Entwicklungslehre gemodelt, sondern gerade den kardinalen Unterschied und die völlige Eigenartigkeit

der sozialen Entwicklungsvorgänge bei den Meistern des naturwissenschaftlichen Selektionismus gegensätzlich erkennen gelernt.“ (ebd., 123)

In *Bau und Leben des socialen Körpers* fragt Schäffle, was eigentlich die am besten Angepassten seien. Kooperation und soziale Zusammenschlüsse helfen im Kampf gegen Raubtiere oder bei der Jagd. Damit liefert Schäffle einen evolutionären Erklärungsansatz für die Entstehung sozialer Gruppen. Die soziale Evolution schreitet fort, weil sich diese Horde, diese Urfamilie letztlich zu einer menschlichen Völkerschaft hinentwickelt (Schäffle 1896, 268). Interessanterweise wirkt nach Schäffle diese soziale Entwicklung auf den biologischen Organismus zurück, da die Anforderungen der Gemeinschaftlichkeit die Mehrung der Hirnmasse anrege (ebd., 302).

Im Zuge der sozialen Evolution entwickeln sich menschliche Gemeinschaften hin zu einer Form höchster Zivilisation. Sympathie und Nachahmung stärken die sozialen Gruppen und es verbreiten sich in der Menschheitsgeschichte soziale Innovationen wie Moral und Recht, welche eine zivilisierte und gewaltlose Streitführung ermöglichen (ebd., 306). Streit und Kampf werden dabei nicht abgeschafft, sondern zivilisiert. Menschliche Energien können somit in Form von Wettstreit und Konkurrenz eingehegt werden, was letztlich wiederum der Gemeinschaft nützt (ebd., 303). Schäffle entwickelt somit ein Gegenprogramm zum brutalen Sozialdarwinismus. Jedoch ist auch Schäffle nicht vor Verirrungen gefeit. Die Gefahren der Biologisierung der Gesellschaft treten bei ihm offen zu Tage, wenn in der Beschreibung angeblicher Krankheiten des sozialen Organismus ein deutlicher Antisemitismus zum Ausdruck kommt. „Der wuchernde Theil des Judentums ist Parasit, und zwar ein höchst gefährlicher.“ (ebd., 402)

## 3. Othmar Spann und das Ende der Organismus-Metapher

Othmar Spann war in der Zwischenkriegszeit einer der einflussreichsten Soziologen im deutschsprachigen Raum, besonders in Österreich (Acham 2021). Durch seine zahlreichen Schüler hatte das Denken Spanns einen großen Einfluss auf die damalige Sozialwissenschaft (Schlembach / Reichle 2024). Spann war in dieser Zeit ein Hauptvertreter einer organismischen und ganzheitlichen Gesellschaftsauffassung. Darüber hinaus vertrat er auch ein politisches Programm. Seine, wie er sie nannte, universalistischen Grundüberlegungen boten ihm die Prämissen, von denen aus er die liberale, individualistische Gesellschaft und den demokratischen Rechtsstaat kritisierte. Stattdessen argumentierte er für einen autoritären Ständestaat, der letztlich zum Vorbild für den Austrofaschismus wurde.

Othmar Spann begann als Soziologe noch im positivistisch-wissenschaftlichen Zeitgeist. Er promovierte 1903 in Staatwissenschaften und arbeitete in der empirischen Sozialforschung. 1904 veröffentlichte er in der *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* einen Nachruf auf Albert Schäffle (SPANN 1904). Er verwehrt sich darin gegen die Zurechnung Schäffles zur sogenannten biologischen Schule der Soziologie, da Schäffle keine Homologien, sondern bloße Analogien zur Beschreibung funktionaler Ähnlichkeiten zwischen biologischem und sozialem Organismus genutzt habe (ebd., 220f.) Ihm zufolge beschrieb Schäffle die Gesellschaft als System von Wechselbeziehungen und verfolgte den Zweck, das Ganze der Gesellschaft herauszuarbeiten.

Neben diesem Nachruf setzte sich Spann auch in einer Artikelserie intensiv mit dem Werk Schäffles auseinander. Die Soziologie habe die Aufgabe – und nur sie die Befähigung dazu –, die Ganzheit des Gesellschaftlichen zur erforschen.

> Die Erkenntnis des Ganzen kann niemals durch Einzelerkenntnis eines Teiles geleistet werden. So kann die Nationalökonomie zwar den Begriff der Wirtschaft, aber nicht den der Gesellschaft feststellen. Nicht einmal den Begriff der gesellschaftlichen Wirtschaft vermag sie als solche, d. h. rein aus sich selbst heraus zu bestimmen. (SPANN 1903, 580)

Aber bei Schäffle ging es nicht bloß darum, ganzheitliche Netzwerke oder die Form sozialer Beziehungen, wie es Georg Simmel versuchte, zu beschreiben. Es ging der organischen Schule der Soziologie darum, die verschiedenen Funktionen der Teile des Gesamtzusammenhangs genauer zu bestimmen. Im Unterschied zu Simmels formalem besitzt Schäffle einen materialen Gesellschaftsbegriff (SPANN 1905).

Spanns soziologisches Werk kann man als Weiterentwicklung von Schäffle interpretieren. Im Unterschied zu diesem versucht Spann noch stärker, das Überindividuelle zu betonen. Wie wir gesehen haben, hatte sich der Zeitgeist seit den 1870ern, als Schäffle die 1. Auflage von *Bau und Leben des socialen Körpers* veröffentlichte, verändert. In den 1870ern waren, z. B. bei Spencer und Virchow, individualistische Konzeptionen des biologischen Organismus verbreitet. Die Biologie machte zur damaligen Zeit immer neue Entdeckungen, etwa durch Claude Bernard oder Wilhelm Roux, die die Funktionsweise der Organe und den Mechanismus der Physiologie weiter aufklärten. Um 1900 erregte Hans Driesch mit seinen Experimenten Aufsehen und schaffte es, einen Neovitalismus stark zu machen. In dieser Zeit wurde auch die Lebensphilosophie populär. Henri Bergson, Wilhelm Dilthey und auch Georg Simmel entwickelten philosophische Argumente zur Kritik einer mechanischen Naturauffassung und zur Erweiterung einer positivistischen Wissenschaftsauffassung. Auch in Gestalt des Jugendstils, der Reformpädagogik und Jugendbewegung ver-

breitete sich kulturell ein neuer Zeitgeist und eine Sehnsucht nach dem Ganzheitlichen (Harrington 2002).

Kurz nach dem Ersten Weltkrieg, 1921, veröffentlichte Othmar Spann sein Hauptwerk *Der wahre Staat*. Nach Spann gibt es bloß zwei Möglichkeiten, Gesellschaft aufzufassen:

> [D]ie Gesellschaft ist eine bloße Zusammensetzung aus Einzelnen (Individuen), die für sich als selbstständige, eigene (autarke) gedacht werden; oder: sie ist eine Ganzheit, deren Teile nicht eigentlich selbstständig, sondern gewissermaßen nur Organe dieser Ganzheit sind. (Spann 1921, 11)

Spann plädiert im Weiteren für die zweite Möglichkeit und unternimmt eine grundsätzliche Kritik an einer individualistischen Soziologie, welche seiner Ansicht nach verbunden ist mit dem politischen Individualismus und dem Auseinanderbrechen des sozialen und sittlichen Gefüges der Gesellschaft.

Unabhängig von den politischen Konsequenzen, die er daraus zieht, entwickelt Spann gute sozialtheoretische Argumente. Es ist nicht so, dass rein nutzenorientierte Individuen sich nur aus rationalem Kalkül heraus zu einer sozialen Gruppe zusammenschließen. Vielmehr werden die Menschen in eine Familie, in enge soziale Zusammenhänge hineingeboren. Die Sorge der Mutter um ihr Kind kann nicht quantifiziert werden, sondern ist durch organische Zweiheit geprägt (ebd., 35). Spann versucht zu zeigen, dass eine ökonomistische, individualistische und mechanische Theorie des Sozialen nicht der Realität entspricht: Nach Spann ist die Gemeinschaft also das Ursprüngliche. Aber das Individuum würde dadurch nicht bedeutungslos (ebd., 29). Das Ganze ist nicht abstrakt, sondern ist auf seinen logischen Gegenpart, die Teile, angewiesen. Das Ganze besteht aus Teilen und ist daher organisch gegliedert.

> Die Einzigartigkeit folgt aber auch aus dem Wesen der Gemeinschaft, die ja als ein geistiger Organismus in sich Glieder, Teilorgane, das heißt aber: Besonderheiten, Geschiedenheiten, (Differenzierungen) braucht, um ein Ganzes aus Teilen zu werden. Nicht Gleichartiges (Homogenes), sondern nur abgestimmt Ungleiches (Heterogenes) baut einen Organismus auf. (ebd., 45)

Die Gesellschaft beschreibt also auch Spann als (geistigen) Organismus, als ein aus Teilen bestehendes Ganzes. Seinen Begriff von Organismus präzisiert er folgendermaßen: „Der Begriff des ‚Organismus' darf aber in diesem Falle nicht wieder als bloßer Inbegriff chemisch-physikalischer Vorgänge, nicht als ‚Maschine' gefaßt werden; er muß als ein Übermechanisches – z. B. vitalistisch – gefaßt werden. Erst in diesem Falle ist ‚organisch' gleich ‚universalistisch' und ‚ganzheitlich'." (Spann 1928, 9) Hier bezieht sich Spann ausdrücklich auf den Vitalismus und grenzt sich von reduktionistischen und individualistischen Organismuskonzeptionen

ab, die in den 1870ern verbreitet waren und, wie wir sahen, bei Spencer und Schäffle ausgearbeitet wurden.

Spann zieht aus seiner Konzeption, dass organische Ganzheit aus ungleichen Teilen bestehe, eine weitere Kritik am Individualismus, da dieser alle Menschen gleich betrachte und in eine (letztlich globale) Gleichmacherei umschlage. Durch den globalen Individualismus würden alle kulturellen Unterschiede und auch die ständischen Gliederungen innerhalb der Gesellschaften eingeebnet. Gegen diesen angeblichen Zerfall der gesellschaftlichen Ordnung und die Atomisierung des menschlichen Miteinanders wendet sich Spann mit der politischen Forderung, dass die Berufsstände in der Gesellschaft wieder gestärkt werden sollten. „Gleichheit führt zur grundsätzlichen Vernichtung aller organischen Gliederung von Staat und Gemeinschaft, führt zu ihrer grundsätzlichen Atomisierung in ihrem baulichen Gefüge." (SPANN 1921, 62)

Mit dieser Kritik am Individualismus ist bei Spann eine Kapitalismuskritik verbunden. Diese Kapitalismuskritik ist antimarxistisch, denn während Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* schrieben, dass die kapitalistische Dynamik alles Ständische und Stehende unrettbar aufgelöst habe, will Spann gerade diese ständische Ordnung bewahren und weiter ausbauen. Er plädiert für eine „Verständischung" der Wirtschaft und für eine „organische Gegnerschaft gegen den Kapitalismus" (ebd., 124). Die Zunftordnung solle wiederhergestellt werden, Genossenschaften gefördert und die Rechte der Handwerks- und Industriekammern gestärkt werden.

> Die Eingliederung des Einzelnen in seinen Stand bedeutet Aufgehobenheit statt Wettbewerb. […] In der ständischen Gesellschaft soll und darf zwar der Wettbewerb nicht ganz fehlen, aber er wird in den Hintergrund treten und vor allem: Nur jene Individuen werden ihn wirklich zu spüren bekommen, die sich freiwillig in seinen bewegteren und schärferen Bereich begeben. Es wird also die Schärfe des Wettbewerbs jenen Geistern nicht fehlen, die gerade dadurch zu größerer und neuerer Kraftentfaltung, sei es in der Wirtschaft, sei es in den damit eng zusammenhängenden Lebensbereichen, angespornt werden können. Wer ihn scheut, läßt sich vom Ganzen tragen und umschließen. Daraus folgt ein anderer Geist der ständischen Gesellschaft gegenüber der heutigen. (ebd., 232)

Wenn Individualismus und Parlamentarismus den Verfall der Ordnung, Streit im Parlament und Interessenkonflikte bedeuten, solle dagegen die gesellschaftliche Ordnung wiederhergestellt werden, und ein starker Staat solle diese ständische Ordnung mit Autorität zusammenhalten. Aber für Spann hat der autoritäre Staat seine Grenzen, denn die Autonomie der Stände solle gewahrt bleiben (ebd., 206f.). „Der ständisch gegliederte Staat besteht wie der Organismus wieder aus Organismen. ‚Ständischer' Aufbau eines Staates bedeutet Durchgliederung des Ganzen, bedeutet Bestehen aus lauter kleinen Standeskörperschaften, d. h. aus lauter kleineren Organismen, gleichwie der lebendige Leib durch und durch organisch ist,

überall immer aus Zellen besteht, also auch im Kleinsten organisiert ist.“ (ebd., 231)

Othmar Spann und viele seiner Schüler, wie Walter Heinrich, waren seit 1928 in den österreichischen Heimwehrverbänden aktiv und entwickelten mit dem „Korneuburger Eid“ eine programmatische Basis für den austrofaschistischen Ständestaat. Zu dem Regime von Dollfuß ging Spann jedoch auf Distanz und versuchte, mit dem Nationalsozialismus zu kooperieren. Für das NS-Regime stellte das ständestaatliche Denken allerdings ein Problem dar, da dabei den Ständen zu viel Autonomie zugedacht wurde, was mit dem Vorhaben der Gleichschaltung unvereinbar war. Nach dem „Anschluss“ Österreichs 1938 wurde Spann zeitweise inhaftiert und zwangsweise pensioniert (Müller 2014).

Durch die ideologische Nähe einer Gesellschaftstheorie, die durch einen ganzheitlichen Organismusgedanken geprägt ist, zum Faschismus und Nationalsozialismus geriet die Organismus-Metaphorik in den Sozialwissenschaften der Nachkriegszeit in Misskredit. Ein Ausdruck dafür ist die im englischsprachigen Raum populäre Geschichte der Soziologie von Werner Stark von 1962. Besonders der Antiindividualismus und Antiliberalismus des Organizismus wurde kritisiert. Auch Albert Schäffle fällt unter diese Kritik, obwohl – wie gezeigt – zwischen Schäffle und Spann doch erhebliche Unterschiede bestehen (Stark 1962, 60–75).

## 4. Fazit

Die Soziologie gründete sich Mitte des 19. Jahrhunderts in Verbindung mit dem Begriff des sozialen Organismus als eigenständige wissenschaftliche Disziplin. Der Organismusbegriff war nicht eine zufällige Ausschmückung oder eine Extravaganz der frühen Soziologen, sondern man verfolgte damit ganz bestimmte Ziele.

Man hatte die Soziologie als neue wissenschaftliche Disziplin zu legitimieren versucht, weil sie sich mit einem Forschungsgegenstand befasste, der von anderen Wissenschaften zu wenig beachtet oder gar ignoriert worden war. Und dies hatte auch keine zufälligen Gründe: Die Staatswissenschaften im 18. Jahrhundert folgten dem mechanistischen Weltbild und nahmen dadurch gesellschaftliche Bewegungen und Interessengruppen, die unabhängig vom Staat ein Eigenleben besitzen, nicht ernst genug. Der Begriff des Organismus zielt auf die Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der Gesellschaft ab, die erst durch eine neu zu begründende Wissenschaft in ihrer Vielgestaltigkeit und Verwickeltheit beschrieben werden können.

Im Unterschied zur Maschine ist der Organismus nichts Konstruiertes und künstlich Erschaffenes, sondern etwas, das eine Geschichte und eine

Entwicklung hinter sich hat. Das war ein Argument der Konservativen mit dem Verweis darauf, dass es in Politik und Gesellschaft die Geschichte der Pfadabhängigkeiten gebe, die den Handlungsspielraum der politischen und gesellschaftlichen Akteure einschränkten. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde die Entwicklung der Gesellschaft in Orientierung an Darwins Evolutionstheorie zu erklären versucht. Dabei gab es aber unterschiedliche Debatten und Konflikte über die Deutung von Darwins Prinzip des *survival of the fittest* bzw. dem Kampf ums Dasein.

Die Soziologie stand in dieser Zeit unter Legitimationsdruck, denn in dem herrschenden positivistischen Zeitgeist musste eine neue Wissenschaft *als* Wissenschaft begründet werden (und ältere Wissenschaften, wie die Geschichtswissenschaft oder die Theologie, wurden *als* Wissenschaft neu begründet). Daher auch die Orientierung an der Biologie, die in dieser Zeit enorme Fortschritte und viele neue Entdeckungen machte und eine starke Ausdifferenzierung erfuhr. Die Soziologie orientierte sich an der Biologie, um von ihrem Erfolg und ihrer Wissenschaftlichkeit zu profitieren. Auch die Orientierung an der Evolutionstheorie folgte dem Zweck der Verwissenschaftlichung der Sozialwissenschaften.

Die Orientierung an der Biologie hatte den Vorteil, dass – im Gegensatz zur Physik und der Chemie – eine Analogisierung des biologischen Organismus und der Gesellschaft eine grundsätzliche Plausibilität und einen hohen Illustrationswert besitzt: Der Blutkreislauf dient wie Straßen und Schienen dem Transport lebenswichtiger Güter. Die Nervenbahnen ermöglichen, wie Telegraphenleitungen, den Informationsfluss und letztlich die Lenkung und Kontrolle der Organe. Zugleich folgt der Stoffwechsel des Körpers – wie die Vorgänge in der Gesellschaft – eigenen Gesetzen, die man erst verstehen muss, um sie regulieren und steuern zu können.

Vor allem beschrieb die organische Soziologie des 19. Jahrhunderts in Analogie zum Organismus die funktionale Ausdifferenzierung und die Arbeitsteilung der modernen Gesellschaft und verwendete dafür erstmals diese Fachwörter. Was von der organischen Soziologie bleibt, sind nicht die heute merkwürdig erscheinenden Homologien, sondern vielmehr die Analogien zwischen biologischem und sozialem Organismus, die funktionalen Ähnlichkeiten.

Im vorliegenden Beitrag wurde aber auch gezeigt, dass der Organismusbegriff selbst in der Biologie nicht unumstritten war. Er wurde durch Debatten um mindestens vier Problemfelder bestimmt. Es konnte gezeigt werden, wie die Diskurse um diese Problemfelder den Bedeutungswandel des stets ambivalent bleibenden Organismusbegriffs antrieben und dass der Organismusbegriff in den 1870ern, sowohl in der Biologie als auch in den Sozialwissenschaften, individualistisch verstanden werden konnte. Seitdem hatte die Biologie sich weiterentwickelt, und um 1900, spätestens

in der Zwischenkriegszeit, konnte ein Neovitalismus neue argumentative Belege für sich verbuchen. Sowohl der Organismusbegriff in der Biologie als auch jener in den Sozialwissenschaften wurde ganzheitlich verstanden. Dies hatte häufig zur Folge, dass organische Gesellschaftstheorien, besonders jene von Othmar Spann, antiindividualistisch angelegt waren und in ideologischer Nähe zum Faschismus standen – eine Tatsache, die zur Diskreditierung der Organismus-Metapher in den Sozialwissenschaften führte.

Zugleich entwickelte sich mit dem Systembegriff und mit weiteren Konzepten der Kybernetik und Systemwissenschaft eine neue Terminologie, die zwar durchaus strukturelle Ähnlichkeiten zur Organismus-Metaphorik besaß, aber anders als diese unbelastet war.

## Bibliographie


Acham, Karl (2021): Österreichische Soziologie in der Zwischenkriegszeit. Zeitumstände, Themen, Wirkungszusammenhänge. Ein Überblick. In: Acham / Moebius, Bd. 1, 177–296.

Acham, Karl / Stephan Moebius (Hg.) (2021–): Soziologie der Zwischenkriegszeit. Ihre Hauptströmungen und zentralen Themen in deutschsprachigen Raum. Wiesbaden.

Ambros, Dankmar (1963): Über Wesen und Formen organischer Gesellschaftsauffassung. In: Soziale Welt 14, H. 1, 14–32.

Ammon, Otto (1900): Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen. 3. Aufl. Jena.

Bayertz, Kurt (Hg.) (1993): Evolution und Ethik. Stuttgart.

Bayertz, Kurt (1993a): Einleitung. In: Bayertz 1993, 7–36.

Bayertz, Kurt (2009): Sozialdarwinismus in Deutschland 1860–1900. In: Eve-Marie Engels (Hg.): Charles Darwin und seine Wirkung, Frankfurt am Main, 178–202.

Bertalanffy, Ludwig von (1940): Der Organismus als physikalisches System betrachtet. In: Die Naturwissenschaften 28, 521–531.

Bertalanffy, Ludwig von (1969): General System Theory. New York.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang / Dohrn-van Rossum, Gerhard (1978): Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper. In: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart, 519–622.

Canguilhem, Georges (1977): Das Normale und das Pathologische. Frankfurt am Main.

Canguilhem, Georges (1981): Auguste Comtes Philosophie der Biologie und ihr Einfluß im Frankreich des 19. Jahrhunderts. In: Lepenies 1981, 209–226.

Cohen, Bernard (1993): Analogy, Homology, and Metaphor in the Interactions between the Natural Sciences and the Social Sciences, Especially Economics. In: Neil de Marchi (Hg.): Non-Natural Social Science: Reflecting on the Enterprise of More Heat than Light. London, 7–44.

Comte, Auguste (1839): Cours de Philosophie Positive. Paris.

Comte, Auguste (2000 [1853]): The Positive Philosophy. Freely translated and condensed by Harriet Martineau. Bd. 2. Ontario.

Durkheim, Emile (2016 [1893]): Über soziale Arbeitsteilung. Frankfurt am Main.

ELWICK, James (2015): Containing Multitudes. Herbert Spencer, organisms social and orders of individuality. In: Mark FRANCIS / Michael W. TAYLOR (Hg.): Herbert Spencer Legacies. New York, 89–110.

HARRINGTON, Anne (2002): Die Suche nach der Ganzheit. Die Geschichte biologisch-psychologischer Ganzheitslehren: Vom Kaiserreich bis zur New-Age-Bewegung. Hamburg.

HEILBRON, Johan (2017): Auguste Comte and the Second Scientific Revolution. In: Andrew WERNICK (Hg.): The Anthem Companion to Auguste Comte. New York, 23–41.

HUXLEY, Thomas H. (1993): Evolution und Ethik. In: BAYERTZ 1993, 67–74.

JAHN, Ilse (Hg.) (2000): Geschichte der Biologie. 3. Aufl. Heidelberg.

JUNKER, Thomas / HOSSFELD, Uwe (2009): Die Entdeckung der Evolution. Darmstadt.

KANT, Immanuel (1979 [1790]): Kritik der Urteilskraft. Frankfurt am Main.

KAUBE, Jürgen (2020): Max Weber. Ein Leben zwischen den Epochen. Berlin.

LEMKE, Thomas (2010): Gesellschaftskörper und Organismuskonzepte, Überlegungen zur Bedeutung von Metaphern in der soziologischen Theorie. In: Martin ENDRESS / Thomas MANTYS (Hg.): Die Ökonomie der Organisation – die Organisation der Ökonomie. Wiesbaden, 201–223.

LEPENIES, Wolf (Hg.) (1981): Geschichte der Soziologie. Frankfurt am Main.

LEPENIES, Wolf (1981a): Normalität und Anormalität. Wechselwirkungen zwischen den Wissenschaften vom Leben in den Sozialwissenschaften im 19. Jahrhundert. In: LEPENIES 1981, 227–251.

LEVINE, Donald N. (1995): The Organism Metaphor in Sociology. In: Social Research 62, H. 2, 239–265.

LICHTBLAU, Klaus (2015): Anfänge der Soziologie in Deutschland (1871–1918). In: Stephan MOEBIUS / Andrea PLODER (Hg.): Handbuch der deutschsprachigen Soziologie. Wiesbaden, 11–36.

LÜDEMANN, Susanne (2004): Metaphern der Gesellschaft. München.

MERZ-BENZ, Peter-Ulrich / Gerhard WAGNER (2007): Die Gesellschaft als sozialer Körper. Zur Sozio-Logik metaphorischer Transfiguration. In: Carsten KLINGEMANN (Hg.): Jahrbuch für Soziologiegeschichte. Wiesbaden, 89–116.

MOEBIUS, Stephan (2024): Einleitung. Historismus, Relativismus, Perspektivismus und die dadurch ausgelösten Fundierungsbestrebungen in der sich institutionalisierenden Soziologie der Zwischenkriegszeit. In: ACHAM / MOEBIUS, Bd. 3, 1–70.

MÜLLER, Klaus (1996): Allgemeine Systemtheorie. Geschichte, Methodologie und sozialwissenschaftliche Heuristik als Wissenschaftsprogramm. Opladen.

MÜLLER, Reinhard (2014): Othmar Spann. In: Archiv für die Geschichte der Soziologie in Österreich [https://agso.uni-graz.at/archive/sozio/biografien/s/spann_othmar.htm, Stand 28.08.2024].

NESWALD, Elisabeth R. (2006): Thermodynamik als kultureller Kampfplatz. Freiburg.

OFFER, John (2010): Herbert Spencer and Social Theory. New York.

PRISCHING, Manfred (2020): Albert Schäffles Gesellschaftstheorie. In: Karl ACHAM (Hg.): Die Soziologie und ihre Nachbardisziplinen im Habsburgerreich. Ein Kompendium internationaler Forschungen zu den Kulturwissenschaften in Zentraleuropa. Wien / Köln / Weimar, 423–426.

SANDER, Kathrin (2012): Organismus als Zellenstaat. Rudolf Virchows Körper-Staat-Metapher zwischen Medizin und Politik. Freiburg.

SCHÄFFLE, Albert (1896): Bau und Leben des socialen Körpers. 2. Aufl. Tübingen.

SCHÄFFLE, Albert (1905): Aus meinem Leben. Bd. 2. Berlin.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1803): Ideen zu einer Philosophie der Natur. Landshut.

Schlechtriemen, Tobias (2014): Die Metapher des Organismus und ihre Funktionen in frühen soziologischen Theorien. In: Matthias Junge (Hg.): Methoden der Metaphernforschung und -analyse. Wiesbaden, 233–250.

Schlembach, Christopher / Niklaus Reichle (2024): Othmar Spann in der „Konstellation" des Sozialdenkens und der „Spannkreis" als kommunikative Wissenskultur im Wien der Zwischenkriegszeit. In: Acham / Moebius, Bd. 3, 203–227.

Schrödinger, Erwin (1944): What is life? Cambridge.

Spaemann, Robert / Reinhard Löw (1985): Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens. München.

Spann, Othmar (1903): Untersuchungen über den Gesellschaftsbegriff zur Einleitung in die Soziologie. Erster Teil. Zur Kritik des Gesellschaftsbegriffes der modernen Soziologie. Erster Artikel. In: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 59, H. 4, 573–596.

Spann, Othmar (1904): Albert Schäffle als Soziologe. In: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 60, H. 2, 209–225.

Spann, Othmar (1905): Untersuchungen über den Gesellschaftsbegriff. Vierter Artikel. In: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 61, H. 3, 427–460.

Spann, Othmar (1921): Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft. Leipzig.

Spann, Othmar (1928): Gesellschaftsphilosophie. München / Berlin.

Spencer, Herbert (1891): Progress: its law and cause. In: Ders.: Essays: scientific, political, and speculative. Bd. I. London, 8–62.

Spencer, Herbert (1894): The Principles of Biology. Bd. I. London.

Spencer, Herbert (1993 [1893]): Evolutionäre Ethik. In: Bayertz 1993, 75–83.

Stark, Werner (1962): The Fundamental Form of Social Thought. London.

Stein, Lorenz von (1956 [1856]): Begriff und Wesen der Gesellschaft. Köln.

Tille, Alexander (1993 [1894]): Charles Darwin und die Ethik. In: Bayertz 1993, 49–66.

Toepfer, Georg (2011): Organismus. In: Ders.: Historisches Wörterbuch der Biologie. Bd. 2. Stuttgart, 777–842.

Vidoni, Ferdinando (1991): Ignorabimus! Emil Du Bois-Reymond und die Debatte über die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis im 19. Jahrhundert. Frankfurt am Main.

Wagner, Gerhard (2007): Eine Geschichte der Soziologie. Konstanz.

Weingart, Peter / Jürgen Kroll / Kurt Bayertz (1996): Rasse, Blut und Gene, Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland. Frankfurt am Main.

Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlicher
Anzeiger, 160. Jg. 2025, S. 93–112
© 2025 by ÖAW, Wien
DOI: 10.1553/anzeiger160-1s93

Markus Schroer

# Erde, Boden, Tier und Mensch

## Anfänge einer mehr als menschlichen (Geo-)Soziologie

Earth, soil, animals and humans: The beginnings of a more than human (geo-)sociology

This article aims to show from a geo-sociological perspective that early sociology was still intensively concerned with the natural foundations of society. The consideration of non-human living beings is by no means an isolated case, so that in the early days of sociology, approaches to a 'more than human sociology' can be identified, which, although only explicitly demanded and with attempts made to develop it in recent years, certainly has its precursors. However, in the course of the establishment and institutionalization of sociology as an independent discipline with an exclusive subject area, the discussion of geological and geographical aspects, as well as the consideration of non-human beings, has increasingly fallen out of the sociological focus in favor of a one-sided concentration on purely human interactions and societies consisting solely of humans. The post-humanist, neo-materialist, and neo-vitalist approaches of our time have set themselves the goal of correcting this one-sided theoretical perspective on the social by no longer focusing exclusively on human actors but rather on the material structure and diversity of living beings as a whole, of which humans are only a part. This article aims to recall the prehistory of today's efforts to develop a more than human sociology and, using a few concrete examples, to show that there have already been numerous approaches and endeavors in the past to understand society neither as a purely abstract construct without spatial anchoring nor as a purely human affair.

Keywords: geo-sociology / more than human society / geography / soil / human–animal studies

Markus Schroer is Professor of General Sociology at the Institute of Sociology at the University of Marburg, Germany.

***

### 1. Einleitung

Zumindest die abendländische Geschichte ist von einem Prozess der Aneignung, Ausbeutung und zunehmenden Zerstörung der Natur zutiefst geprägt. Ebenso wie die „äußere Natur" in den Dienst der Entwicklung der Menschheit gestellt wurde, sollte auch die „innere Natur" des Menschen gezähmt, diszipliniert und kontrolliert werden. Im Mittelpunkt dieser Anstrengungen stehen einerseits die radikale Umwälzung der Erdoberfläche

und Eingriffe in alle Ökosysteme und andererseits die Unterwerfung der als unberechenbar geltenden Körper der Menschen, die im Zuge des Zivilisationsprozesses zu vernunftgeleiteten Individuen geformt werden sollten. Mit der Unterdrückung der Triebe als deren Natur wurde das Ziel eines zivilisierten und friedlichen Zusammenlebens verfolgt, das in denkbar großem Kontrast zur wilden Kreatur im gewalttätigen Naturzustand stehen sollte. Um an der Stelle der Natur die Kultur installieren zu können, sollte der widerständige Körper möglichst umfassend durch den „Geist" überformt werden. Von allen anderen Lebewesen, die als Geschöpfe der Natur klassifiziert wurden, wollte man sich durch die Betonung der Sonderstellung des Menschen als einzigen zur Vernunft fähigen Lebewesens im Reich des Lebendigen kategorial unterscheiden.

Obwohl beide Prozesse miteinander Hand in Hand gehen, wie schon Adorno und Horkheimer in ihrer *Dialektik der Aufklärung* (1971) eindrucksvoll aufgezeigt haben, soll es auf den folgenden Seiten ausschließlich um die Behandlung der äußeren Natur und ihre soziologische Reflexion gehen. Aus geosoziologischer Sicht (SCHROER 2022) soll dabei gezeigt werden, dass sich die frühe Soziologie noch intensiv mit den natürlichen Grundlagen des Sozialen bzw. der Gesellschaft auseinandersetzt. Dazu gehört auch die noch selbstverständliche Berücksichtigung anderer als menschlicher Lebewesen, sodass sich insgesamt von den Anfängen einer „More-than-Human-Sociology" (PYYHTINEN 2015) sprechen lässt, die zwar erst in den letzten Jahren verstärkt eingefordert und zu entwerfen versucht wird, durchaus aber ihre Vorläufer hat. Im Zuge der Etablierung und Institutionalisierung der Soziologie als eigenständiges Fach mit einem exklusiven Gegenstandsbereich gerät die Thematisierung von geologischen und geographischen Gesichtspunkten ebenso wie die Berücksichtigung anderer als menschlicher Lebewesen jedoch zunehmend aus dem soziologischen Fokus zugunsten der einseitigen Konzentration auf rein menschliche Interaktionen und allein aus Menschen bestehenden Gesellschaften. Der Posthumanismus, Neomaterialismus und -vitalismus unserer Tage haben sich zum Ziel gesetzt, diese einseitige theoretische Perspektive auf das Soziale zu korrigieren, indem nicht mehr länger ausschließlich menschliche Akteure, sondern das materielle Gefüge und die Vielfalt der Lebendigen insgesamt thematisiert werden, von denen der Mensch nur ein Teil ist, was ich als notwendige Ausweitung der soziologischen Denkzone begreife (vgl. SCHROER 2022).

Spätestens im neuen Erdzeitalter des Anthropozäns, in dem die ganze Tragweite der bisherigen menschlichen Eingriffe in das vitale Beziehungsgefüge der Erde deutlich wird, wird die von der Soziologie überwiegend wohlwollend begleitete Emanzipation des Menschen aus den natürlichen Gegebenheiten kritischer denn je gesehen und mit einer Aufhebung der

strikten Trennung zwischen Natur und Kultur zu korrigieren versucht (vgl. Haraway 1995; Latour 1998; Descola 2011). Im Kern geht es dabei darum, die vielfältigen Verwobenheiten des Menschen in ein „web of life" anzuerkennen, „which binds living creatures all over the world in a vital nexus", wie es bereits bei Robert Park (1936, 12) heißt. Wenn heute ebenfalls wieder von einem Lebensnetz die Rede ist (Moore 2020), geschieht dies jedoch zumeist ohne Bezug auf soziologische Klassiker wie etwa Park. Der vorliegende Beitrag will im Gegensatz zu einem solch impliziten Vergessen der Theoriegeschichte der Soziologie an die Vorgeschichte der heutigen Bemühungen um eine mehr als menschliche Soziologie erinnern und anhand einiger konkreter Beispiele zeigen, dass es bereits in der Vergangenheit zahlreiche Ansätze und Bestrebungen gab, Gesellschaft weder als ein rein abstraktes Gebilde ohne räumliche Verankerung *(2)* noch als eine rein menschliche Angelegenheit zu verstehen *(3)*. Der Beitrag endet mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse und einem Ausblick auf gegenwärtige Ansätze zu einer mehr als menschlichen Soziologie *(4)*.

## 2. In den Anfängen: Geographische und geologische Grundlagen von Gesellschaften und ihre (geo-)soziologische Thematisierung

In der Konsolidierungs- und Frühphase der Soziologie war es noch eine Selbstverständlichkeit, sowohl die materiellen Lebensbedingungen als auch die physische „natürliche" Umwelt auf der Erde als Voraussetzung für die Entstehung, die Entwicklungschancen und das Überleben von Gesellschaften anzusehen. Bei der Lektüre der Arbeiten von Herbert Spencer (1820–1903), Gabriel Tarde (1843–1904), Werner Sombart (1863–1941), Robert Ezra Park (1864–1944), Edward C. Hayes (1868–1928), Alfred Weber (1868–1958), René Worms (1869–1926), Marcel Mauss (1872–1950), Maurice Halbwachs (1877–1945) u. v. a. stellt sich noch nicht der Eindruck ein, „daß Gesellschaften gewissermaßen in der Luft schweben, ohne die Erdoberfläche zu berühren" (König 1972, V), wie es bei späteren Gesellschaftskonzepten durchaus der Fall sein kann – etwa bei der Vorstellung von einer Weltgesellschaft (Niklas Luhmann) oder flüchtigen Moderne (Zygmunt Bauman) (vgl. Schroer 2022, 398–406). Ganz im Gegenteil werden die Einflüsse von geologischen Formationen, geographischen Lagen, der Beschaffenheiten des Bodens, von Flora und Fauna usw. auf das Soziale noch eingehend thematisiert – insbesondere auch dort, wo Geographie und Soziologie noch eng beieinander liegen und sich noch nicht zu zwei streng voneinander getrennten Fächern entwickelt haben. An verschiedenen Beispielen aus der Frühphase der Soziologie lässt sich zeigen, „wie eng gerade in der Geburtsstunde zumindest der Soziologie die Bande zwischen Geographie und Soziologie geknüpft

waren“ (GEPHART 2004, 144).[1] Der US-amerikanische Soziologe Pitirim Sorokin (1889–1968) stellt in seiner Übersicht über soziologische Theorien des 19. und frühen 20. Jahrhunderts – neben der mechanistischen, demographischen, soziologistischen (!) und psychologischen – auch eine „geographische Schule“ (SOROKIN 1931, 31–52; vgl. auch SQUILLACE 1911, 127–159) vor, deren Vertreter sich nicht allein in der Soziologie, sondern auch unter Historikern, Geographen, Anthropologen, Ethnographen und Biologen finden lassen. Obwohl er insgesamt davor warnt, die von Aristoteles, Lamarck, Humboldt, Herder, Montesquieu u. v. a. betonten geographischen Einflüsse auf das Soziale in ihrer Bedeutung zu überschätzen und als die einzig ausschlaggebenden zu behandeln, hält er dennoch fest: „Jede Untersuchung sozialer Erscheinungen bleibt unvollkommen, wenn sie geographische Einflüsse unberücksichtigt lässt.“ (SOROKIN 1931, 32)

Diese Überzeugung ist zu Beginn der Soziologie noch weit verbreitet. So hat sich der bei Sorokin unter der Rubrik *geographische Schule* gar nicht aufgeführte Edward C. Hayes nicht nur intensiv für eine enge Kooperation von Soziologie und Geographie eingesetzt. Er hält es darüber hinaus auch für eine elementare Aufgabe der Soziologie, sich den „Effects of Geographic Conditions Upon Social Realities“ (HAYES 1914)[2] zu widmen:

> The less conspicuous geographic differences socially important. – We are all familiar in a superficial way with the obvious fact that the activities of a people are largely determined by their geographic environment. Life cannot be the same in arctic regions as in the tropics; nor upon deserts of drifting sand as upon the grassy steppes which afford the natural home for wandering shepherds and their herds; nor upon the seacoast with its fisheries and commerce as among the mountains with their forests and mines. But it is not alone the extreme and unusual manifestations of nature which affect the life of man. It may be that the very absence of extremes has served to make Europe the seat of the richest civilization. (ebd., 813)

Die systematische Berücksichtigung geographischer Faktoren führt Hayes jedoch nicht zu einer ausschließlich geographischen Perspektive. Vielmehr nennt er neben den „(1) geographic conditions, or the natural physical environment“, auch die „(2) technic conditions, or the artificial physical environment“ sowie die „(3) psychophysical conditions, or the hereditary and acquired traits of the population“ und schließlich die „(4) social conditions, or the causal relations between the activities of associates“ (ebd.). Vergleicht man dieses umfassende Programm mit späteren Auffassungen über die Aufgaben soziologischer Arbeit, so ist hier oftmals allein die

---

[1] Gephart geht der Nähe von Geographie und Soziologie vor allem anhand der Rezeption der Anthropogeographie Friedrich Ratzels und der Raumtheorie George Simmels durch Emile Durkheim nach. Siehe dazu auch KÖSTER 2002, 89–100 und SCHROER 2006, 48–81.

[2] Vgl. zu Hayes und Park ausführlich GROSS 2001.

Untersuchung der *social conditions* übriggeblieben, was als Folge der als notwendig erachteten Spezialisierung angesehen werden kann, die eine regelrechte Purifizierung des Faches bewirkt hat. Die Vernachlässigung aller anderen von Hayes aufgeführten Aspekte hat im Laufe der Zeit zu einer (unnötigen) Engführung der soziologischen Perspektive beigetragen, die es der Soziologie zunehmend erschwert, Phänomene wie die Globalisierung hinsichtlich ihrer erdräumlichen Konsequenzen zu analysieren und sie als „Neukonfiguration von Räumen" (Schroer 2006, 223) zu interpretieren, statt sie als einen gesellschaftlichen Entwicklungsprozess zu begreifen, der zu einer umfassenden Entgrenzung, Enträumlichung und Entmaterialisierung der sozialen Welt führt, in der die Zeit über den Raum gesiegt habe, wie es die dominierende Globalisierungserzählung ebenso wie das Konzept der Weltgesellschaft behaupten (vgl. Schroer 2022, 398–406).

Doch lange bevor es zu solchen Diagnosen gekommen ist, gab es vielfältige Bemühungen innerhalb der Soziologie, die materiellen Grundlagen und Umgebungen von Gesellschaften systematisch zu untersuchen. Neben Hayes spielt dabei der Begründer der Chicago School und der Humanökologie, Robert Ezra Park, eine tragende Rolle, der bei der Entwicklung seiner soziologischen Perspektive an die Überlegungen von Hayes unmittelbar anknüpfen konnte. Die von ihm maßgeblich geprägte Schule zeigt sich um eine umfassende Ausrichtung der Soziologie bemüht, die ausdrücklich auch Arbeiten von Geographen, Tier- und Pflanzenökologen einschließt und diese auch ausführlich zu Wort kommen lässt (vgl. Park / Burgess 1970). Obwohl auch er die durch technische Erfindungen wie Automobil und Flugzeug steigende Mobilität in seinen Überlegungen über die moderne Gesellschaft (Park 1940, 141) bereits thematisiert, nimmt er diese jedoch – im Gegensatz zu vielen nachfolgenden Globalisierungsvorstellungen – keineswegs zum Anlass, den grundlegenden Einfluss von Geographie bzw. Territorialität zu leugnen oder auch nur als an Bedeutung verlierend zu interpretieren: "Geography and the territorial organization of society get their importance from the fact that personal and social relations are determined largely by physical distances, and that social stability is insured when human beings are rooted in the soil." (ebd., 142)

Parks grundsätzlich an Ökologie, Geographie und Biologie orientierte soziologische Sichtweise zeigt sich darüber hinaus auch in seiner stadtsoziologischen Konzeption, nach der die Stadt als eine geographische, ökologische und ökonomische Einheit zu betrachten ist. Gleich zu Beginn ihres klassischen Werks über die Stadt schreiben Park und seine Kollegen: "The city is not, in other words, merely a physical mechanism and an artificial construction. It is involved in the vital processes of the people who compose it; it is a product of nature, and particularly of human na-

ture." (PARK u. a. 1967, 1) Neben der Untersuchung der Beziehungen, die der Mensch zu seinen Mitmenschen unterhält, geht es der Humanökologie um die Aufschlüsselung der „Beziehung zur Erde, die er bewohnt" (PARK 1974, 90). Bei Park wird insgesamt eine interdisziplinäre Ausrichtung der Soziologie angestrebt, die Zusammenarbeit über Fächergrenzen hinweg ins Auge gefasst und die systematische Wahrnehmung der Forschungsergebnisse anderer Wissenschaften empfohlen.

Wenden wir den Blick von Amerika nach Europa, dann fallen hinsichtlich der Berücksichtigung geographisch-physischer Faktoren für die soziologische Arbeit insbesondere die beiden Durkheim-Schüler Marcel Mauss und Maurice Halbwachs ins Auge, die in ihren Schriften zur sozialen Morphologie den grundsätzlich engen Zusammenhang von Gesellschaft und Raum betonen. Gesellschaften lassen sich ihnen zufolge im Raum nieder und breiten sich „auf der stofflichen Erde" (HALBWACHS 2002, 72) aus. Die materiell-physische Basis von Gesellschaften soll in der sozialen Morphologie – als Ergänzung zur federführend von Durkheim betriebenen sozialen Physiologie – systematische Berücksichtigung finden:

> Indem wir die Gesellschaften als nicht anders begreifen denn als organisierte Gruppen von Menschen an bestimmten Punkten der Erdoberfläche, begehen wir nicht den Fehler, sie zu betrachten, als wären sie unabhängig von ihrer territorialen Basis; es versteht sich, daß die Zusammensetzung des Bodens, sein mineralischer Reichtum, seine Fauna und Flora ihre Organisation beeinflussen. (MAUSS 2010, 186)[3]

Dabei wird keine einseitige Beziehung behauptet, sondern eine gegenseitige: „Eine Gruppe, die in einem bestimmten räumlichen Bereich lebt, formt ihn nach ihrem eigenen Bild um; gleichzeitig aber beugt sie sich denjenigen materiellen Dingen, die ihr Widerstand leisten. Sie schließt sich in den Rahmen ein, den sie aufgestellt hat." (HALBWACHS 1985, 129) Und weiter: „[D]er Ort hat das Gepräge der Gruppe erhalten und umgekehrt." (ebd., 130)

Mit den Soziologen Werner Sombart, Hans Freyer und Alfred Weber erweitert sich der Fokus insofern, als in ihren Arbeiten nicht nur eine intensive Beschäftigung mit der Erde und der gegenseitigen Beeinflussung von physischem Raum und Gesellschaft zu finden ist, sondern auch das

[3] Zumindest in diesem Punkt wären sie sich auch mit Gabriel Tarde einig gewesen, der ansonsten immer als Gegenspieler der Durkheim-Schule ins Feld geführt wird: „Die Untersuchungen der Auswirkungen jener am Anfang einer kulturellen Entwicklung stehenden, natürlichen Gaben des Bodens auf den gesamten weiteren Verlauf dieser Kultur ist […] von größtem Interesse. Je nachdem ob die Kultur in einem fruchtbaren Tal oder einer mehr oder weniger an Weideland reichen Steppe entstand, sind die Arbeitsbedingungen verschieden und folglich auch die Bedingungen der Hausgemeinschaft und der politischen Institutionen." (TARDE 2003, 163f.) Ähnliche Formulierungen finden sich auch bei Georg Simmel (vgl. SCHROER 2022, 50f.).

Ausmaß der massiven Eingriffe in die Lebensräume der Erde und deren zunehmend zerstörerische Wirkungen in den Mittelpunkt rücken. So spricht Sombart in seiner *Geisteswissenschaftlichen Anthropologie* von der „Unterjochung der Natur durch den Menschen" und von den „Siegen […], die die Menschheit im Kampfe mit der sie umgebenden Natur davongetragen hat" (Sombart 2012, 323). Die umfassende „Umgestaltung der Erde durch den Menschen" (ebd., 330) bringe eine Reihe von ausführlich behandelten Problemen mit sich, zu denen auch die rücksichtslose Form von Entwaldung gehört, deren Beschreibung aktueller kaum sein könnte: „[D]ie Verwandlung der Wälder in ‚Forsten' […] bedeutet das Eindringen ‚rationaler', das heißt auf möglichst hohen Geldertrag ausgerichteter Grundsätze in die Bewirtschaftung des Waldes und verwandelt diesen in ‚Wirtschaftswälder' oder Holzfabriken, womit der Ersatz der Laub- durch die Nadelhölzer verbunden zu sein pflegt." (ebd., 331) Die allein aufgrund wirtschaftlicher Gewinnbestrebungen gepflanzte Monokultur führe jedoch zu einem weitaus größeren Schädlingsbefall der Bäume als im Fall von Mischwäldern, sodass in Folge wieder mühsam zum „Plentnerwald" (Wald mit verschiedenen Baumarten) zurückgekehrt werde. Sombarts Kommentar zu dieser sich heute wiederholenden Misere: „Hier ist übrigens […] eine der Stellen, wo die Natur selbst sich gegen ihre Vergewaltigung auflehnt und den Menschen zwingt, von seinem ökonomischen Rationalismus einen erheblichen Teil abzulassen." (ebd., 331)

Diese Formulierung ist insofern bemerkenswert, als hier die Natur zum Akteur erhoben wird, der sich gegen eine bestimmte Behandlung zur Wehr setzt, und nicht nur als ein sein Schicksal passiv ertragendes Objekt erscheint – auch wenn diese Perspektive bei Sombart nicht durchgängig beibehalten wird. Vielmehr beschreibt er die „Vernichtung des Lebens" als eine andauernde Tätigkeit des Menschen, die aber an sich nichts Besonderes sei, da auch Pflanzen und Tiere im Sinne ihrer Selbsterhaltung fortwährend töten würden. Die Besonderheit des Menschen bestehe einzig und allein darin, dass der „Geist es ist, mit dessen Hilfe wir töten, und daß er in ganz anderem Umfange töten kann als das einzelne Lebewesen" (ebd., 335). Aufgrund seines immer weiter fortschreitenden Bedarfs an lebenswichtigen Gütern würden Pflanzen, Tiere und auch „Mitmenschen in Massen" (ebd., 336) getötet. Als einen weiteren Sieg über das Leben fasst Sombart nicht nur dessen Zerstörung auf, sondern – im Gegenteil – auch die zunehmenden Bestrebungen, es „zu erhalten und zu fördern" im Zuge der Erweiterung der „medizinischen und hygienischen Kenntnisse" (ebd.). Die biopolitische Bestrebung, „leben zu *machen*" (Foucault 1977, 165), bei der nicht mehr der Tod, sondern das Leben zur Zielscheibe der Macht wird, klingt hier also bereits an.

Auch die beiden Kultursoziologen Alfred Weber und Hans Freyer, in deren Arbeiten in Ansätzen eine Soziologie der Erde erkennbar wird, problematisieren das Zerstörungspotential der menschlichen Eingriffe in die Natur. Im Vergleich zu Sombart wird angesichts der sich fortsetzenden Naturzerstörung der Tonfall noch einmal deutlich skeptischer und warnender. Webers kulturhistorische und -soziologische Abhandlung *Der dritte oder der vierte Mensch* (WEBER 1953) beleuchtet ausgiebig das Verhältnis von Mensch und Erde in unterschiedlichen Phasen der Menschheitsgeschichte auf verschiedenen Kontinenten, wobei stets ausführlich auf die geographischen Bedingungen in den verschiedenen Regionen eingegangen wird. Die „vom Abendland ausgehende Aufschließung der Erde" (ebd., 14) seit dem 16. bzw. 17. Jahrhundert führt seiner Analyse zufolge zu einem völlig veränderten Verhältnis von Mensch und Erde: „[A]n die Stelle der Erd- und Welteinfügung oder der Weltabkehr wird die Tendenz zur Erdbeherrschung gesetzt." (ebd.) Auf den Prozess der „Erdaufschließung" folgt nach Weber die „Erdraumverteilung" (ebd., 17), an die sich eine „kommunikative Erdverkleinerung" (ebd., 16f.) bzw. „Erdzusammenschrumpfung" (ebd., 19) anschließt. Für die nähere Analyse der damit einhergehenden Zerstörung der Erde hält Weber eine stärkere Berücksichtigung der Wissenschaft der Ökologie ausdrücklich für erforderlich, die in Deutschland – anders als in den angelsächsischen Ländern – jedoch kaum stattfinde, wie er beklagt. Innerhalb seiner eigenen Beobachtungen schlägt sich diese Perspektive allerdings deutlich nieder, wenn er die „‚Ausweidung' der Erde nach Kohle, Öl und allen Mineralschätzen" (ebd., 20), die „Erosion des Bodens" (ebd., 21) und die „Erdverwehungen" (ebd., 22) durch die „gedankenlose Abholzung" (ebd., 23) riesiger Wälder anführt, die zur zunehmenden Verkarstung und Verwüstung großer Teile der Erde geführt hätten. Neben der rücksichtlosen Ausbeutung der „Erdpotentiale" (ebd., 19) rückt er dabei immer wieder die „phantastisch wachsende Bevölkerungsmenge" (ebd., 23) in den Vordergrund. Beide Entwicklungen zusammengenommen ließen die Menschheit auf „Erdschranken" (ebd.) – bzw. auf planetare Grenzen, wie wir heute sagen würden – stoßen, die eine weitere Expansion verunmöglichten.[4]

[4] Auch SOMBART (2012, 326–330) thematisiert in seinen Überlegungen das rasante Bevölkerungswachstum im Sinne eines zunehmenden Besitzergreifens der Erde durch den Menschen. Der Hinweis auf die bloße Bevölkerungszahl übersieht allerdings, dass sich die ökologischen Krisen nicht einfach – gleichsam naturwüchsig – durch eine bestimmte Menge an Menschen ergeben, sondern durch einen bestimmten Lebensstil, dessen weltweite Verbreitung gleich mehrere Erden verbrauchen würde. Die hochproblematische Verteilung der Ressourcen, eine höchst ungleiche Betroffenheit von den Folgen der Klimakatstrophe und eine Wirtschaftsweise, die stets auf Kosten der Bewohnbarkeit des Planeten geht, stehen deshalb zu Recht im sozialwissenschaftlichen Aufmerksamkeitsfokus – und nicht der „Dauerbrenner" der Überbevölkerung, der mitunter zu

Freyer wird noch deutlicher:

> Die Fortschrittsprozesse sind, soweit sie sachbedingt sind, unaufhaltsam, es ist aber unter Umständen möglich, daß sie, freigelassen, ins Sinnlose, sogar in die Katastrophe führen […]. Am schärfsten spitzt sich das Problem zu, wenn die Fortschritte der Industriekultur an die natürlichen Grundlagen rühren, an die alles Leben […] gebunden ist und die sich, wenn sie einmal zerstört sind, durch keine technische Kunst reparieren lassen: an den Grund und Boden der natürlichen Erde, an das Wasser der Flüsse und Quellen, an die Zusammensetzung, den Wärmehaushalt und das Strahlungsfeld der Atmosphäre. Wenn eine großflächige Ackerwirtschaft und die Tendenz auf Monokulturen hemmungslos durchgreifen, rutscht, schwimmt und weht den Menschen der Boden, von dem sie leben, unter den Füßen weg. (Freyer 1965, 288)[5]

Von diesen Einlassungen Freyers sind es nur wenige Jahre bis zur „‚ökologischen Revolution' um 1970" (Radkau 2011, 124–164), in der durch eine Fülle von internationalen Abkommen, Aktionen, Tagungen und Publikationen verstärkt auf die zunehmende Bedrohung des Planeten aufmerksam gemacht wird. Innerhalb der Soziologie führt diese Entwicklung in Deutschland aber erst in den 1990er Jahren zur Etablierung einer Umweltsoziologie, die sich zwar auf viele der auf den vergangenen Seiten erwähnten Klassiker hätte stützen können, dies aber in nur geringem Ausmaß getan hat (vgl. Gross 2001). Die verspätete und nur zögerliche Öffnung für ökologische Fragen erweist sich als eine Konsequenz der vorgenommenen Weichenstellung der Soziologie, die sich von der Erörterung der materiellen und physischen Grundlagen von Gesellschaften zunehmend wegbewegt hat, deren Berücksichtigung sie zunächst noch als ihr Aufgabengebiet angesehen hatte.

## 3. Mehr als menschliche Gesellschaften: Tiere und Pflanzen im Fokus der frühen und klassischen Soziologie

Obwohl es im Laufe der Geschichte der Soziologie zunehmend in Vergessenheit geraten ist: Gesellschaft ist keineswegs eine menschliche Erfindung, auch wenn die Soziologie inzwischen gerne wie selbstverständlich davon ausgeht, „daß die menschliche Gesellschaft im Bereich des Lebendigen etwas Einmaliges" sei (Morin 1974, 36). Edgar Morins (* 1921) Klarstellung, dass sich durchaus auch von tierischen Gesellschaften sprechen lasse, hat die seit Jahrzehnten vorherrschende Auffassung allerdings kaum korrigieren können, nach der in der Soziologie ausschließlich von menschlichen Gesellschaften gesprochen werden sollte. Einträge zu anderen als

höchst problematischen politischen Schlussfolgerungen Anlass bietet (vgl. Schultz 2020).

[5] Vgl. zu Hans Freyer ausführlich Kruse 1994.

menschlichen Gesellschaften werden in gängigen Lexika und Handbüchern der Soziologie über die Jahre immer seltener. Dabei ist Morin weder der Erste noch der Einzige, der darauf verweist, dass Gesellschaft „ein in der Natur außerordentlich verbreitetes Phänomen ist" (ebd.). Nicht nur weist eine Fülle weiterer, schon länger zurückliegender Auseinandersetzungen mit dem Phänomen der Gesellschaft ebenfalls auf die Existenz von Pflanzen- und Tiergesellschaften hin. Vielmehr gilt bereits „das erste Kapitel der Soziologie" (DURKHEIM 1981, 41) den „Societes animales" (ESPINAS 1879). So gesehen stehen am Anfang des Nachdenkens über Gesellschaft nicht Menschen, sondern Tiere und – wenn auch seltener – Pflanzen (vgl. SCHROER 2022, 153–166 u. 337–349). Man könnte von der Geburt der Gesellschaft aus dem Zusammenleben von Tieren und Pflanzen sprechen.

Obwohl sich nach und nach die Vorstellung durchgesetzt hat, allein menschliche Gesellschaften seien der genuine Gegenstandsbereich der Soziologie – als könnten diese ohne die Beteiligung nichtmenschlicher Wesen existieren –, sind die Stimmen nie gänzlich erloschen, die sich mit Pflanzen- und Tiergesellschaften beschäftigen oder diese doch zumindest erwähnen. Eine herausragende Rolle haben dabei immer wieder die (sozialen) Insekten gespielt. Man könnte gleichsam der Pheromon-Spur der Ameise von Alfred Espinas (1844–1922) ausgehend über Gilles Deleuze' und Félix Guattaris *Tausend Plateaus* (1992) bis zur Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT!) von Bruno Latour (1947–2022) folgen und dabei etliche Zwischenstationen einlegen: etwa bei Gabriel Tarde, der sich in seinem Hauptwerk *Les lois de l'imitation* (1890) von einigen Überlegungen Espinas' hat anstecken lassen. Tarde meint mit dem Begriff der Nachahmung bzw. Imitation das entscheidende Konstitutionsprinzip von Gesellschaft gefunden zu haben, „egal ob es sich um tierische oder menschliche handelt" (TARDE 2003, 28). Nachahmung gilt ihm als artenübergreifendes Prinzip der Gesellschaftsbildung. Gerade weil Tarde nicht den bewusst handelnden menschlichen Akteur in den Mittelpunkt stellt, sondern sich dafür interessiert, wie sich einzelne Initiativen bzw. Aktionen durch Nachahmung verbreiten, ist sein Gesellschaftsbegriff von vorneherein nichtanthropozentrisch ausgerichtet. Das zeigt sich auch an seiner Monadenlehre: „Eine Gesellschaft von Monaden ist ein vollkommen allgemeines Phänomen, es ist der Stoff, aus dem die Welt besteht. Es liegt nichts besonders Neues darin, daß es sie im menschlichen Bereich gibt." (LATOUR 2009, 44) Tatsächlich dehnt Tarde den Gesellschaftsbegriff auf Atome, Moleküle, Organismen, Pflanzen und Tiere aus.

Diese Offenheit für mehr als menschliche Akteure setzt sich auch bei Henri Bergson (1859–1941), seinem Nachfolger am Collège de France, fort, der ebenso wie sein Vorgänger nach Erfindungen, Imaginationen und Schöpfungen fragt, die nicht allein auf den Menschen bezogen sind (vgl.

Bergson 2013). Bergsons Lebensphilosophie, deren Bedeutung für die Soziologie inzwischen anerkannt und nach langer Abstinenz in die soziologische Theoriegeschichte integriert wurde (vgl. Delitz 2015), geht grundsätzlich davon aus, „daß die Vergesellschaftung die allgemeinste Form der lebendigen Aktivität ist, da ja das Leben Organisation ist, und daß man somit durch unmerkliche Übergänge von den Beziehungen zwischen den Zellen eines Organismus zu den Beziehungen zwischen den Individuen einer Gesellschaft gelangt“ (Bergson 2019, 97).

Insbesondere von einer lebensphilosophischen Perspektive aus geraten immer schon mehr als menschliche Gesellschaftsformen in den Blick. Und so stehen auch im von Georges Bataille (1897–1962), Roger Caillois (1913–1978) und Michel Leiris (1901–1990) gegründeten Collège de Sociologie (vgl. Moebius 2006) die Insektengesellschaften von Anfang an auf dem Programm. In Batailles Notizen heißt es dazu programmatisch: „Die Tiergesellschaften betrachten heißt die Gesellschaften in ihrer Gesamtheit betrachten.“ (vgl. Hollier 2012, 84) Caillois hat das Interesse an Insekten auch nach dem frühen Ende des Collège fortgesetzt und um zahlreiche Studien über andere Lebewesen und Lebensformen erweitert (vgl. Schroer 2023). Grundsätzlich vertritt er dabei die Auffassung, dass die „Gesellschaft […] nicht wirklich anders als die Natur [funktioniert], mit der sie im übrigen verwoben ist“ (Caillois 2015, 92). Immer wieder kommt er in seinen Überlegungen zum Zusammenhang alles Lebendigen auf die auch für Bergson schon zentrale Einbildungskraft und Imagination zurück (vgl. Johach 2018), die auch die Grundlagen für seine weit über eine rein anthropozentrische Kunstauffassung hinausreichende, mehr als menschliche Ästhetik bildet, nach der auch die Natur schöpferisch tätig ist und nach Ausdruck sucht (vgl. Albers 2018). Diese innerhalb der (deutschsprachigen) Soziologie kaum rezipierten Studien lassen sich rückblickend als zentrale Beiträge zu einer mehr als menschlichen Soziologie (Tsing 2013) bezeichnen:

> Es ist an der Zeit daran zu erinnern, daß Menschen und (gewisse) Insekten die beiden Typen von Lebewesen sind, die das seltsame Vorrecht der Gesellschaftsbildung haben. Und diese Gesellschaften zeigen bei jeder Gelegenheit den gleichen unvermeidlichen Gegensatz zwischen Automatismus und Freiheit, zwischen starrem Schema mit ewiger Wiederholung und der erfinderischen Neuerung, dem Geschichtsverlauf. (Caillois 2007, 132)

Trotz vielfältiger Parallelen geht es Caillois – ebenso wie seinen Vorgängern – nicht um eine prinzipielle Leugnung von Unterschieden zwischen Tieren und Menschen. Doch entgegen dem allgemeinen Beharren auf kategoriale Differenzen und der Zurückweisung von Parallelen zwischen dem Menschen auf der einen und allen anderen Lebewesen auf der anderen Seite im

Dienste der Behauptung einer überlegenen Sonderstellung des Menschen im Reich des Lebendigen betont Caillois:

> Der Mensch ist ein Tier wie alle anderen, seine Biologie ist die gleiche, er ist allen Gesetzen des Universums unterworfen, denen der Schwerkraft, der Chemie, der Symmetrie und tausend anderen. Warum also wird dem Versuch, die Eigenschaften seiner Natur anderswo wiederzufinden, bzw. umgekehrt die in der Tierwelt regierenden Gesetze bei ihm wiederzufinden, a priori unterstellt, er sei notwendigerweise Manie, Illusion oder Einbildung? Alles spricht doch für Kontinuität. (ebd., 191)

Es zeugt von der hohen Aktualität des Werks von Roger Caillois, wenn er darauf insistiert, dass es sich bei der Übertragung menschlicher Eigenschaften oder Emotionen auf Dinge oder andere Lebewesen zwar um eine „gefährliche Verlockung" (ebd., 52) handle, deren Gefahren man sich immer bewusst bleiben müsse, eine strikte Ablehnung jedoch darauf hinausliefe, „den Menschen im Universum zu isolieren und jede nähere Verwandtschaft zwischen ihm und den anderen Wesen in Abrede zu stellen" (ebd., 53). Wenn „selbst die geringste Analogie" (ebd., 52) zwischen Menschen und Tieren zu vermeiden versucht werde, mache man sich blind für die zwischen beiden Daseinsweisen bestehende tiefe Verbundenheit. Statt diese zu leugnen, bestimmt Caillois es als zielführende Aufgabe, „den Folgen einer unvermeidlichen Existenzgemeinschaft nachzugehen" (ebd.), die sich überall „in irgendeiner Weise manifestieren, stets in besonderer, manchmal auch widersprüchlicher Weise, aber doch immer so, daß es möglich bleibt, die gleichen grundlegenden Übereinstimmungen aufzuspüren" (ebd.). Trotz dieser offensichtlichen Anschlussmöglichkeiten steht die Entdeckung des Werks von Roger Caillois für eine mehr als menschliche Soziologie noch aus.

Über die verschiedenen Ausgangspunkte und Perspektiven jener Soziologen hinweg, die sich nicht ausschließlich für menschliche Vergesellschaftungsprozesse interessieren, besteht große Einhelligkeit in der Überzeugung, dass das gemeinsame Motiv zur Bildung von Gesellschaften bei Mensch und Tier aus dem ihnen gleichermaßen unterstellten Bedürfnis nach Geselligkeit resultiert. Einschlägig dafür ist wiederum die Position Espinas':

> Das gesellige Leben im Thierreich ist also keine zufällige Erscheinung, es tritt nicht hier und da gelegentlich […] auf, es ist auch keineswegs […] das Vorrecht einiger, im Thierreiche isolirt dastehender Arten, wie der Biber, Bienen und Ameisen; es ist im Gegentheil […] eine normale, beständige, allgemeine Thatsache. Von den tiefsten Stufen des Thierreichs bis zu den höchsten hinauf finden sich alle Thiere zu einer Zeit ihres Lebens zu irgend einer Gesellschaft verbunden. Die Geselligkeit ist die nothwendige Bedingung für die Erhaltung und Erneuerung des Lebens. (ESPINAS 1879, 5)

Eine solche Betonung der Geselligkeit findet sich auch bei den deutschen Soziologen Werner Sombart und Theodor Geiger (1891–1952). Nach Sombart zeichnet sich der Mensch durch drei zentrale Wesenseigenschaften aus: die „Leib-Seelhaftigkeit", die „Geisthaftigkeit" und die „Rudelhaftigkeit". Was den Menschen in seiner Eigenart am treffendsten bestimmt und gegenüber anderen Lebewesen als einzigartig auszeichnet, ist für Sombart sein Besitz an Geist, während er vor allem die Rudelhaftigkeit mit dem Tier teilt:

> Die Rudelhaftigkeit, die der Mensch mit vielen Tieren gemeinsam hat, besteht darin, daß es kein ‚nacktes', für sich bestehendes Menschenwesen, ‚Individuum' gibt, das mit anderen ebenso nackten Individuen in Verbindung träte, sondern daß der Mensch ‚gesellig' lebt, das heißt in irgendwelchen Gemeinschaften mit seinesgleichen, wie die Ameisen, die Bienen, die Hirsche, Rebhühner. (Sombart 1982, 49)

Immerhin teilt der Berliner Soziologe nicht die Vorstellung eines isolierten Individuums, das erst nachträglich in Beziehung zu anderen Menschen tritt. Vielmehr setzt sich das schon bei seinen animalischen Verwandten anzutreffende Bedürfnis nach Zusammenschluss auch beim Menschen fort. Trotz dieser zugestandenen Teilverwandtschaft mit dem Tier ist der Mensch in Sombarts geisteswissenschaftlicher Anthropologie vor allem ein von anderen Lebewesen deutlich unterscheidbares Geistwesen (ebd., 65), dessen Entwicklung er in seiner posthum erschienenen Noo-Soziologie (Sombart 1956) weiter entfaltet. Geiger stellt das Tier unumwunden als „geselliges Subjekt" (Geiger 1931) vor und zeigt sich davon überzeugt, dass „aus dem Gewebe menschlicher Gesellschaft, so fein und künstlich es versponnen sein mag, […] irgendwo die Fäden ‚tierischer' Elemente als Einschlag hervorschimmern" (ebd., 291) – was mit der Sombart'schen Position übereinstimmt. Zugleich warnt er aber – anders als dieser – eindringlich vor der einseitigen Konzentration auf allein menschliche „Gesellungsphänomene" (ebd., 284).

Um den Stellenwert der Tiere in soziologischen Theorien angemessen einzuschätzen, ist von zentraler Bedeutung, dass es sich bei ihrer Berücksichtigung nicht um die bloße Erfüllung eines Vollständigkeitsanspruchs handelt. Vielmehr geht es um ihre elementare Rolle für das generelle Begreifen, Verstehen und Erklären von Gesellschaft schlechthin. Schon Espinas richtet seine Untersuchung im Bewusstsein aus, nicht nur ein Randphänomen der Soziologie zu beleuchten. Vielmehr lässt sich seine Arbeit im Sinne einer „Propädeutik der Soziologie" (Vehlken 2012, 65) verstehen. Und damit steht er nicht allein. Diese Auffassung wird offensichtlich von Robert Park und Ernest Burgess geteilt, die in ihrer bereits zitierten, gemeinsam verfassten *Introduction to the Science of Sociology* einen Aufsatz über die „Ant Society" des Ethologen und Entomologen

William M. Wheeler (1865–1937) aufnehmen (vgl. WHEELER 1970 [1921], 100–102) und einen Text zur „Definition of Society" von Espinas (1970 [1921], 85f.) präsentieren. Offenbar liefern dessen Forschungsergebnisse einen wichtigen Beitrag für „soziologische Denkweisen" (GROSS 2001, 140), die mit Hilfe des Buches erklärtermaßen eingeübt werden sollen.

In ähnlicher Weise nimmt sich Mitte der 1950er Jahre auch in Deutschland ein *Handbuch der Soziologie* der „Gesellungsformen der Tiere" (PETERS 1956) an. Vom selben Autor stammt der drei Jahre zuvor erschienene Beitrag „Tiersoziologie" für den Sammelband *Soziologie und Leben* (PETERS 1952). In einem weit größeren Ausmaß als heute findet die Untersuchung von Gesellschaften der Tiere also noch Berücksichtigung in grundlegenden soziologischen Handbüchern und ist noch nicht in die Hände einiger weniger Experten oder Expertinnen gelegt. Denn so erfreulich die Intensität der Thematisierung des Verdrängten und Ausgeschlossenen auch erscheinen mag, birgt die Auslagerung der grundlegenden Problematiken in Spezialforen doch immer die Gefahr des ausbleibenden Rücktransfers in die grundsätzlichen und allgemeinen soziologischen Überlegungen über das Soziale und die Gesellschaft im Allgemeinen.

Über die Verwandtschaft mit Tieren hinaus ergibt sich insbesondere aufgrund des Geselligkeitstriebs auch eine Parallele zu Pflanzen, die „höchst vielfältige Formen von geselligen Assoziationen" (KÖNIG 1958, 12) zeigen.[6] König referiert in erfrischender Offenheit über die Vergesellschaftungsprozesse von Pflanzen und Tieren, die offensichtlichen „Parallelen zwischen Tier- und Menschenleben" (ebd., 15) und die enge Verbindung von Ökologie und Sozialforschung. Er hält fest, „daß soziale Ordnungen nicht etwa kraft Gottesgesetz, sondern als Natur bestehen und daß menschliche Sozialordnungen einen breiten Unterbau im Reiche des vegetativen und animalischen Lebens haben" (ebd., 13). Doch während Pflanzen und Tieren lange Zeit ein nur „passives Erleiden der Umweltbedingungen" (ebd., 15) unterstellt worden sei, sei heute sowohl für die Tiere als auch für die Pflanzen eine deutliche Veränderung eingetreten: „Schon die Pflanzen sind fähig, ihre Umwelt, also das ‚Habitat', zu verändern und im Raum Bio-coenosen zu entwickeln, die eine neue Umwelt schaffen." (ebd., 15) Mit König hat damit kein randständiger Soziologe, sondern einer der einflussreichsten Soziologen der Nachkriegszeit und Repräsentant der Kölner Schule (vgl. MOEBIUS 2015) die Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Lebewesen und ihren Vergesellschaftungsformen betont und die Beschäftigung mit ihnen keineswegs aus der Soziologie eskamotiert.

---

[6] Auch dieses Feld ist bei Burgess und Park durch einen Beitrag des dänischen Botanikers Eugenius Warming (1841–1924) abgedeckt, vgl. WARMING 1970.

Königs bemerkenswerte Einlassungen sind mehr als das Ergebnis eines kurzweiligen Ausflugs in ein soziologisch kaum erforschtes Gebiet, sondern von durchaus grundsätzlicher Art. Seine Berücksichtigung der Pflanzen- und Tiersoziologie geht immerhin so weit, dass er in dem von ihm herausgegeben Lexikon mit dem schlichten Titel *Soziologie* einen Beitrag zur „Biosoziologie" (König 1958) aufgenommen und selbst verfasst hat. Allein die Aufnahme dieses Begriffs, der gleichberechtigt neben den klassischen Fachtermini wie Arbeitsteilung, Bildung, Familie, Gemeinschaft, Gesellschaft, Kultur und Wirtschaft steht, ist durchaus bemerkenswert und steht in deutlichem Kontrast zur Ausschließung dieses Bereichs aufgrund der vor allem in der deutschsprachigen Soziologie vorherrschenden „antibiologischen Affekte" (Essbach 1999, 86). Bemerkenswert ist dies nicht zuletzt auch deshalb, weil sich der an Durkheim anschließende König dem Ziel verschrieben hat, auch in Deutschland eine Soziologie zu etablieren, „*die nichts als Soziologie ist*" (König 1958, 7, Herv. i. O.). Offensichtlich wird dabei die intensive Auseinandersetzung mit anderer als soziologischer Forschung aber noch nicht als Bedrohung für die Selbstständigkeit des eigenen Faches angesehen, sondern als notwendiger Austausch mit Fächern, die zu ähnlichen Themen arbeiten. Einträge zur Biosoziologie wie zur Ethnologie und Sozialgeographie firmieren im berühmten „Fischer-Lexikon" jedenfalls unter der Rubrik „Verwandte und Hilfswissenschaften" (ebd., 16).

Vor dem Hintergrund von Königs Wahrnehmung der Pflanzen- und Tierforschung überrascht es am Ende nicht, wenn daraus eine artenübergreifende Definition von Gesellschaft resultiert: „In einem weitesten Sinne bedeutet Gesellschaft die allgemeine Tatsache der Verbundenheit von Lebewesen überhaupt, vor allem auch von Pflanzen und Tieren. Da auch der Mensch ein Lebewesen ist, ist er zweifellos in den gleichen Zusammenhang eingeschlossen." (ebd., 97) Unabhängig von Königs eigenen Intentionen, die der handelsüblichen Engführung des Gesellschaftsbegriffs auf den Menschen letztlich doch stattgeben, spricht heute vieles dafür, sie wieder aufzugreifen im Sinne einer mehr als menschlichen Soziologie, die sich mit mehr als menschlichen Gesellschaften zu beschäftigen hat. Allerdings geht es dabei – im Unterschied zu den vorausgehenden Auffassungen – nicht mehr so sehr um „das zeitlich andauernde Zusammenleben von Lebewesen einer je bestimmten Art (Menschen, Tiere, Pflanzen) in einem räumlich abgegrenzten Bereich" (Hillmann 2007, 289). Im Gegensatz zu dieser Vorstellung der separierten Existenz von Pflanzen, Tieren und Menschen in (mehr oder weniger) strikt voneinander getrennten Gesellschaften stehen heute vermehrt Versuche, sie als artenübergreifende Form des Zusammenlebens zu verstehen.

## 4. Fazit und Ausblick

Vorliegender Rückblick auf die Anfänge der Soziologie und ihrer zu beinahe vergessenen, bekannten und weniger bekannten Klassikern gewordenen Fachvertreter hat eine ganze Reihe von Stimmen versammelt, die sich mit der materiellen Umwelt zu ihrer Zeit noch eingehend auseinandersetzen. Im Laufe der voranschreitenden Etablierung und Institutionalisierung des Faches werden diese jedoch zunehmend leiser, da sich mehr und mehr die Auffassung durchsetzt, dass die unaufhaltsam fortschreitende Modernisierung der Gesellschaft zu einer wachsenden Unabhängigkeit von ihren natürlichen Grundlagen führe, weshalb sich eine fachspezifische Thematisierung erübrige. Diejenigen Stimmen, die deren weiterhin bestehende Einflüsse zumindest anerkennen, leugnen jedoch die soziologische Zuständigkeit für diese Themen und delegieren deren Bearbeitung – als Folge eines allgemeinen Spezialisierungsdrucks – an andere Fächer.

Das Ergebnis fällt kaum anders aus, wenn wir die Versuche Revue passieren lassen, die sich immer wieder um ein mehr als allein auf den Menschen reduziertes Gesellschaftsverständnis bemühen. Auch hier gibt es schon in den Anfängen der Soziologie eine Fülle von Stimmen, die sich ausdrücklich für Gesellschaftsbildungen im Tier- und Pflanzenreich interessieren und dabei auf vielfältige Verwandtschaften zwischen den Lebewesen und ihren Geselligkeitsformen hinweisen. Doch auch sie haben nicht verhindern können, dass sich in der Soziologie die Auffassung weitgehend durchgesetzt hat, allein die menschliche Gesellschaft sei ihr zentraler Untersuchungsgegenstand. Die Denkweise, die Pflanzen und Tiere nur als defizitäre Lebensformen und ihre Vergesellschaftungen ausschließlich als primitive Vorstufe der menschlichen einstuft, ist zumindest in westlichen Gesellschaften eine nahezu hegemoniale geworden. Die Soziologie läuft im Zuge dieser Entwicklung Gefahr, „zu einer sich dem Leben entziehenden Wissenschaft“ (MORIN 1974, 21) zu werden, wenn sie weder die materielle Umwelt noch andere als menschliche Lebewesen in ihren Gesellschaftskonzeptionen und Verständnissen vom Sozialen berücksichtigt aufgrund einer zunehmenden Engführung des Faches, die allerdings vermehrt in die Kritik gerät (vgl. LATOUR 2007; DESCOLA 2011; DANOWSKI / DE CASTRO 2019) und seit einigen Jahren durch verschiedene *turns* zu heilen versucht wird. Dabei spielen der *material* (LÖW u. a. 2017), *geographical* (LÉVY 2004)*, geological* (BONNEUIL 2015) und *vital turn* (SEYFERT 2024) auch für die hier zugrunde gelegte Perspektive der Geosoziologie eine entscheidende Rolle.

Bei neu ausgerufenen *turns* geraten die in der Vergangenheit durchaus erfolgten Auseinandersetzungen mit den im Anschluss immer stärker vernachlässigten Dimensionen des Sozialen jedoch nur allzu schnell in Vergessenheit. Der Rückblick auf einige Beispiele der frühen Sozio-

logie und einige ihrer fast vergessenen Klassiker sollte dazu dienen, die Vorgeschichte der heute wieder in Gang gesetzten Bemühungen um eine mehr als menschliche Soziologie zu beleuchten, auf die sich die aktuellen Ansätze des Neomaterialismus, Posthumanismus und Neovitalismus stützen können. Angesichts der vielfältigen Bedrohungen des Lebens im Anthropozän, das deshalb Vitalozän (Schroer 2022, 586–592) genannt zu werden verdient, ist *die Erde als Raum des Lebens* in den Mittelpunkt soziologischer Aufmerksamkeit zu rücken, um den Herausforderungen des neuen Zeitalters angemessen begegnen zu können:

> Die Notwendigkeit eines solchen Neueinsatzes, in dem auf eigentümliche Weise gesellschaftliches Handeln und wissenschaftliche Reflexion einander angenähert sind, ist allerorten mit Händen zu greifen. Eine Veränderung des Verhältnisses des Menschen zu Tieren, um diese hier stellvertretend für andere Seinsarten, für Pflanzen und Steine, für bloße Materie und geschaffene Artefakte zu nennen, scheint immer mehr ein Gebot der Stunde. (Rieger 2022, 65)

Ein solcher Neueinsatz könnte das gemeinsame Projekt einer ganzen Reihe von Fächern (Soziologie, Geographie, Geologie, Ethnologie, Philosophie, Biologie u. a. m.) sein, die sich um Fragen des Lebens versammeln und die Erschließung der vielfältigen Bezüge und Verwobenheiten des gesamten Lebens in den Blick nehmen.

Über die hier aufgezeigten Möglichkeiten hinaus, einige zentrale Überlegungen aus der Vergangenheit wiederzubeleben und mit aktuellen Positionen zu verbinden, sind dabei allerdings auch fatale Fehleinschätzungen zu korrigieren. Dazu gehört etwa die von Max Scheler (1874–1928) prominent vertretene Auffassung, dass der Mensch zum einen „Sackgasse" sei, wenn er sich als „Vitalwesen" als bloßer Teil der Natur wahrnehme, zum anderen aber auch „Ausweg" sein könne, wenn er sich als ein „‚Geistwesen'" der Natur entgegensetze, das vom Thron seines herausragenden Daseins aus „auf alle Natur herabzulächeln vermag" (Scheler 1929, 97). Trotz anderslautender Ansätze, von denen einige in diesem Beitrag präsentiert wurden, hat sich die Vorstellung nahezu vollständig durchgesetzt, den Menschen aus der Natur bzw. dem Netz des Lebens möglichst befreien zu wollen, um im Sinne Schelers Ausweg und nicht Sackgasse zu sein.

Heute spätestens wird vollends klar, dass es sich genau umgekehrt verhält: Als Sackgasse hat sich erwiesen, dem Menschen eine herausgehobene Sonderstellung zuzuweisen und ihn damit aus dem Kreis alles Lebendigen zu entfernen, in den wir ihn heute dringend wieder eingliedern müssen, wenn noch ein Ausweg aus den fatalen Fehlentwicklungen gefunden werden soll, die die Bewohnbarkeit der Erde zunehmend infrage stellen.

## Bibliographie

Albers, Inge (2018): Die Unreinheit der Natur. Roger Caillois als Literaturtheoretiker. In: Heiden / Kolb 2018, 333–388.
Bergson, Henri (2013 [1907]): Schöpferische Evolution. Hamburg.
Bergson, Henri (2019 [1932]): Die beiden Quellen der Moral und der Religion. Hamburg.
Bonneuil, Christophe (2015): The Geological Turn. Narratives of the Anthropocene. In: Clive Hamilton / François Gemenne / Christophe Bonneuil (Hg.): The Anthropocene and The Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch. London, 17–31.
Caillois, Roger (2007): Méduse et Cie. Mit Die Gottesanbeterin und Mimese und legendäre Psychasthenie. Berlin.
Caillois, Roger (2015): Dissymmetrie. Berlin.
Danowski, Deborah / Eduardo Viveiros de Castro (2019): In welcher Welt leben? Ein Versuch über die Angst vor dem Ende. Berlin.
Deleuze, Gilles / Félix Guattari (1992 [1980]): Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie. Berlin.
Delitz, Heike (2015): Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken. Weilerswist.
Delitz, Heike / Julian Müller / Robert Seyfert (Hg.) (2025): Handbuch Theorien der Soziologie. Wiesbaden.
Descola, Philipp (2011 [2005]): Jenseits von Natur und Kultur. Berlin.
Durkheim, Emile (1981): Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft. Darmstadt.
Engels, Friedrich (2022): Anteil der Arbeit an der Menschwerdung. In: Ders.: Natur und Gesellschaft. Ausgewählt und kommentiert von Heinrich Detering. Stuttgart, 53–71.
Espinas, Alfred (1879 [1878]): Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung. Nach der vielfach erweiterten zweiten Auflage unter Mitwirkung des Verfassers deutsch herausgegeben von W. Schloesser. Braunschweig.
Espinas, Alfred (1970 [1921]): Definition of Society. In: Robert Ezra Park / Ernest W. Burgess: Introduction to the Science of Sociology. Chicago / London, 85f.
Essbach, Wolfgang (1999): Anthropologische Überlegungen zum Begriff der Grenze in der Soziologie. In: Monika Fludernik / Hans-Joachim Gehrke (Hg.): Grenzgänger zwischen Kulturen. Würzburg, 107–114.
Foucault, Michel (1977): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit. Bd. 1. Frankfurt am Main.
Freyer, Hans (1965): Schwelle der Zeiten. Beiträge zur Soziologie der Kultur. Stuttgart.
Geiger, Theodor (1931): Das Tier als geselliges Subjekt. In: Richard Thurnwald (Hg.): Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie. Bd. 10, I. Halbbd.: Arbeiten zur biologischen Grundlegung der Soziologie. Leipzig, 283–307.
Gephart, Werner (2004): Der Raum, das Meer und die Gesellschaft. Der deutsch-französische Dialog um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. In: Sociologia Internationalis 42, H. 1, 143–166.
Gross, Matthias (2001): Die Natur der Gesellschaft. Eine Geschichte der Umweltsoziologie. Weinheim / München.
Halbwachs, Maurice (1985 [1939]): Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt am Main.
Halbwachs, Maurice (2002): Soziale Morphologie. Ausgewählte Schriften. Konstanz.
Haraway, Donna (1995): Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt am Main.

Hayes, Edward C. (1914): Effects of Geographic Conditions upon Social Realities. In: American Journal of Sociology 19, 813–824.
Heiden, Anne von der / Sarah Kolb (Hg.) (2018): Logik des Imaginären. Diagonale Wissenschaft nach Roger Caillois. Bd. 1: Versuchungen durch Natur, Kultur und Imagination. Berlin.
Hillmann, Karl-Heinz (2007): Wörterbuch der Soziologie. 5. Aufl. Stuttgart.
Hollier, Denis (2012): Das Collège de Sociologie 1937–1939. Berlin.
Horkheimer, Max / Theodor W. Adorno (1971): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main.
Johach, Eva (2018): Diagonale Verwandtschaften. Caillois, Bergson und die sozialen Insekten. In: Heiden / Kolb 2018, 159–182.
König, René (Hg.) (1958): Soziologie. Frankfurt am Main.
König, René (1972): Vorwort. In: Günter Albrecht: Soziologie der geographischen Mobilität. Zugleich ein Beitrag zur Soziologie des sozialen Wandels. Stuttgart, V–VIII.
Köster, Werner (2002): Rede über den Raum. Zur semantischen Karriere eines Konzepts. Heidelberg.
Kruse, Volker (1994): Historisch-soziologische Zeitdiagnose in Westdeutschland nach 1945. Eduard Heimann, Alfred von Martin, Hans Freyer. Frankfurt am Main.
Latour, Bruno (1998): Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt am Main.
Latour, Bruno (2007): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Frankfurt am Main.
Latour, Bruno (2009): Gabriel Tarde und das Ende des Sozialen. In: Christian Borch / Urs Stäheli (Hg.): Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde. Frankfurt am Main, 39–61.
Lévy, Jacques (2004): Eine geographische Wende. In: Geographische Zeitschrift 4, Bd. 92, H. 3, 133–146.
Löw, Christine / Katharina Volk / Imke Leicht / Nadja Meisterhans (Hg.) (2017): Material turn. Feministische Perspektiven auf Materialität und Materialismus. Opladen.
Mauss, Marcel (2010 [1904–1905]): Über den jahreszeitlichen Wechsel der Eskimogesellschaften. Eine Studie zur sozialen Morphologie. In: Ders.: Soziologie und Anthropologie. Bd. 1: Theorie der Magie / Soziale Morphologie. Wiesbaden, 183–278.
Moebius, Stephan (2006): Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939). Konstanz.
Moebius, Stephan (2015): René König und die Kölner Schule. Wiesbaden.
Moore , Jason W. (2020): Kapitalismus im Lebensnetz. Ökologie und die Akkumulation des Kapitals. Berlin.
Morin, Edgar (1974): Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie. München / Zürich.
Park, Robert Ezra (1936): Human Ecology. In: American Journal of Sociology 42, H. 1, 1–15.
Park, Robert Ezra (1940): Physics and Society. In: The Canadian Journal of Economics and Political Science / Revue Canadienne d'Economique et de Science politique 6, H. 2, 135–152 [https://www.jstor.org/stable/137200].
Park, Robert Ezra (1974 [1925]): Die Stadt als räumliche Struktur und als sittliche Ordnung. In: Peter Atteslander / Bernd Hamm (Hg.): Materialien zur Siedlungssoziologie. Köln, 90–100.
Park, Robert Ezra / Ernest W. Burgess (1970): Introduction to the Science of Sociology. Chicago / London.

PARK, Robert Ezra / Ernest BURGESS / Roderick MACKENZIE (1967): The City. Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment. 5. Aufl. Chicago / London.

PETERS, Hans M. (1952): Tiersoziologie. In: Carl BRINKMANN (Hg.): Soziologie und Leben. Die soziologische Dimension der Fachwissenschaften. Tübingen / Stuttgart, 309–331.

PETERS, Hans M. (1956): Gesellungsformen der Tiere. In: Werner ZIEGENFUSS (Hg.): Handbuch der Soziologie. Stuttgart, 613–640.

PYYHTINEN, Olli (2015): More-than-Human-Sociology. A New Sociological Imagination. New York.

RADKAU, Joachim (2011): Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte. München.

RIEGER, Stefan (2022): Reduktion und Teilhabe. Kollaborationen in Mixed Societies. Berlin.

SCHELER, Max (1929): Philosophische Weltanschauung. Bonn.

SCHROER, Markus (2006): Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums. Frankfurt am Main.

SCHROER, Markus (2022): Geosoziologie. Die Erde als Raum des Lebens. Berlin.

SCHROER, Markus (2023): Ruinen, Steine, die Schrift und der Mensch. Roger Caillois' Suche nach Dauerhaftigkeit. In: Regards croisés. Deutsch-französisches Journal zur Kunstgeschichte und Ästhetik / Revue franco-allemande d'histoire de l'art et d'esthétique 13, 33–45.

SCHULTZ, Susanne (2020): Der gefährliche Geist der „Bevölkerung" in der Klimadebatte. In: Femina Politica 29, H. 1, 23–36.

SEYFERT, Robert (2024): Neuer Vitalismus. In: DELITZ u. a. 2025, 829ff.

SOMBART, Werner (1956): Noo-Soziologie. Berlin.

SOMBART, Werner (1982 [1931]): Grundformen des menschlichen Zusammenlebens. In: Alfred VIERKANDT (Hg.): Handwörterbuch der Soziologie. Gekürzte Studienausgabe. Stuttgart, 49–67.

SOMBART, Werner (2012 [1938]): Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie. Paderborn.

SOROKIN, Pitirim (1931): Soziologische Theorien im 19. und 20. Jahrhundert. München.

SQUILLACE, Fausto (1911): Die soziologischen Theorien. Leipzig.

TARDE, Gabriel (2001 [1890]): Les lois de l'imitation. Paris.

TARDE, Gabriel de (2003): Das Gesetz der Nachahmung. Frankfurt am Main.

TSING, Anna Lowenhaupt (2013): More-than-Human Sociality. A Call for Critical Description. In: Kirsten HASTRUP (Hg.): Anthropology and Nature. New York / London, 27–42.

VEHLKEN, Sebastian (2012): Zootechnologien. Eine Mediengeschichte der Schwarmforschung. Zürich.

WARMING, Eugenius (1970): Plant Communities. In: PARK / BURGESS 1970, 93–100.

WEBER, Alfred (1953): Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins. München.

WHEELER, William M. (1970 [1921]): Ant-Society. In: PARK / BURGESS 1970, 100–102.

Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlicher
Anzeiger, 160. Jg. 2025, S. 113–133
© 2025 by ÖAW, Wien
DOI: 10.1553/anzeiger160-1s113

Alexander Wierzock

# Inseln schaffen
## Zum Naturverhältnis von Ferdinand Tönnies

Creating islands: On Ferdinand Tönnies' relationship with nature

Ferdinand Tönnies developed a nuanced understanding of nature – as both a theoretical category and a lived environment. His 1925 refusal to collaborate on Richard Thurnwald's interdisciplinary journal *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie* revealed Tönnies' insistence on a clear boundary between sociology and fields such as biology. While opposing a "sociology of animals" (Tiersoziologie), he still recognized that human social life is biologically embedded, not only in cultural institutions and demographic patterns but also in nature itself. Beyond theory, Tönnies cultivated a deep personal connection to the natural world. He was a committed walker, participating in academic hiking circles and repeatedly withdrawing to peripheral landscapes – most notably North Sea islands like Sylt and Föhr – to read, write, and reflect. His admiration for the natural rhythms of these spaces informed his lifestyle as well as his scholarly imagination. Tönnies envisaged knowledge production outside the university and beyond the city: in open, rural settings that fostered dialogue, observation, and intellectual independence. His vision of situating research and intellectual exchange in natural surroundings is exemplified by his support for the founding of the "Forscherheim Assenheim", a residential research center established at Schloss Assenheim, a castle set in the central German countryside. Tönnies' work seeks to dissolve the modern binary between nature and culture by advancing a sociology shaped by experiential insight and sustained engagement with natural landscapes.

Keywords: early German sociology / ecological thought / natural landscapes / scholarly sociability / (rural) knowledge spaces

Alexander Wierzock is a researcher and project leader at the Institute for Advanced Study in the Humanities (KWI), Essen, Germany and a doctoral candidate at the Institute for Historical Sciences at the Humboldt University of Berlin.

***

Im Jahr 1925 befand sich Richard Thurnwald, ein „Grenzgänger zwischen Ethnologie, Völkerpsychologie und Soziologie" (Kaufmann 2007, 432f.), auf Themen- und Beitragsakquise. Für seine neugegründete *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, die fortan vierteljährlich im Leipziger Verlag C. L. Hirschfeld erscheinen sollte, suchte der damals nichtbeamtete Berliner Universitätsprofessor nach neuen Mitarbeitenden, die

idealerweise Rang, Reputation und Renommee besaßen. Zu den Personen, nach denen Thurnwald seine Fühler ausstreckte, gehörte auch Ferdinand Tönnies: International wie national repräsentierte der Kieler Ordinarius als Präsident der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (DGS) wie kaum jemand anderer die im deutschsprachigen Raum noch junge Disziplin. Trotz fundamentaler Gemeinsamkeiten, denn Tönnies wie Thurnwald votierten für eine empirische Sozialforschung, die aus ihrer Sicht dringend ausgebaut werden sollte, waren die Sondierungen vergebens.[1] Der angefragte Gelehrte winkte ab. Es sollten weitere vier Jahre vergehen, bis Tönnies erstmals eine kollaborativ verfasste kriminalsoziologische Studie bei Thurnwald unterbrachte (TÖNNIES / JURKAT 1929). Dagegen verwehrte sich der Sozialwissenschaftler im Jahr 1925 noch jeder Mitarbeit. Verpflichtungen gegenüber anderen Periodika, wie er sich in einem Brief vom 29. Juli des Jahres entschuldigte, würden ihn abhalten.[2]

Doch dieser Hinweis auf anderweitige Verbindlichkeiten stellte nur die halbe Wahrheit dar, weshalb Thurnwald von dem arrivierteren Kollegen abgewiesen wurde. Tönnies hatte grundsätzliche Bedenken gegen das neue Fachjournal. So störte er sich an dessen Breitendimension und plädierte für thematische Eingrenzung. Entsprechend offen monierte er in seinem Schreiben an Thurnwald, dass „das Stoffgebiet", das dieser bisher mit der Zeitschrift ins Auge gefasst habe, eine „viel zu große Ausdehnung" besitze.[3] Dieser Einwand bezog sich auf die ihm vorliegende erste Nummer des Jahrgangs, in der empirische Kulturanthropologie betrieben wurde (MALINOWSKI 1925), eine Studie über die US-amerikanische Alkoholprohibition enthalten war (DELBRÜCK 1925) sowie das Wissensgebiet der Tiersoziologie behandelt wurde (ALVERDES 1925a). Mit dieser Stellungnahme positionierte sich Tönnies letztlich gegen eine Grundtendenz der Zeitschrift. Bereits die Erstausgabe, in der sich das neue Journal in eine Nachfolge der bis 1890 von Moritz Lazarus und Heymann Steinthal herausgegebenen *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* stellte, forderte dazu auf, Soziologie vor allem interdisziplinär zu betreiben (siehe THURNWALD 1925, 4). Aber nicht nur fachliche Grenzen wollte Thurnwald überwinden, sondern eben auch den Untersuchungsbereich deutlich erweitern,

---

1 Nicht von ungefähr wurde Thurnwalds *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie* im Verlauf der 1920er Jahre zu einem „der Kristallisationspunkte einer mehr empirischen Orientierung in der Soziologie" (STÖLTING 1986, 177), der sich gleichzeitig zu einem bevorzugten Rezeptionsort der amerikanisch-englischen empirischen Soziologie entwickelte (ALBRECHT 2021).

2 Siehe Ferdinand Tönnies an Richard Thurnwald, 29.7.1925, Schleswig-Holsteinische Landesbibliothek (SHLB), Tönnies-Nachlass (TN), Cb 54.51:20,12.

3 Siehe Ferdinand Tönnies an Richard Thurnwald, 29.7.1925, SHLB, Tönnies-Nachlass (TN), Cb 54.51:20,12.

um neben der menschlichen Gesellschaft ebenso die Sozialität in der Tier- und Pflanzenwelt zu erforschen.

„Den Ausgangpunkt für die Betrachtung der Vorgänge menschlicher Gesellung gewinnen wir nur dann richtig", ist im Editorial zu lesen, „wenn wir die menschliche Gesellung als eine besondere Variante […] vieler anderer Lebewesen ansehen. Daher wird es nützlich sein, gelegentlich einen Blick auf die Gesellungen der Tiere, ja sogar der Pflanzen zu werfen." (ebd.) Dieses Programm, das eine soziobiologische Schwerpunktsetzung erkennen lässt, versuchte ebenso die gleichzeitig ins Leben gerufene Schriftenreihe der Zeitschrift einzulösen: Als erste Nummer dieser Auskopplung firmierte nicht zufällig eine Monografie über die *Tiersoziologie* (Alverdes 1925b), für die auf der letzten Seite der Erstausgabe der Zeitschrift eine Reklameanzeige geschaltet war. Diese weitgespannten Ambitionen, denen sich Thurnwald im Jahr 1925 verschrieb, verursachten bei Tönnies eine grundlegende Ablehnungshaltung.

Der ältere Soziologe riet dazu, den Erkenntnisgegenstand trennschärfer zu definieren. Das wird deutlich, wenn er seine Einwände gegen eine „Tiersoziologie" erhob.[4] Gleich zweimal bekam Thurnwald in dem Schreiben zu lesen, dass Tönnies „der Ausdruck Tiersoziologie befremdend" anmutete.[5] Diese Absetzungsbewegung präzisierte der Kieler Sozialwissenschaftler gleichzeitig dadurch, dass er auf ein kurz zuvor aufgestelltes Klassifikationsschema hinwies, in welchem er dafür plädiert hatte, das Kerngeschäft soziologischer Forschung von anderen Wissensbereichen wie der „Sozialbiologie" und der „Sozialpsychologie" getrennt zu halten (Tönnies 1925a, 1). Diese *Einteilung der Soziologie* basierte auf einem Referat, das Tönnies im Mai 1924 auf dem 5. Internationalen Philosophen-Kongress in Neapel gehalten hatte. Die hier vorgestellten Einteilungskategorien erhoben zwar das soziobiologische und sozialpsychologische Wissen zur Grundlagenwissenschaft einer sogenannten „allgemeinen Soziologie", unterschieden diese jedoch klar von einem epistemischen Bereich, den der Fachexperte wiederum als „spezielle Soziologie" rubrizierte (ebd., 1 u. 4). Relevanter als diese Wissensordnung selbst ist seine offenkundige Präferenz für die spezielle Soziologie. Entsprechend insistierte er gegenüber Thurnwald im Juli 1925, dass sich seine „soziologische Denkungsart" primär auf „Zustande [sic] und Ereignisse des gegenwärtigen Kulturlebens" richte.[6] Komplexe soziale Verhältnisse „des entwickelten Kulturlebens wie

[4] Siehe Ferdinand Tönnies an Richard Thurnwald, 29.7.1925, SHLB, Tönnies-Nachlass (TN), Cb 54.51:20,12.

[5] Siehe Ferdinand Tönnies an Richard Thurnwald, 29.7.1925, SHLB, Tönnies-Nachlass (TN), Cb 54.51:20,12.

[6] Siehe Ferdinand Tönnies an Richard Thurnwald, 29.7.1925, SHLB, Tönnies-Nachlass (TN), Cb 54.51:20,12.

Ehe, Gemeinde, Staat, Kirche“ und die Größe, Struktur und Verteilung der Bevölkerung in Form der „Demographie“ bildeten somit seine bevorzugten Forschungsthemen. Klar und deutlich sprach Tönnies derart aus, dass es für ihn „die spezielle Soziologie“ war, die ihm letzten Endes „näher und mehr am Herzen“ liege.[7] Diese Ausführungen veranschaulichen, in welchem Maße er und Thurnwald in unterschiedlichen Kategorien dachten, wenn sie von Soziologie sprachen.

Bilanziert man die von Tönnies artikulierten Einwände gegenüber seinem jüngeren Kollegen, so lässt sich feststellen, dass der norddeutsche Gelehrte einem Soziologieverständnis vorarbeitete, dem letztlich eine Grenzziehung zwischen Natur und Kultur zugrunde lag. Ungeachtet dieses Befundes sollte allerdings nicht vorschnell angenommen werden, der Kieler Sozialwissenschaftler habe die biologischen Grundlagen des menschlichen Lebens für irrelevant erachtet. Ganz im Gegenteil hegte er die Auffassung, dass die menschliche Sozialität nicht vollständig von natürlichen Bedingungen, wie biologischen oder ökologischen Faktoren, losgelöst zu verstehen sei. Das Einzelindividuum und damit auch das übergeordnete Kollektiv blieben für ihn irreduzibel mit der Natur verbunden.

Aus der Fülle der Beispiele, in denen der Gesellschaftstheoretiker diese Dimension eröffnete, sei etwa auf die 1931 erschienene *Einführung in die Soziologie* verwiesen. Gleich eingangs bestimmt er in diesem Alterswerk die „Soziologie als Lehre vom menschlichen Zusammenleben“ (Tönnies 2021, 24), um sogleich diese Definition ein Stückweit selbst zu konterkarieren, indem er die Möglichkeit einer umfassenderen ökologischen Betrachtung des Sozialen eröffnete:

> Die Beschränkung auf das Menschliche muß zunächst als ganz willkürlich erscheinen; daß es auch ein Zusammenleben anderer Organismen, also auch der Tiere untereinander, der Pflanzen untereinander, und etwa auch der Pflanzen mit den Tieren, der Tiere mit den Pflanzen gibt, Symbiose – Mutualismus, wird dadurch nicht in Frage gestellt. (ebd.)

Obgleich die Menschen in diesem Einschub ausgespart bleiben, ist es für eine umfassende ökologische Analyse soziobiologischer Aspekte relevant, menschliche Koexistenz mit der Tier- und Pflanzenwelt miteinzubeziehen. Hierzu fügt sich, dass der Sozialtheoretiker die Menschheit stets als eine „Naturerscheinung“ begriff, worauf er beispielsweise in einer kurz vor dem Ersten Weltkrieg publizierten Abhandlung insistierte (Tönnies 2000b, 382). Noch jede Form hochentwickelter Zivilisation verstand Tönnies als etwas im Kern ausschließlich Naturhaftes. Auf diese Perspektive verweist auch die gerade zuvor angeführte Definition der Soziologie als „Lehre vom menschlichen Zusammen*leben*“ (Tönnies 2021, 24; Hervorh. A. W.), denn

[7] Siehe Ferdinand Tönnies an Richard Thurnwald, 29.7.1925, SHLB, Tönnies-Nachlass (TN), Cb 54.51:20,12.

keine Lebensform kann nach Tönnies eine Existenz außerhalb des Natürlichen führen.

Diese von ihm betriebene Entgrenzung der sonst für seine Zeit geradezu typischen Entgegensetzung von Kultur und Natur verdeutlicht sich besonders eindrucksvoll an „Die Anwendung der Deszendenztheorie auf Probleme der sozialen Entwicklung", einer sechsteiligen Abhandlung, mit der er sich kritisch gegen die Grundgedanken einer sozialdarwinistischen Gesellschaftstheorie wendete. Im ersten Teil dieser Betrachtungen, die er in den Jahren 1905–1911 veröffentlichte, wird diese bei ihm vorhandene Einstellung zur Welt besonders deutlich: „Denn auch die Kultur, so sehr mit Grund wir sie in mancher Hinsicht der Natur entgegensetzen mögen, ist etwas Natürliches, sie stellt einen Modus des Lebens dar, menschlichen Zusammenlebens, das auf gegenseitigen Duldungen und Förderungen beruht, fortwährend gekreuzt und unterbrochen durch Gegensätze und Kämpfe." (Tönnies 2000d, 245) Diese von Tönnies diskutierten soziobiologischen Komponenten, die auf seine Betrachtungen des Menschen als Körperwesen ausgedehnt werden können, wurden in der Forschungsliteratur bereits mehrfach aufgegriffen (siehe zuletzt Haselbach 2023), wobei eine genaue Analyse der Verästelungen seines Naturbegriffes im Verhältnis zur Kultur noch aussteht.

Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, dass diesem bei Tönnies festzustellenden *Verständnis von Natur* auch ein intensives *Verhältnis zur Natur* korrespondierte, welches in der Sekundärliteratur allerdings bisher höchstens am Rande thematisiert wurde. Diese Dimension, die auf die alltägliche Lebensführung dieses bekannten Sozialwissenschaftlers hinleitet, in ihren längeren Bezugslinien wie besonderen Ausprägungen näher zu verfolgen und so zu weiteren Anknüpfungen anzuregen, ist das Hauptanliegen der nachfolgenden Ausführungen. Am Ende zielen diese Betrachtungen auf eine Zusammenschau des gezeigten Naturverhältnisses mit der bei Tönnies festzustellenden Entgrenzung von Kultur und Natur. Die Ausführungen verstehen sich dabei als mikrogeschichtliche Annäherungen.

## 1. Akademischer Wanderbündler

Zu den vielen bruchstückhaften Anekdoten, die über die Krankengeschichte des Soziologen Max Weber bekannt sind, gehört, dass er die Tätigkeit des Gehens zwischenzeitlich regelrecht verabscheute. Seit dem Jahr 1898 von Nervenzusammenbrüchen geplagt, die wir nach heutigem Sprachgebrauch wohl als Stresssymptom, Burnout oder Depressionen einordnen würden, verdächtigte Weber die Fußbewegung als Stimulus für seine seelischen

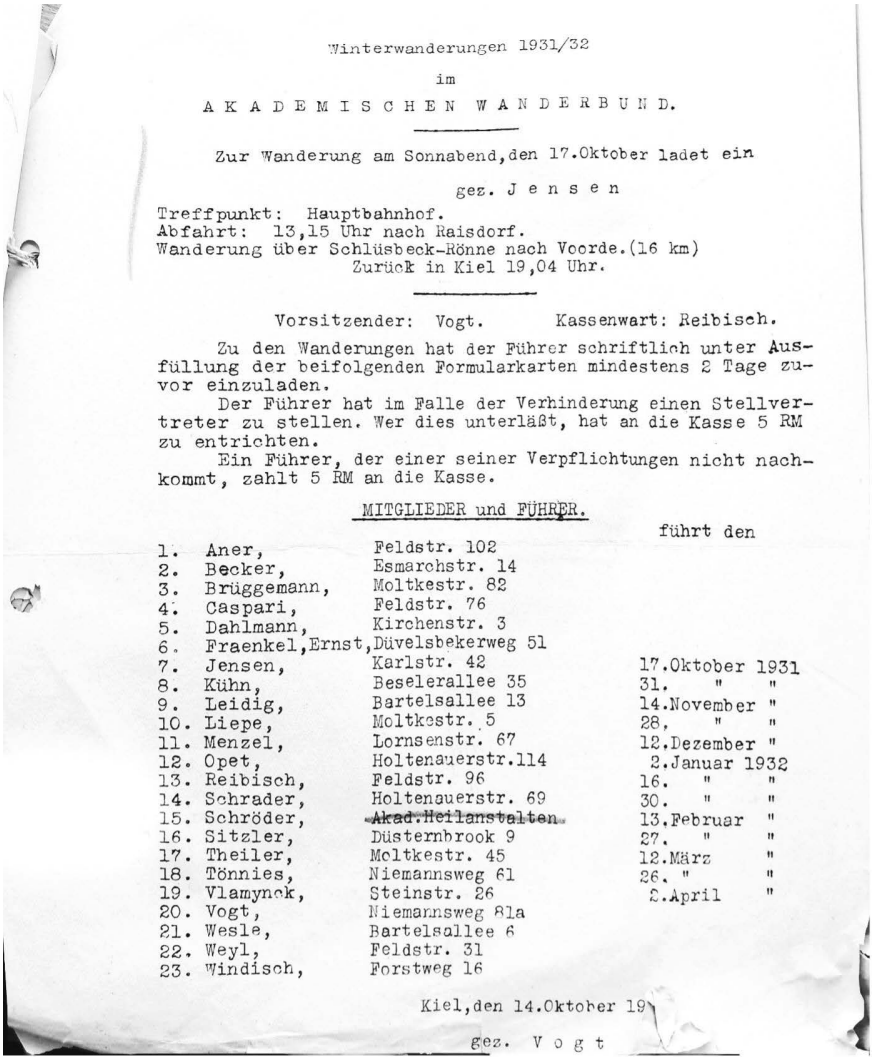
Spannungen (siehe RADKAU 2013, 252).[8] Für Tönnies, einen passionierten Fußgänger, wäre diese Schlussfolgerung seines Generationsgenossen wohl äußerst abwegig gewesen. Wer sich in die Lebensgeschichte dieses Gelehrten vertieft und dabei auch sein Privatleben in den Blick nimmt, wird laufend auf diesen Fortbewegungsmodus stoßen, wobei in seinem Fall nicht das Flanieren als Movens dieses Zeitvertreibs zu sehen ist – Tönnies sollte weder als ein zweiter Charles Baudelaire oder Walter Benjamin noch als Vorläufer der psychogeographischen Situationisten und ihrer Kulturtechnik des *Dérive* gesehen werden (PLANT 1992). Ihr Terrain war der urbane Raum. Die Fußreisen des norddeutschen Soziologen dagegen führten aus dem Städtischen hinaus und knüpften an ein ausgeprägtes Naturverhältnis an.

Einen illustrativen Ausgangspunkt, um diese Seite des Sozialwissenschaftlers beispielhaft zu dokumentieren, bietet der Akademische Wanderbund in Kiel. Dieser heute vergessene Zusammenschluss bestand in den 1920er und 1930er Jahren an der Christian-Albrechts-Universität, als Tönnies, dort bereits als Ordinarius entpflichtet, einen Lehrauftrag für Soziologie erfüllte. Wie einem in Abb. 1 reproduzierten Rundschreiben dieser Vereinigung zu entnehmen ist, zählte der Bund im Wintersemester 1931/32 über zwanzig Mitglieder. Es handelte sich um einen reinen Männerverein. Das im Nachlass des Historikers Otto Becker überlieferte Schriftstück legt den Bund als einen elitären Zusammenschluss dar, der aus Ordinarien, einigen außerplanmäßigen Professoren, dem Kurator der Universität, Max Sitzler, und einer Handvoll Privatdozenten und Fremdsprachenlektoren bestand. Mit Ausnahme von Tönnies, der im Winter 1931/32 bereits über 75 Jahre zählte, befanden sich die meisten der Herren in ihren fünfziger oder sechziger Jahren. Die Fachgebiete der Mitglieder waren vielfältig und reichten von den Philologien, evangelischer Theologie und Jura über Geschichtswissenschaften bis hin zu Geographie und Biologie, wobei Tönnies als Einziger die Sozialwissenschaften repräsentierte. Der Verein, geleitet von Hans Jensen, Professor für Indogermanistik, und dem Kassenwart Johannes Reibisch, Ordinarius für vergleichende Anatomie und Zoologie, traf sich alle zwei Wochen jeweils samstags zu einer Wanderung.

Im Wintersemester 1931/32 waren 13 Termine angesetzt. Was deren Umsetzung anbelangt, wurde zwischen „Mitglieder[n]“ und „Führer[n]“ unterschieden (siehe Abb. 1). Ein Führer hatte die Wanderung zu organisieren und „Formularkarten mindestens 2 Tage“ vor dem Ausflug den

[8] Diese Schlussfolgerung hielt sich bei Weber freilich nur vorübergehend. Spätestens ab dem Jahr 1908, als der Sozialwissenschaftler vermehrt an die französische Mittelmeerküste reiste, wo er an Orten wie dem abgeschiedenen Le Levandou zwischen Toulon und Saint-Tropez nach Erholung suchte, zeigte sich längst wieder ein wandernder und sogar kraxelnder Weber (siehe HERSCHE 2021, 33).

Mitgliedern zuzusenden (ebd.). Bei Verhinderung war entweder ein „Stellvertreter zu stellen“ oder andernfalls eine Strafe von „5 RM [= Reichsmark] an die Kasse“ zu zahlen (ebd.). Die zurückzulegenden Distanzen gestalteten sich ambitioniert. So wurde das Wintersemester 1931/32 am 17. Oktober mit einer „Wanderung über Schlüsbeck-Rönne nach Voorde“ eröffnet, die auf 16 km kalkuliert war (ebd.). Bei dem Terrain südlich von Kiel, das sich durch eine teils ausgeprägte Hügellandschaft auszeichnet, konnte sich diese Strecke durchaus anspruchsvoll gestalten.



Winterwanderungen 1931/32

im

A K A D E M I S C H E N  W A N D E R B U N D.

Zur Wanderung am Sonnabend, den 17.Oktober ladet ein

gez. J e n s e n

Treffpunkt: Hauptbahnhof.
Abfahrt: 13,15 Uhr nach Raisdorf.
Wanderung über Schlüsbeck-Rönne nach Voorde.(16 km)
Zurück in Kiel 19,04 Uhr.

Vorsitzender: Vogt. Kassenwart: Reibisch.

Zu den Wanderungen hat der Führer schriftlich unter Ausfüllung der beifolgenden Formularkarten mindestens 2 Tage zuvor einzuladen.

Der Führer hat im Falle der Verhinderung einen Stellvertreter zu stellen. Wer dies unterläßt, hat an die Kasse 5 RM zu entrichten.

Ein Führer, der einer seiner Verpflichtungen nicht nachkommt, zahlt 5 RM an die Kasse.

MITGLIEDER und FÜHRER.

| | | führt den |
|---|---|---|
| 1. Aner, | Feldstr. 102 | |
| 2. Becker, | Esmarchstr. 14 | |
| 3. Brüggemann, | Moltkestr. 82 | |
| 4. Caspari, | Feldstr. 76 | |
| 5. Dahlmann, | Kirchenstr. 3 | |
| 6. Fraenkel, Ernst, | Düvelsbekerweg 51 | |
| 7. Jensen, | Karlstr. 42 | 17.Oktober 1931 |
| 8. Kühn, | Beselerallee 35 | 31. " " |
| 9. Leidig, | Bartelsallee 13 | 14.November " |
| 10. Liepe, | Moltkestr. 5 | 28. " " |
| 11. Menzel, | Lornsenstr. 67 | 12.Dezember " |
| 12. Opet, | Holtenauerstr.114 | 2.Januar 1932 |
| 13. Reibisch, | Feldstr. 96 | 16. " " |
| 14. Schrader, | Holtenauerstr. 69 | 30. " " |
| 15. Schröder, | ~~Akad.Heilanstalten~~ | 13.Februar " |
| 16. Sitzler, | Düsternbrook 9 | 27. " " |
| 17. Theiler, | Moltkestr. 45 | 12.März " |
| 18. Tönnies, | Niemannsweg 61 | 26. " " |
| 19. Vlamynck, | Steinstr. 26 | 2.April " |
| 20. Vogt, | Niemannsweg 81a | |
| 21. Wesle, | Bartelsallee 6 | |
| 22. Weyl, | Feldstr. 31 | |
| 23. Windisch, | Forstweg 16 | |

Kiel, den 14.Oktober 19

gez. V o g t

Abb. 1: Auflistung der Wanderungen des Akademischen Wanderbundes der Universität Kiel im Wintersemester 1931/32, die den Mitgliedern per Briefpost zugestellt wurde (Bundesarchiv Koblenz, NL 78 Otto Becker, Nr. 17)

Für die zweite Hälfte des Semesters, am 26. März 1932, hatte auch Tönnies eine Tour angezeigt. Diese „Winterwanderung" führte, wie einer Notiz für dieses Datum im Taschenkalender des Soziologen zu entnehmen ist, vom südöstlich gelegenen Westensee zum Wirtshaus Ihlkate, einem beliebten Ausflugsziel am Ihlsee bei Mielkendorf unweit von Kiel.[9] Aus anderen im Nachlass überlieferten Kalendarien wird überdies deutlich, dass sich der Sozialwissenschaftler bereits mehrere Jahre im Akademischen Wanderbund aktiv engagierte. Für das Sommersemester 1931 hatte er beispielsweise am Samstag, dem 3. Oktober, eine Wanderung organisiert, bei der man zunächst mit „Autobus nach Raisdorf" reiste, um von dort zu Fuß nach der Kleinstadt Preetz zu gelangen.[10] Welche Route hierbei eingeschlagen wurde, geht aus den Notizen allerdings nicht hervor. Ähnlich verhält es sich mit einer Strecke, die, von ihm auserkoren, im Sommersemester 1929 am 13. Juni für den „Wanderclub" von Kühren nach Preetz führte.[11]

Das Engagement im Bund endete mit großer Wahrscheinlichkeit im Verlauf des Jahres 1933, als Tönnies zunächst zwangsweise beurlaubt und dann auf Grundlage des sogenannten Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums aus dem Lehrkörper der Kieler Universität entfernt wurde. Der Wanderbündler Tönnies war nämlich zugleich ein überzeugter Republikaner und Mitglied der SPD (WIERZOCK 2017), womit er zu den politischen Feinden des nunmehrigen NS-Staates gehörte. Entsprechend findet sich seine Person in einem Rundschreiben des Bundes vom Sommersemester 1933 ein letztes Mal als Mitglied gelistet.[12] Eine Wanderung hatte Tönnies zu diesem Zeitpunkt nicht mehr angezeigt.

Der Wanderbund füllte für Tönnies ganz unterschiedliche Funktionen aus: Einerseits ging es ersichtlich um prosaische Umstände wie Wissenschaftspolitik und Networking. Dass es einen direkten Nutzen haben konnte, sich während einer ausgedehnten Gehstrecke mit dem Universitätskurator auf guten Fuß zu stellen, liegt auf der Hand. Im November 1932 versuchte Tönnies etwa, wie sich aus Briefen rekonstruieren lässt, Sitzler zu umgarnen, ihm eine Assistentenstelle zu finanzieren, die ihn bei seinen kriminalsoziologischen Forschungen unterstützen sollte.[13] Das niederschwellige Format einer Wanderung bot reichlich Gelegenheit, um über derartige Angelegenheiten zu verhandeln. Andererseits aber stimmte diese Form der akademischen Geselligkeit, der Fußmarsch durch Natur-

[9] Notizkalender 1932, SHLB, TN, Cb 54.11:29, Eintrag vom 26.3.1932.
[10] Notizkalender 1931, SHLB, TN, Cb 54.11:28, Eintrag vom 3.10.1931.
[11] Notizkalender 1929, SHLB, TN, Cb 54.11:26, Eintrag vom 13.6.1929.
[12] Siehe Akademischer Wanderbund Kiel. Sommerwanderungen 1933, Bundesarchiv Koblenz, NL 78 Otto Becker, Nr. 19.
[13] Siehe Ferdinand Tönnies an Max Sitzler, 8.11.1931, SHLB, TN, Cb 54.51:16,16.

und Kulturlandschaft, auch auf ganzer Linie mit dem Habitus des Soziologen überein, da Tönnies nach allem, was sich über ihn ermitteln lässt, ein passionierter Naturfreund war, der Küstenregionen, Wiesenflächen, Felder, Wälder und Berge vorzugsweise zu Fuß erkundete. Das Wandern war ihm – jenseits wissenschaftlicher Ausdeutungen der Begrifflichkeit, die zu von ihm untersuchten bevölkerungspolitischen Phänomenen wie „Ab- und Zuwanderungen", „Aus- und Einwanderungen" oder „Binnenwanderungen" führten – doch, wie er in einem Aufsatz erörterte, ein „mit poetischem Schimmer umkleidete[s] Wort", das eben auch auf „die Reize des erweiterten Spazierganges" verweisen konnte (Tönnies 1926, 1).[14] Diese Praxis stellte für Tönnies darüber hinaus auch keineswegs eine neue Übung dar, die er etwa erst im Alter eingelernt hatte, und ebenso wenig beschränkte sie sich auf den zweiwöchigen Turnus eines professoralen Herrenclubs.

## 2. Peripatetische Praxis: Naturverbundenheiten zu Fuß

Das Zu-Fuß-Gehen in Form ausgiebiger Wanderungen hatte Tönnies bereits in der Jugend geübt. Schon als Primaner pflegte er eigenständig ausgedehnte Fußtouren durch die Regionen seines schleswig-holsteinischen Heimatlandes anzustellen. Eine unvollendet gebliebene Autobiografie, die er hochbetagt im Jahr 1935 zu diktieren begann, berichtet etwa von einer „Flußwanderung" entlang der Schwentine nach Ostholstein, die er im Juli 1870 fünfzehnjährig unternommen hatte (Tönnies 2005, 522). Diese Erinnerung deckt sich mit einem Fragment, das sich in einem seiner frühsten Notizbücher überliefert hat und darin als „Ostholsteinische Reise. Sommer 1870" firmiert.[15] Ausgehend von Plön, der einstigen Sommerresidenzstadt der dänischen Könige, die damals den Endpunkt der Eisenbahn markierte, ging es mit einem Freund auf eine – je nach Streckenwahl – 25 bis 30 km lange Tour. Sie führte „an die schönen Seen, den Dieksee, Kellersee u[nd] den Uklei", die über die Schwentine (mit Ausnahme des Uklei) verbunden sind, bis in die oldenburgische Exklave nach Eutin, einer Kleinstadt, die im Erwachsenenalter für mehrere Dekaden sein Wohnort werden sollte (ebd.). Hiernach nahmen die beiden Jugendlichen die Postkutsche, um nach Lübeck zu gelangen, wo es wieder eine Eisenbahnanbindung gab.

Diese in der Jugend angelegte Wanderroutine behielt Tönnies über sechzig Jahre bei. Auch im hohen Alter wusste er sich mit Freunden zu auf-

[14] Aus soziologischer Perspektive unterschied Tönnies gekoppelt an die Frage der Sesshaftigkeit folgende Subjekte menschlicher räumlicher Bewegungen: „[D]er Vagierende hat keinen Wohnsitz, der Wandernde verändert seinen Wohnsitz, der Reisende behält seinen Wohnsitz" (Tönnies 1926, 10).

[15] Notizbuch, SHLB, TN, Cb 54.42:01, 1–3.

wendigen Exkursionen zu verabreden. Viele seiner damaligen Schülerinnen und Schüler dienten als Wanderpartner. So auch Max Graf zu Solms: Am 31. März 1930 kontaktierte Tönnies wie selbstverständlich den in Südhessen lebenden Aristokraten, um ihn kurzfristig für Anfang April nach Detmold zu zitieren. „Ich habe es lange für einen Mangel gehalten d[a]ß ich den Teutoburger Wald garnicht [sic] kenne“.[16] Dieser Erfahrungslücke sollte nun Abhilfe geschaffen werden, wozu der Soziologe auch „eine mäßige Wanderung [a]uf die Grotenburg“ anregte, einen markanten Höhenzug, auf dem sich seit 1875 das Hermannsdenkmal befand. Nicht mit Unwillen erfüllte Solms seinem Lehrer diesen Wunsch.[17] „Ich lebe zur Zeit ganz in dem alten Herrn, wir gehen in bedächtigem Tempo spazieren. Das bringt viel Ruhe und immer empfinde ich den echten, tiefen, großen Menschen und großen Denker“, berichtete der Graf am Ostersonntag 1930 Freda von Gersdorff, seiner späteren zweiten Ehefrau, über die gemeinsame Zeit mit seinem Mentor.[18]

Auch Tönnies blieben diese Wandertage, an die sich noch Aufenthalte in Paderborn und Marburg anknüpften, in bleibender Erinnerung. In einem Brief vom September 1930 befand er die mit Solms verbrachte Zeit als „seltsam erquicklich“ und verglich sie mit einem anschließenden Ausflug „am Timmendorfer Strande“, der ihm ebenso „wohltuend“ gewesen war, wozu „der Himmel, die Stimmung, der Strand“ beigetragen hatten.[19] Streiflichter wie diese veranschaulichen, dass Tönnies Naturerlebnisse am Herzen lagen – vielleicht noch mehr als die Szenerien des modernen urbanen Lebens. Denn ungeachtet dieser städtischen Spektakel, die der Soziologe bevorzugt in Lieblingsmetropolen wie Berlin und London auszukosten wusste, in denen er längst nicht nur Staatsbibliotheken, sondern auch Cafés, Theater und Lichtspielhäuser frequentierte, entfloh Tönnies der akademischen Glasglocke weitaus häufiger an Orte, die als Naturräume zu identifizieren sind. Der unmittelbare Bezug zur äußeren Natur war ihm essentiell.

Bis ins hohe Alter bewies Tönnies durch dieses alltagspraktische Handeln, dass er keineswegs nur ein Stubengelehrter war. Die von ihm mit Aufzeichnungen gefüllten Kladden, Hefte, Taschenkalender, Briefe und Postkarten gleichen einem nie abreißenden Strom, der zu ganz unterschiedlichen Landschaften führt. Magnetisch zogen ihn die Buchten und Förden der kimbrischen Halbinsel, die Hügel- und Seenlandschaften Ostholsteins und ebenso die Marsch entlang der Nordseeküste an, zu der auch Eiderstedt gehört, jene Halbinsel, auf der Tönnies am 26. Juli 1855 als Kind des bald

16 Ferdinand Tönnies an Max Graf zu Solms, 31.3.1930, SHLB, TN, Cb 54.51:18,29.
17 Ferdinand Tönnies an Max Graf zu Solms, 31.3.1930, SHLB, TN, Cb 54.51:18,29.
18 Max Graf zu Solms an Freda von Gersdorff, 20.4.1930 (SOLMS 1982, 269).
19 Ferdinand Tönnies an Max Graf zu Solms, 5.9.1930, SHLB, TN, Cb 54.51:18,32.

untergegangenen dänischen Gesamtstaates geboren wurde. Briefmarken und Poststempel auf Umschlägen und Korrespondenzen weisen mehrmals in die deutschen Mittelgebirgslandschaften, das Riesengebirge, nach Skandinavien, in die Schweiz, wo er von Zeit zu Zeit das Engadin erkundete, nach Oberitalien, die Niederlande und wieder nach Großbritannien, das er zwischen 1878 und 1929 ausgiebig bereiste. Fortwährend konnte er sich an den „lieblichen Gegenden unsrer Heimat" erfreuen, wie er im August 1879 gegenüber dem Philosophen Friedrich Paulsen beteuerte, nachdem er bei einer Tour entlang der Flensburger Förde, die er „teils zu Schiff, teils zu Fuss" zurückgelegt hatte, die Orte „Glücksburg, Gravenstein, Broacker und Sonderburg" kennengelernt hatte.[20]

Derartig vergnügt konnte Tönnies keineswegs ausschließlich über die engere Heimatlandschaft urteilen: Drei Jahre später schwärmte er über Dänemark und Schweden, als er sich im Frühsommer 1882 auf Exkursion am Öresund befand. In Begleitung eines beiläufig angefreundeten Altersgenossen unternahm er damals, wie er ebenfalls Paulsen berichtete, „herrliche Waldwanderungen u[nd] Seefahrten", die „Helsingör und Helsingborg" und ein anderes Mal „Klampenborg" ansteuerten.[21] Die Begeisterung hielt auch an, als er sich alleine weiter „nach Malmö und von da nach Lund" aufmachte, um einen „Einblick ins Schwedische" zu gewinnen.[22] Freilich konnte für Tönnies eine Landschaft ebenso schnell ihren Reiz einbüßen. So sehr wie für ihn die Gemeinschaft mit Bekannten und Freunden ein Naturerlebnis intensivieren konnte, so verleidete ihm Natureindrücke nichts leichter als die Anwesenheit anderer, nicht erwünschter Personen.

Bezeichnend dafür ist eine Episode derselben Nordtour: Als Tönnies seine Rückfahrt nach Kiel antrat, hatte er sich für eine nächtliche Schiffspassage entschieden. Von Kopenhagen aus stach sein Boot in See, um sich im Verlauf einer „wundervollen Nachtfahrt" der heimatlichen Küste Schleswig-Holsteins zu nähern. Die Stimmungen, die Tönnies während der Meeresüberquerung empfing, schilderte er Paulsen nachträglich wie folgt: Das „Hellwerden im Osten, der volle Mond sich neigend und verblassend, die rosenfingrige Eos, dann der rote Phoibos selber, langsam aufsteigend, stolz und siegreich; dann im jungen Lichte schimmernd die grüne Küste unseres Landes – alles um mich voll von Göttern!"[23] Doch gerade auf diesem Höhepunkt kippte die Stimmung, als „greuliche Menschen, im altmärkischen Dialekte, mit Berliner Gefühlen ewig heiter und Witze machend, wahrhaftig ein profanes Volk", zu ihm auf das Vordeck traten.[24]

---

[20] Ferdinand Tönnies an Friedrich Paulsen, 25.8.1879, SHLB, TN, Cb 54.51: Paulsen, 17.
[21] Ferdinand Tönnies an Friedrich Paulsen, 2.6.1882, SHLB, TN, Cb 54.51: Paulsen, 64.
[22] Ferdinand Tönnies an Friedrich Paulsen, 2.6.1882, SHLB, TN, Cb 54.51: Paulsen, 64.
[23] Ferdinand Tönnies an Friedrich Paulsen, 2.6.1882, SHLB, TN, Cb 54.51: Paulsen, 64.
[24] Ferdinand Tönnies an Friedrich Paulsen, 2.6.1882, SHLB, TN, Cb 54.51: Paulsen, 64.

Hier das ferne Ufer der heimatlichen Natur, dort die als ordinär und lästig empfundenen Touristen, die den hymnischen Moment abrupt enden lassen.

Weniger drastisch, aber doch mit kritischem Unterton richtete sich Tönnies auch bei anderer Gelegenheit gegen seine Mitwelt. So äußerte er sich im Juli 1906, als er in Kirkby Lonsdale, einem kleinen Städtchen im Nordwesten Englands, weilte, geradezu empathisch über die von ihm als „anmutig" beschriebene Gegend, die „ein ganz mit Bäumen bestandenes Tal" und „sanfte Höhen rings am Horizont" umfasste – was offenbar stark in Kontrast zum ganz nahen, aber bereits damals „vielbesuchten Lake District" stand.[25] In der Tat suchte Tönnies ein möglichst exklusives Naturverhältnis, das er sich bevorzugt alleine, zu zweit oder maximal im Kreis einer ausgewählten Gruppe gefallen ließ. Stark touristifizierte Landschaften, die sich im Laufe von Tönnies' Leben dynamisch entwickelten, schränkten diese Naturerfahrung offenbar erheblich ein.

## 3. Periphere Naturräume: Rhythmen insularer Existenz

Neben seinen Lebensmittelpunkten wie Husum, Kiel, Hamburg, Altona und Eutin eignete sich Tönnies im Laufe des Lebens die wohl umfassendsten Ortskenntnisse über eine Reihe von Nordseeinseln an, unter denen sich Sylt, Föhr und Helgoland sowie in geringerem Maße auch Amrum befanden. Dem entsprach eine generelle Faszination für Eilande, die auch daraus hervorgeht, dass er ebenso die Inselketten Ostfrieslands, Fehmarn, Rügen, die südenglische Isle of Wight und Kanalinseln wie Sark erkundete. Freilich musste eine Insel, um das von Tönnies eingeforderte Maß an Ungestörtheit und Unberührtheit bieten zu können, ausreichend Landmasse besitzen.

Diese Voraussetzung bot nicht jede Insel – oder zumindest, angesichts des beginnenden Badetourismus, nicht zu jeder Zeit. Eine Postkarte, die Tönnies im August 1895 aus Wyk auf Föhr an den befreundeten Sozialwissenschaftler Werner Sombart sendete, rühmte etwa die Vorzüge dieses Eilands gegenüber Helgoland: „[I]ch kann mich von Föhr noch nicht trennen, diese Insel ist mir immer, vor anderen liebenswert erschienen, das sanfte Meeresrauschen hier ist besonders geeignet, Gedanken und Gemüt zu beschwichtigen."[26] Diese Sonderstellung Föhrs wollte er dagegen für das weiter in der Nordsee befindliche Helgoland nicht gelten lassen: „Wenn ich Rat anbieten darf, so möchte ich Ihnen zu Helgoland (d[ie] Luft ist oft durch Geruch v[on] Seetang beeinträchtigt –) nicht raten, bei der

[25] Ferdinand Tönnies an Friedrich Paulsen, 13.7.1906, Universitätsarchiv HU-Berlin, Nl. Friedrich Paulsen.

[26] Ferdinand Tönnies an Werner Sombart, 30.8.1895, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (Berlin), VI. HA, Nl. Werner Sombart Nr. 9f., 105.

Kleinh[ei]t des Gebietes ist man auf die menschliche Umgebung zu sehr hingewiesen, u[nd] diese besteht, außer d[e]n Einheimischen, aus üppigen Hamburgern“.[27] Der Breslauer Ökonom solle es daher Tönnies gleichtun und nach „Wyck“ (Wyk) kommen oder andernfalls nach Wenningstedt auf Sylt, wo es, wie der Norddeutsche weiter erläuterte, „im Sept[ember] nur wenig Badegäste mehr gibt“.[28] Lobpreisungen auf Föhr und Sylt gibt es bei Tönnies in Dutzenden von Fällen zu lesen, und mit ihnen korrespondierten überaus häufige Aufenthalte auf diesen Inseln.

In der Tat pflegte Tönnies über weite Strecken seines Lebens jährlich für mehrere Wochen, die nicht selten zu einem Monat oder gar noch mehr anwachsen konnten, auf beiden Inseln zu verweilen. Zeitlich fand dies meist im Spätsommer statt, wenn das Ende der offiziellen Badesaison naherückte. Gemessen an der Dauer und den Regelmäßigkeiten dieser Aufenthalte verwischten sich dabei von ihm aufgestellte Definitionen. Darunter befanden sich aphoristische Ansichten wie die folgende: „[…] der Wandernde verändert seinen Wohnsitz, der Reisende behält seinen Wohnsitz“ (Tönnies 1926, 10). Vor allem in den 1880er Jahren und frühen 1890er Jahren, als der damalige Kieler Privatdozent, noch unverheiratet und ohne Familie, häufig wechselnde Unterkünfte besaß, mutete er somit eher wie „der Vagierende“ an, der „keinen Wohnsitz“ vorzuweisen hat (ebd.).

Die Ortswechsel nach Föhr oder Sylt sind allerdings nicht nur dazu angetan, um derartige Kategorien zu relativieren. Ebenso lässt sich mit der Ankunft an diesem peripheren Naturraum beobachten, wie der vagabundierende Gelehrte eine Schwelle übertritt, mit der ein neuer Lebensrhythmus beginnt. Von nun an fing eine Periode „des Luftatmens und Faulenzens“ an, die gelegentlich durch ärztlich verordnete Wasserkuren unterbrochen wurde, so wie im September 1887, als sich Tönnies in einem Brief an Paulsen rühmte, ganze „9mal die Bäder genommen“ zu haben.[29] Gleichzeitig nahmen die Naturreflexionen zu: „Die Erhabenheit dieser Natur“, heißt es zwei Jahre zuvor gegenüber dem befreundeten Philosophen, „ist garnicht [sic] um im Vorübergehen hineinzusehen; hineinleben muß man sich, wie in alles Echte, um die Sprache der Winde und Wellen zu verstehen“.[30] Dieser Wechsel aus hydrotherapeutischen Anwendungen, Müßiggang und ökologischen Beobachtungen bildete allerdings nur einige Facetten des Alltags des langzeittouristischen Tönnies ab.

---

27 Ferdinand Tönnies an Werner Sombart, 30.8.1895, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, VI. HA, Nl. Werner Sombart Nr. 9f., 105.

28 Ferdinand Tönnies an Werner Sombart, 30.8.1895, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, VI. HA, Nl. Werner Sombart Nr. 9f., 105.

29 Ferdinand Tönnies an Friedrich Paulsen, 3.9.1887, SHLB, TN, Cb 54.51: Paulsen, 130.

30 Ferdinand Tönnies an Friedrich Paulsen, 23.11.1885, SHLB, TN, Cb 54.51: Paulsen, 111.

Die Ortswechsel auf die nordfriesischen Inseln stellten zu keinem Zeitpunkt eine Robinsonade dar: Gerade im Modus des Insulaners pflegte Tönnies rege intellektuelle Freundschaften, die teils erst bei derartigen Eilandaufenthalten angeknüpft, vertieft und aufrechterhalten wurden. So lernte er beispielsweise auf Sylt über den mit ihm eng befreundeten Schriftsteller Theodor Storm dessen Kollegen, den späteren Literaturnobelpreisträger Paul Heyse, kennen, den Tönnies deswegen als „Sylter Curgenossen" anzuschreiben pflegte.[31] Weitere Kontakte in die literarische Szene eröffneten sich über den Dichter und Herausgeber der schöngeistigen Zeitschrift *Der Kunstwart* Friedrich Avenarius, in dessen Haus Uhlenkamp in Kampen, einer Art von Reetdach-Miniaturvilla, der Soziologe mehrmals zu Besuch weilte. Sylt hatte bereits in den 1880er Jahren durchaus eine Kunstszene, von der jederzeit bekannt war, wer sich gerade auf der Insel aufhielt und wo. „Heute werde ich unsern [Hinrich] Wrage suchen; im Conversationsaal sah ich gestern Ab[en]d gleich eine Anzeige von ihm d[a]ß er ‚auf Sylt' sich befandt", berichtete Tönnies etwa im August 1881 dem Freund Paulsen, dass auch der ihnen bekannte Landschaftsmaler auf der Insel weilte.[32]

Aber auch Familienbekanntschaften führten den Soziologen auf die Nordsee-Eilande. So war er auf das von ihm geradezu als exklusives Kleinod verehrte Amrum erstmals im Juli 1881 während einer Segelpartie „mit dem Grafen Reventlow und 2 Knaben" gelangt.[33] In Begleitung Ludwig von Reventlows, des Husumer Landrats, und seiner beiden Söhne Ernst und Ludwig fand Tönnies ein Stück Natur, das ihn entzückte. „Es war sehr schön; auf der Insel", berichtete er Paulsen von diesem Ausflug, „– welches Bild einer stillen Erhabenheit bietet die Dünenkette!"[34] Gleichzeitig gelang es Tönnies immer wieder, Kollegen auf die von ihm geschätzten Inseln zu lotsen. Im Spätsommer 1905 hatte er beispielsweise vier gemeinsame Tage auf Helgoland mit Werner Sombart und Carl Hauptmann, dem Dichterbruder des Dramatikers Gerhart Hauptmann, arrangiert.[35] In dasselbe Muster fügte sich auch ein Aufenthalt auf Föhr im September 1898, als er über drei Wochen mit dem Neukantianer Karl Vorländer auf der Insel verbrachte, was beide mit einem Ausflug „nach Amrum" verknüpften, wo sie den „Leuchtturm", Nebel und Süddorf erkundeten.[36] Spaziergänge sowie Ruder- und Schwimmpartien füllten die restlichen Tage aus.[37]

---

31 Ferdinand Tönnies an Paul Heyse, 18.4.1883, Bayerische Staatsbibliothek, Heyse-Archiv VI (Tönnies).

32 Ferdinand Tönnies an Friedrich Paulsen, 19.8.1881, SHLB, TN, Cb 54.51: Paulsen, 54.

33 Ferdinand Tönnies an Friedrich Paulsen, 19.7.1881, SHLB, TN, Cb 54.51: Paulsen, 52.

34 Ferdinand Tönnies an Friedrich Paulsen, 19.7.1881, SHLB, TN, Cb 54.51: Paulsen, 52.

35 Siehe Ferdinand Tönnies an Friedrich Paulsen, 30.9.1905, SHLB, TN, Cb 54.51: Paulsen, 255.

36 Notizkalender 1898, SHLB, TN, Cb 54.11:03, Eintrag vom 26.8.1898.

37 Notizkalender 1898, SHLB, TN, Cb 54.11:03, Einträge vom 16.8. bis 8.9.1898.

Diese Zusammenstellung, die sich um viele weitere insulare Episoden akademischer Geselligkeit erweitern ließe, veranschaulicht, dass Tönnies auf Sylt, Föhr und anderen Inseln keineswegs ausschließlich den Rückzug ins abgeschiedene Idyll praktizierte. Hohen Stellenwert besaß für ihn ebenso das intellektuelle Fachgespräch im Zeichen gelehrter Männerfreundschaft – vor erhabener Naturkulisse. In dieser Konstellation fanden insofern Wissenschaftskultur und ästhetisierte Natur in idealer Weise zusammen. Für Tönnies ging es dabei um mehr als bloße Sommerurlaubsgestaltung. Diese Vermengung beider Sphären, der Natur und der Wissenschaft, war ein Wunschziel imaginativer Potenz, das in der Idee einer aufzubauenden freien Hochschule gipfelte, die im doppelten Sinne frei sein sollte: Frei von der Universität sowie frei vom städtischen Umfeld – und damit mitten in der Natur – hatte dieser Hort des Wissens für den Gesellschaftstheoretiker zu sein.

## 4. Ökologien des außeruniversitären Denkens: Naturverbundene Forschungsstätten

Als im Januar 1911 die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft ins Leben gerufen wurde, nutzte Tönnies die Gelegenheit, um in der *Neuen Rundschau* anzuregen, dass nun „Forschungsinstitute“ auch auf dem Gebiet der Kultur- und Sozialwissenschaften eingerichtet werden sollten. Der Soziologe appellierte an „unsere Millionäre“, ihre Finanzmittel für den Aufbau einer „Akademie der Zukunft“ einzusetzen (Tönnies 2000c, 162). In dieser Einrichtung wollte er Forschende nach englischem Vorbild mit „research fellowships“ ausstatten, damit „der vollkommene Forscher sich entwickeln“ könne, was für Tönnies eine „Trennung vom Lehrer“ voraussetzte (ebd., 160f.). Allerdings sollte der Abschied von der Lehre keineswegs das Ende jeder wissenschaftlichen Nachwuchsförderung bedeuten. Das Wissen wollte der Gesellschaftstheoretiker künftig mehr in Form einer „Kunst“ weitergereicht sehen, wobei der Forschende „als ein Meister, nicht als ein Lehrer“ operieren sollte: „Jünger wird er neben sich wachsen lassen, die von seinem Geiste sich nähren, nicht Schüler mit Stoffen, die aus anderem Geiste entsprossen sind, füttern“ (ebd.). Tönnies forderte insofern einen institutionell-epistemischen Aufbruch, der das Wissenschaftssystem grundlegend reformieren und insbesondere dem Aufbau kultur- und sozialwissenschaftlicher Forschung dienlich sein sollte. Unerwähnt ließ er in diesem Kontext, dass er damit an Imaginationen anknüpfte, die er im Bekannten- und Freundeskreis seit den 1880er Jahren stetig und unverdrossen erörtert hatte. Die Eingliederung dieser neuen Wissensstätten in eine naturbelassene Landschaft hatte dabei oberste Priorität.

Die erste Frühversion dieser „Stoa oder Akademie“, die Tönnies in einem Brief an Paulsen im März 1881 entworfen hatte, sollte demgemäß „auf dem Lande, in anmutiger Gegend“ platziert sein, um sich so „aus den qualmigen Städten eine Weile zurückzuziehen“.[38] Das projektierte Gebilde glich dabei mehr einer ländlichen Kommune als einer Hochschule im modernen Sinn. „[E]ine Gruppe von Häusern“ sollte errichtet werden, „welche wir mit Familien beziehen […]; alljährlich werden 20 Adepten für Philosophie (junge Männer entweder vor Beginn ihrer Fachstudien oder nach Vollendung derselben) für mindestens einen Jahreslauf aufgenommen“, rechnete Tönnies vor.[39] In der Fantasie des damals gerade frischgebackenen Kieler Privatdozenten für Philosophie bildeten diese Gedanken dabei alles andere als pure Luftschlösser, wie beigefügte Kalkulationen über Aufnahmegebühren und Ähnliches veranschaulichen. Neben Paulsen teilte Tönnies auch anderen Kollegen seine Idee einer naturverbundenen Forschungsstätte jenseits der urbanen Räume und festgetretenen Pfade mit. Im März 1892 weihte er beispielsweise den befreundeten deutsch-dänischen Linguisten Hermann Møller in diesen „Plan, eine Art von philosophischer Privatschule zu begründen“, ein, wobei er diese wenig überraschend in „die Stille der heimatlichen Westküste“ verpflanzte.[40]

Diese Vorliebe für ländlich-experimentelle Bildungsstätten manifestierte sich auch in neuen reformpädagogischen Einrichtungen, die Tönnies teils emphatisch unterstützte. Für das im Jahr 1898 von Hermann Lietz gegründete Landerziehungsheim Ilsenburg am Nordrand des Harzes brachte er entsprechend „wärmste Teilnahme“ auf (TÖNNIES 1900, 757). Anders als die Landerziehungsheime, die sich im kaiserlichen Deutschland und der Weimarer Republik an weiteren Standorten ausbreiten sollten – darunter auch auf den von Tönnies ebenfalls geschätzten ostfriesischen Inseln in Form der 1928 gegründeten und noch heute bestehenden Hermann-Lietz-Schule Spiekeroog –, konnte der Soziologe seine Akademie der Zukunft nie realisieren.

Dennoch gelang es Tönnies an anderen Orten, die von ihm intendierte gegenseitige Durchdringung von Wissenskultur und Natur zumindest partiell zu verwirklichen. Exemplarisch dafür steht das Forscherheim Assenheim, das im Jahr 1924 durch den bereits erwähnten Max Graf zu Solms in mäzenatischer Stiftung begründet wurde. In dieser Einrichtung, die bis 1932 bestand, manifestierte sich so etwas wie eine Frühform des ersten deutschen Forschungskollegs. Nachdem der Graf in den frühen 1920er Jahren immer engere Kontakte zu Tönnies und der DGS hergestellt

[38] Ferdinand Tönnies an Friedrich Paulsen, SHLB, TN, Cb 54.51: Paulsen, 44.

[39] Ferdinand Tönnies an Friedrich Paulsen, SHLB, TN, Cb 54.51: Paulsen, 44.

[40] Ferdinand Tönnies an Hermann Møller, 2.3.1892, Det Kongelige Bibliotek (Kopenhagen), NKS 4626.4°.

hatte, entschied er sich schließlich dafür, einen Teil seines Schlosses Assenheim im heutigen Niddatal als ein „Erholungs- und Arbeitsheim“ den Sozial- und Kulturwissenschaften zur Verfügung zu stellen (Anon. 1924, 82). „In diesem Heim“, erläuterte ein Werbetext in der Zeitschrift *Nordland*, „soll nicht nur jeder einzelne für sich besonders günstige Gelegenheit zum Weiterarbeiten haben, sondern es soll auch die Arbeitsgemeinschaft durch langes Zusammenleben und häufigen Gedankenaustausch gefördert werden“ (ebd.). Diese Anordnung der Sinnbereiche, das übergreifende Gespräch zwischen Forschenden gepaart mit der Idee einer vorübergehenden Wohngemeinschaft, trug ganz Tönnies’ Handschrift.

Doch der Einfluss des Soziologen reichte noch weiter: Die Satzung der Einrichtung regelte, dass, abgesehen von einigen anderen Wissenschaftseinrichtungen, der DGS-Hauptvorstand Handlungsmacht darüber besaß, wer in das Forscherheim eingeladen wurde.[41] Als Präsident der DGS besaß Tönnies somit nicht unbeträchtliche Möglichkeiten der Einwirkung auf Gästekonstellationen, von dem er auch aktiv Gebrach machte – vor allem sobald er selbst seine Anwesenheit auf Schloss Assenheim einplante, was nach der Gründung der Einrichtung nicht selten der Fall war. Hinzu kam die geografische Lage des Forscherheims, das in der Wetterau lag, einer Landschaftszone zwischen Vogelsberg und Taunus, die im Süden an die Großstadt Frankfurt am Main und im Norden an die Kurstadt Bad Nauheim angrenzte. Hier gelang es dem Gelehrten einmal mehr, einen idyllischen Naturbereich zu einem außeruniversitären Wissensraum emporzuheben.

Wie Tönnies diesen Erlebnisraum im Alltag ausgestaltete, lässt sich anhand der im Nachlass überlieferten Taschenkalender rekonstruieren. Exemplarisch sei das Jahr 1925 herangezogen, als er zwischen 27. August und 22. September für mehrere Wochen im Forscherheim logierte.[42] Die Aufzeichnungen belegen einen intensiven Austausch mit Kolleginnen und Kollegen. Unersättlich in seinem Bedarf nach Gesprächen und Spaziergängen, füllten sich die Tage abseits der Arbeit an der 3. Auflage seiner Hobbes-Biografie (Tönnies 1925b) und der neuen Vorrede zur 6. und 7. Auflage von *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Tönnies 2019), die er dort fertigstellte, mit wechselnden Begegnungen. Die Interaktionen erstrecken sich auf eine ganze Schar von Gästen: Darunter befanden sich die Ökonomin Charlotte von Reichenau; Else Brenke, eine langjährige Assis-

[41] Siehe Satzung des Vereins Forscherheim Assenheim e. V., SHLB, TN, Cb 54.61:2.2. In § 5 war etwa geregelt, dass in die Leitung des Forscherheims die DGS-Spitze kooptiert wurde. § 6 regelte schließlich in Abs. b, dass „die Uebermittelung [sic] von Vorschlägen an den Verwaltungsrat [der Einrichtung] über die zum Aufenthalt im Erholungsheim Assenheim kommenden Gelehrten“ der Vereinsleitung und damit auch der DGS oblag.

[42] Alle folgenden Angaben basieren sinngemäß auf Notizkalender 1925, SHLB, TN, Cb 54.11:22, Eintragungen vom 27.8. bis 22.9.1925.

tentin des Soziologen; Hans Lorenz Stoltenberg, wie Solms ein Tönnies-Schüler; Emil van Hees, ein belgischer Professor für Sozialversicherung; der Staatswissenschaftler Ignatz Jastrow; der Tübinger Privatdozent Ernst Schuster; sowie die beiden Historiker Friedrich Meinecke und Siegfried August Kaehler.

Abwechselnd flanierte Tönnies mal mit der Freiherrin von Reichenau, dann wieder mit Brenke oder mit dem gräflichen Ehepaar. Das Abendprogramm wurde teilweise mit Vorträgen gefüllt – so sprach Reichenau am 10. September über das „V[er]h[ältnis] v[on] Sekte = Kirche" sowie „Marxisten u[nd] Marxismus".[43] Besonders intensiv gestalteten sich die Gespräche mit Meinecke. Am 5. September fand man sich zum Trialog mit dem Grafen Solms zusammen, um über die neu gegründete „Liberale Vereinigung" zu sprechen, von der völlig unklar bleibt, wie sich Tönnies zu ihr verhielt.[44] Der mit dem Historiker besprochene Stoff reichte allerdings noch weiter und erstreckte sich auf Themen wie „Hobbes", „[Ernst] Troeltsch", die „letzte[n] Fragen" sowie auf die „Kausalität u[nd] Werte in der Geschichte", wobei sich der Soziologe offenbar grundsätzlich fragen musste: „[Bin] [i]ch Positivist?"[45] Zusammen mit Meineckes Schüler Kaehler, damals noch Privatdozent in Marburg, wurden außerdem zwei Wanderungen absolviert. Am 9. September brach das Dreigespann ins benachbarte Bad Nauheim auf, um dort den Johannisberg, den Hausberg der Kurstadt, zu besuchen.[46] Die Tour führte danach anscheinend über das südöstlich angrenzende Waldgebiet, eine Randzone des Taunus, zurück nach Assenheim. Dutzende von weiteren mosaikhaften Eintragungen aus den Notizbüchern dokumentieren eine rege akademische Geselligkeit, die reichlich mit den für Tönnies notorischen Naturausflügen gespickt wurde.

In diesen bunt wechselnden Konstellationen aus intellektuellen Diskussionen, Spaziergängen und größeren Wanderungen materialisierte sich somit in der oberhessischen Landschaft, die bereits in jungen Jahren am Schnittbereich zwischen Kultur und Natur situiert war, eine imaginierte Akademie. Geografisch befand sich das Forscherheim allerdings keineswegs in einem weitläufig-grünen Refugium. Weite Flächen von Ackerland, Weiden, Feldern, Auen und das kaum mehr tausend Einwohner zählende Assenheim umgaben das Schloss, an dem sich auch das Flüsschen Nidda vorbeischlängelte. Tönnies gefielen die Szenerie und die Institution vollauf, wie seine zahlreichen Besuche im Forscherheim belegen. Ein Gegenpol zur Universitätswelt war es allemal. Im Grunde substituierte Assen-

[43] Notizkalender 1925, SHLB, TN, Cb 54.11:22, Eintragung vom 10.9.1925.
[44] Notizkalender 1925, SHLB, TN, Cb 54.11:22, Eintragung vom 5.9.1925.
[45] Notizkalender 1925, SHLB, TN, Cb 54.11:22, Eintragung vom 10.9.1925.
[46] Notizkalender 1925, SHLB, TN, Cb 54.11:22, Eintragung vom 9.9.1925.

heim damit seine einstige Sommerfrische-Existenz als Insulaner auf Föhr oder Sylt.

Tatsächlich pflegte Tönnies in den 1920er Jahren kaum noch die einst von ihm so regelmäßig frequentierten Inseln aufzusuchen. „Ich vermute Sie jetzt in Kampen“, hatte den Schlossherrn Solms im Juni 1926 ein Brief auf Sylt erreicht, in dem er von Tönnies berichtet bekam, dass ihm „die ganze Insel […] seit Jahren“ bestens bekannt sei, wobei er bemerkte, dass diese „nicht mehr so idyllisch“ sei „wie ehedem“.[47] Der hochbetagte Gelehrte überließ das Eiland fortan Prominenzen wie etwa Thomas Mann. Geradezu ikonisch ließ sich der Schriftsteller in einer populären Fotoaufnahme im August 1928 am Sylter Strand lässig mit Bademantel und Zigarette im Mund ablichten (siehe Umschlagmotiv/Rückseite Weidermann 2023).

Das Naturverhältnis, nach dem er suchte, war für Tönnies an diesem Ort offenbar nicht mehr zu finden. Das hatte ihn freilich nicht davon abgehalten, sich bereits kurz vor dem Ersten Weltkrieg bei einer Unterschriftenaktion für die Errichtung eines ersten Naturschutzgebietes auf der Insel einzusetzen (Anon. 1914, 335). Insulaner war er allerdings längst auf einem anderen, selbstgeschaffenen Eiland, das weiter südlich in oberhessischen Regionen lag.

## 5. Entgrenzte Dualismen und ihre Grenzen: Ein Naturverhältnis und seine Theorieimplikationen

Die in den vorigen Abschnitten gewonnenen Blickpunkte auf das ausgeprägte Naturverhältnis Ferdinand Tönnies’, dieses Vertreters der frühen deutschsprachigen Soziologie, konturieren eine Gelehrtenfigur des frühen 20. Jahrhunderts, die Natur- und Kulturräume permanent in fließende Übergänge überführte. Die von Tönnies zunächst imaginierte Akademie im ländlichen Idyll sowie das im Jahr 1924 realisierte Forscherheim in der oberhessischen Provinz (Abschnitt 4) stehen ebenso für die Durchdringungen beider Sphären wie seine Praxis der gelehrten Geselligkeit beim Wandern (Abschnitte 1–2) oder an peripheren Rückzugsorten wie auf Sylt und Föhr (Abschnitt 3). Mit dieser materiell-diskursiven Lebensführung korrespondierte auch der Naturbegriff seiner Soziologie. Die Entgegensetzung der zeittypischen Dichotomie von Natur und Kultur übersetzte sich bei ihm insofern nicht zufällig in eine Betrachtungsweise, nach welcher dieser grundlegende Dualismus aufgelöst wird und sich die Grenzen zwischen beiden Kategorien abschwächen.

Diese Aufhebung bisheriger Gegensätzlichkeiten koinzidierte mit einer für Ferdinand Tönnies quasi natürlichen Hinterfragung weiterer Ein-

[47] Ferdinand Tönnies an Max Graf zu Solms, 6.6.1926, SHLB, TN, Cb 54.51:17,13.

teilungsprinzipien wie Physis und Psyche. Warum sollte man sich nicht „mit dem *Seelenleben* der Tiere und Pflanzen“ beschäftigen, fragte der Sozialforscher vor diesem Hintergrund bereits im Jahr 1907 anlässlich eines öffentlichen Vortrages vor der Gehe-Stiftung in Dresden (Tönnies 2000a, 479). In seiner Antwort räumte er damals vor Publikum ein, dass sich festgefügte Denkstrukturen selbst im Bereich der Wissenschaften nur allmählich veränderten, bis sie neuen Interpretationsmöglichkeiten wichen. Momentan sei man noch daran gewöhnt, „von altersher die Erkenntnisfunktionen als die primäre Erscheinung des Geistes und dazu die menschliche Seele als Normalseele aufzufassen […] – Denkformen, von denen wir schwer und langsam uns ablösen“ (ebd.).

Doch ungeachtet dieser zu beobachtenden Bereitschaft, spezifische Einteilungsprinzipien im Kontext der Abgrenzung zwischen Natur und Kultur sowie zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen zu hinterfragen, bleibt es Tatsache, dass Tönnies den Aufgabenbereich der von ihm repräsentierten Gesellschaftswissenschaften eindeutig auf Wissensinhalte eingrenzte, die er der später entwickelten Nomenklatur folgend als spezielle Soziologie rubrizierte.

## Bibliographie


Albrecht, Clemens (2021): Richard Thurnwald und die Zeitschrift Sociologus: Kontinuität und Diskontinuität in der Entwicklung der deutschsprachigen Soziologie zwischen den 1920er und den 1950er Jahren. In: Karl Acham / Stephan Moebius (Hg.): Soziologie der Zwischenkriegszeit. Ihre Hauptströmungen und zentralen Themen im deutschen Sprachraum. Wiesbaden, 611–634.

Alverdes, Friedrich (1925a): Über Vergleichende Soziologie. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie 1, H. 1, 21–33.

Alverdes, Friedrich (1925b): Tiersoziologie. Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie. Leipzig.

[Anon.] (1914): Zum Schutze Sylts. In: Kunstwart und Kulturwart 27, H. 3, 333–335.

[Anon.] (1924): Forscherheim Assenheim für Sozial- und Kulturwissenschaftler. In: Nordland. Monatsschrift für Volkstum und Gemeinschaftspflege 1, H. 8/9, 82.

Delbrück, Anton (1925): Das Alkoholverbot in Amerika. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie 1, H. 1, 34–44.

Haselbach, Dieter (2023): Ökologische Denkansätze in der frühen Soziologie in Deutschland. Das Beispiel Ferdinand Tönnies. In: Kieler sozialwissenschaftliche Revue 1, H. 1, 7–20.

Hersche, Peter (2021): Max Weber, die Ökologie und der Katholizismus. Basel.

Kaufmann, Doris (2007): „Primitivismus“. Zur Geschichte eines semantischen Feldes 1900–1930. In: Wolfgang Hardtwig (Hg.): Ordnungen in der Krise. Zur politischen Kulturgeschichte Deutschlands 1900–1933. München, 425–448.

Malinowski, Bronislaw (1925): Forschungen in einer mutterrechtlichen Gemeinschaft (auf den Trobriand-Inseln, östlich von Neu-Guinea, Südsee). In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie 1, H. 1, 45–53.

Plant, Sadie (1992): The most radical gesture: the Situationist International in a postmodern age. London / New York.

Radkau, Joachim (2013): Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. München.
Solms, Freda Gräfin zu (Hg.) (1982): Ein Lebensgang. Briefe. Selbstzeugnisse. Berichte. Marburg.
Stölting, Erhard (1986): Akademische Soziologie in der Weimarer Republik. Berlin.
Thurnwald, Richard (1925): Probleme der Völkerpsychologie und Soziologie. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie 1, H. 1, 1–20.
Tönnies, Ferdinand (1900): [Rez. v.] Hermann Lietz: Das erste Jahr des deutschen Landerziehungsheimes bei Ilsenburg im Harz, Berlin 1899; ders.: Das zweite Jahr des deutschen Landerziehungsheimes bei Ilsenburg im Harz, Berlin 1900. In: Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik 15, H. 4, 756–757.
Tönnies, Ferdinand (1925a): Einleitung in die Soziologie. In: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 79, H. 1, 1–15.
Tönnies, Ferdinand (1925b): Thomas Hobbes. Leben und Lehre. Stuttgart.
Tönnies, Ferdinand (1926): Soziologische Skizzen. In: Ders.: Soziologische Studien und Kritiken. Zweite Sammlung. Jena, 1–62.
Tönnies, Ferdinand (2000a): Das Wesen der Soziologie. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 15: 1923–1925. Hg. von Dieter Haselbach. Berlin / New York, 477–498.
Tönnies, Ferdinand (2000b): Der Staatsmann und das Leben. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 9: 1911–1915. Hg. von Arno Mohr. Berlin / New York, 377–392.
Tönnies, Ferdinand (2000c): Die Akademie der Zukunft. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 9: 1911–1915. Hg. von Arno Mohr. Berlin / New York, 160–162.
Tönnies, Ferdinand (2000d): Die Anwendung der Deszendenztheorie auf Probleme der sozialen Entwicklung. Erster Teil. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 15: 1923–1925. Hg. von Dieter Haselbach. Berlin / New York, 205–277.
Tönnies, Ferdinand (2005): Lebenserinnerungen aus dem Jahre 1935 an Kindheit, Schulzeit, Studium und erste Dozententätigkeit (1855–1894): In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 23,2: 1919–1936. Nachgelassene Schriften. Hg. von Brigitte Zander-Lüllwitz und Jürgen Zander. Berlin / New York, 507–550.
Tönnies, Ferdinand (2019): Vorrede zur sechsten und siebenten Auflage. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 2: 1880–1935. Gemeinschaft und Gesellschaft. Hg. von Bettina Clausen und Dieter Haselbach. Berlin / Boston, 99–109.
Tönnies, Ferdinand (2021): Einführung in die Soziologie. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 21: 1931. Hg. von Dieter Haselbach. Berlin / Boston, 3–287.
Tönnies, Ferdinand / Ernst Jurkat (1929): Die schwere Kriminalität von Männern in Schleswig-Holstein in den Jahren 1899–1914. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie 5, H. 1, 26–39.
Weidermann, Volker (2023): Mann vom Meer. Thomas Mann und die Liebe seines Lebens. Köln.
Wierzock, Alexander (2017): Die Ambivalenz eines Republikaners. Ferdinand Tönnies und die Weimarer Republik. In: Andreas Braune / Michael Dreyer (Hg.): Republikanischer Alltag. Die Weimarer Demokratie und die Suche nach Normalität. Stuttgart, 69–86.

Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlicher
Anzeiger, 160. Jg. 2025, S. 135–159
© 2025 by ÖAW, Wien
DOI: 10.1553/anzeiger160-1s135

Heike Delitz

# Naturen und Kulturen

## Zentralthema der vergleichenden Soziologie und Anthropologie in Frankreich

Natures and cultures: A central theme in comparative sociology and anthropology in France

The text follows the French line of sociological thought on nature–culture and nature–society, which is likewise the line of thought of French cultural and social anthropology. Three stages are discussed: the work of Émile Durkheim and Marcel Mauss (around 1900), that of Claude Lévi-Strauss (in the 1950s and 1960s), and that of Philippe Descola (as well as Bruno Latour) in the 1990s and 2000s. Each of these authors refers to the same non-European societies and to the respective earlier works. In following these works, successive transformations of French sociological thought emerge. While Durkheim and Mauss understood the orders of nature as symbolic projections of the social order, Lévi-Strauss suggested thinking of the (totemic) classification of nature first and foremost as the symbolic means by which the social order is constituted. With Descola, this theoretical concept was developed further into a comparative or symmetrical anthropology: several worldwide concepts of nature and culture (and also of the person, the subject, and of society) were now compared, including those on which the discipline is, or was, based. In other words, the subject of nature–culture reveals the change in French social theory as one that was actually motivated by this pair of concepts. At the same time, the special feature of this French line of social thought becomes visible, which lies in the methodological and theoretical interest in non-European societies or in the inseparability of sociology and social and cultural anthropology.

Keywords: nature–culture / Émile Durkheim / Claude Lévi-Strauss / Philippe Descola

Heike Delitz is Professor of Collective and Cultural Studies at the Faculty of Linguistics, Literature and Cultural Studies at the University of Regensburg, Germany.

***

Kultur- und Sozialanthropologie ist „essentially a disquisition on nature and culture“, schreibt der brasilianische Anthropologe Eduardo Viveiros de Castro (2009, 237). Diese ‚Abhandlung über Natur und Kultur‘ wird – als Grundthema der Disziplin – dabei vor allem in der französischen Denktradition entfaltet, beginnend bereits bei jenen Autoren, die die Disziplin Anthropologie in Frankreich begründet haben. Zugleich wird die Anthropologie (die vergleichende Ethnologie) hier – in Frankreich, in

der Schule um Émile Durkheim – als untrennbar von der Soziologie begründet. Die Relation von Natur und Kultur bzw. Natur und Sozialem ist ebenso ein zentrales Thema der vergleichenden Soziologie, es ist ein für diese soziologische Theorie entscheidendes Thema. Beginnend bei Durkheim wird das Gegensatzpaar von Natur/ Kultur bzw. von Natur/Sozialem je anders gedacht: Es ist innerhalb dieser zusammengehörigen Disziplinen ein Motor der Theorieinnovation, wie im Folgenden deutlich werden soll. Dazu gehen wir einleitend in einer chronologischen Rückwärtsbewegung kurz auf die Hauptwerke ein, um diese im Anschluss (chronologisch ‚richtig' geordnet) im Einzelnen und ausführlicher darzustellen – als Werke, die je in Bezug auf das vorhergehende eine jeweils neue Etappe des französischen sozial- und kulturtheoretischen Denkens über Natur und Kultur bedeuten.

2005 veröffentlicht Philippe Descola *Par-delà nature et culture* (*Jenseits von Natur und Kultur*, DESCOLA 2011). Einige der dafür zentralen Beobachtungen hatte er bereits 1986 in *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar* (DESCOLA 1986) publiziert. 1991 erscheint Bruno Latours *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (*Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, LATOUR 2008), ein Werk, in dem er Descolas Vorgehensweise von 1986 – die monografische Beschreibung aller Aspekte dieser amerindianischen Gesellschaft (einschließlich ihres Naturbegriffs) – als vorbildlich für die Beschreibung der ‚modernen' Gesellschaft versteht. Zugleich macht Latour hier die ontologische Aussage über die Bereiche der Natur und der Kultur zum Zentralthema der soziologischen Gesellschaftsanalyse.

In den 1960ern waren die Texte von Claude Lévi-Strauss über den Totemismus erschienen, in denen die totemistischen Bedeutungssysteme als solche, als Systeme der Klassifikation der Natur, interpretiert werden – als Bedeutungssysteme, in denen die Aufteilung der ‚natürlichen Reihe', unter anderem der Tiere und Pflanzen, als Bezugssystem dient, um die ‚menschliche Reihe' zu erzeugen und stabil zu halten. Totemistische Systeme sind somit Systeme der Einteilung der Natur, um die Menschen ein- und zuzuteilen. Auf den ersten Seiten von *La pensée sauvage* (dt. *Das wilde Denken*, LÉVI-STRAUSS 1973) zeigt Claude Lévi-Strauss 1962 die komplexe „Wissenschaft des Konkreten", die diese Systeme der Klassifikation und Benennung in verschiedenen außereuropäischen Gesellschaften erzeugen. In *Le totémisme aujourd'hui* (dt. *Das Ende des Totemismus*, LÉVI-STRAUSS 1965) hatte er dem zeitgleich eine Kritik der „totemistischen Illusion" zur Seite gestellt. Zu verabschieden ist die bisherige Interpretation totemistischer Bedeutungssysteme, nach denen die Einteilung der Tiere und Pflanzen untrennbar sei von Speise- und Heiratsverboten, von Exogamie und

Opferungen. Zuvor, 1949, hatte Lévi-Strauss seine „vergleichende Soziologie“ (Lévi-Strauss 1993, 16), die er in *Les structures élémentaires de la parenté* (dt. *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*) vorlegte, mit dem Kapitel „Natur und Kultur“ begonnen: In diesem Buch wird *die Kultur* als Gegenstand der vergleichenden Soziologie (respektive Kultur- und Sozialanthropologie) bestimmt, da sie sich im Gegensatz zu Natur durch Varianz oder Partikularität auszeichne – die Vielfalt der menschlichen Kultur ist der Gegenstand der Disziplin. Zeitgleich arbeiten auch andere Autoren in Frankreich am Thema von Natur und Kultur. 1962 war etwa in der u. a. von Levi-Strauss gegründeten Zeitschrift *L'homme* der kleine, ebenfalls klassisch gewordene Text „Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui“ von André-Georges Haudricourt erschienen, in dem zwei Extremtypen der sozialen Beziehungen von Menschen und Nichtmenschen einander entgegengestellt werden („Domestizierung der Tiere, Kultivierung der Pflanzen und die Behandlung der Anderen“; Haudricourt 1987a; vgl. 1987b und 1987c).

1903 publizieren Émile Durkheim und Marcel Mauss in der *Année sociologique* „De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives“ („Über einige primitive Formen von Klassifikation. Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen“, Durkheim / Mauss 1996). In diesem Text werden weltweite Systeme der Einteilung der natürlichen Umwelt als solche, die sich in eine Zeitreihe stellen lassen und auseinander hervorgehen, interpretiert; und als solche, die den ihnen vorhergehenden sozialen Einteilungen der Gruppen folgen. 1897 und 1901 hatte Durkheim zudem seinerseits Texte über den Totemismus publiziert („La Prohibition de l'inceste et ses origines“, Durkheim 1969a; „Sur le totémisme“, Durkheim 1969b), die 1912 in sein letztes Hauptwerk eingingen: In *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (*Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Durkheim 1994) geht es, ausgehend vom australischen Fall der Identifikation des Menschen mit bestimmten Tieren oder Pflanzen, um eine generelle Religionssoziologie und Gesellschaftstheorie. Der Totemismus wird hier als historisch erstes Bedeutungs- und soziales System verstanden, als eines, in dem die „Tierform“ *noch* die Form sei, in der der Mensch gedacht werde (ebd., 102). 1904 hatte Arnold van Gennep in *Totémisme et Tabou à Madagascar* die totemistischen Klassifikationen der Tiere und Pflanzen als komplexes System von Verboten beschrieben; und 1906 erschien Marcel Mauss' Text über die „soziale Morphologie“ der Inuit (Mauss 1989a), in dem er diese Gesellschaft als eine vorstellte, die im Jahresrhythmus zwei völlig andere Gestalten aufweise, andere Rituale und Formen kollektiven Lebens instituiere, und zwar in Bezug auf die

Tiere, die je im Sommer bzw. Winter als Nahrungsquelle für die Menschen verfügbar und erreichbar sind.

Es sind drei Etappen des soziologischen und anthropologischen Denkens, die in diesen Werken je sichtbar werden. Darüber hinaus gibt es selbstverständlich zahlreiche weitere Texte, die zu erwähnen wären, in und ebenso jenseits von Frankreich. Auch wären ganz andere Theoriekonzepte zu nennen, solche, in denen z. B. evolutionstheoretisch argumentiert wird (als Übergang von Natur zu Kultur, z. B. LEROI-GOURHAN 1987). Beziehen sich die oben aufgerufenen Texte auf das Paar Kultur/Natur sowie auf die Relationen zwischen Menschen und nichtmenschlichen Lebewesen (und auch auf Natur als natürliche Ressource und als Topographie, als Landschaft), so ließen sich unter dem Titel „Natur und Kultur" zudem auch solche Texte erwähnen, in denen es um die menschliche Natur geht – um die Natur im Menschen: Es ist neben dem hier im Zentrum stehenden Thema der Bezüge der Gesellschaft auf die Natur auch eine Besonderheit dieser französischen Debatte, dass in ihr von Beginn an die gesellschaftliche Formung des Menschen interessiert, die *Überformung der menschlichen Natur durch die Kultur*. Diese ‚menschliche Natur' wird dabei bereits bei Durkheim als eine sichtbar, die historisch spezifisch ist. So versteht Durkheim im Jahr 1893 die Heiligkeit des Einzelnen als einen gesellschaftsspezifischen „Kult" (DURKHEIM 1988, 470) – die Auffassung der Menschenwürde entspreche einer bestimmten Form der Differenzierung der Gesellschaft. Auch hat Durkheim die Beziehung zwischen dem sozial geformten Subjekt und dem Menschen als organischem Wesen thematisiert. „Im Menschen sind zwei Naturen, die einander ebenso wie das Profane und Heilige entgegengesetzt sind", schreibt er 1907, und weiter: „Es gibt in uns zwei heterogene Kategorien von Vorstellungen, diejenigen, die unserem Organismus entstammen; und die Glaubensüberzeugungen sowie die moralischen Praktiken" (DURKHEIM 1975, 107). Die Formbarkeit des Körpers selbst wird zudem unter dem Titel der „Techniken des Körpers" von MAUSS (1989b) kulturvergleichend sichtbar gemacht.

Im Folgenden interessieren dagegen die oben erwähnten drei Etappen des Denkens über Natur und Kultur in der französischsprachigen Soziologie bzw. Kultur- und Sozialanthropologie – nicht ohne noch einmal hervorzuheben, dass es die Besonderheit des französischen Diskurses ist, die beiden Disziplinen als *eine* zu verstehen. In dem Moment, in dem sie die Soziologie begründen, interessieren sich die Durkheimianer wesentlich für außereuropäische Gesellschaften. In Frankreich ist „Soziologie" zunächst mit anderen Worten eine *allgemeine* Wissenschaft der Gesellschaft (nicht eine, die sich nur auf die je eigene Gegenwartsgesellschaft konzentriert). Auch Lévi-Strauss steht in diesem Diskurs, wenn er seine Arbeiten als „soziologische" versteht (LÉVI-STRAUSS 1993, 16). Und ebenso soll

noch einmal hervorgehoben werden, dass es sich bei den im Folgenden interessierenden Werken um die *klassisch* gewordenen handelt, das heißt um solche, die immer erneut gelesen werden, die neue (auch kritische) Lektüren hervorrufen und die derart – in diesem Fall – einen kontinuierlichen Diskurs über (die Klassifikationen von) Natur und Kultur in Gang setzen. Dieser Diskurs verändert sich zugleich deutlich. Von Durkheim ausgehend und sich auf ihn beziehend, hat sich das anthropologische Denken Frankreichs im Blick auf Natur/Kultur sowie im Blick auf die Frage der Gesellschaft transformiert. In der Untersuchung oft derselben Gesellschaften (Süd- und Nordamerikas, Australiens, Melanesiens und Polynesiens) werden die Interpretation und die Gesellschafts- und Kulturtheorien je andere. Deutlich wird also in der Betrachtung dieses gemeinsamen Themas, in welcher Weise sich die theoretischen Zugriffe ändern; wie kollektives Leben generell je anders gedacht wird. In diesem Diskurs über Natur und Kultur wird somit vor allem eine Transformationslinie des (französischsprachigen) kultur- und gesellschaftstheoretischen Denkens sichtbar.

## 1. Gesellschaftliche Klassifikationen der Natur: Durkheim und Mauss

In der Begründung der Soziologie und Anthropologie in der *ecole française de sociologie* sind es mindestens drei Themen, die im Fokus auf Natur/Kultur auffallen: Da ist zum einen, ab 1897, das Interesse Durkheims für totemistische Gesellschaften, für deren Rituale und Diskurse – Gesellschaften, in denen die Vertreter der totemistischen Spezies (bestimmte Tiere oder Pflanzen) ebenso Mitglieder des Kollektivs sind wie die Menschen. Zweitens ist für dieses Thema (von Natur und Kultur) der Text von Durkheim und Mauss über die differenten und sich verändernden Einteilungen der Natur, die „Klassifikationen", einschlägig, in dem eine These über die sozialen Ursprünge des Denkens ganz generell entfaltet wird (Durkheim / Mauss 1996). Und drittens ist – in der Frage, wie in dieser Gründungszeit der Soziologie in Frankreich die Relation Natur/Kultur gedacht wird – im Auge zu behalten, dass diese Gründung sich an den Naturwissenschaften orientiert: Durkheim findet es notwendig, die neue Disziplin Soziologie als positive Wissenschaft zu begründen, als eine, die es mit sozialen Gesetzmäßigkeiten zu tun hat und diese zeigen kann. Aussagen über Natur und Kultur haben in diesem Zusammenhang eine epistemologische, erkenntnistheoretische Funktion: Es geht hier nicht um die Relation von Natur und Kultur oder Natur und Gesellschaft als soziologisches Thema, sondern um die Behauptung, dass das Soziale die „Natur des Menschen" ist. Mit anderen Worten: Dient die Untersuchung außereuropäischer Klassifikationen dazu, die Soziologie an Stelle der Philosophie zu setzen (Durkheim 1909,

758), nämlich die These zu beweisen, dass nicht nur jedes ethische und moralische System, sondern selbst die Kategorien des Denkens kollektiven Ursprungs sind – so geht es im selben Moment auch darum, diese neue Königsdisziplin als *hard science* zu begründen. Zwar ist für Durkheim die „Gesellschaft eine Wirklichkeit eigener Art" (und verlangt daher eine eigene Disziplin). Sie hat aber „an der Natur teil" (und untersteht daher universellen Gesetzen, die sich erforschen lassen). „Der Bereich des Sozialen ist ein natürlicher Bereich, der sich von anderen Bereichen nur durch seine größere Komplexität unterscheidet", schreibt DURKHEIM (1909, 753) etwa. Im Folgenden interessieren indes allein die Texte, in denen Natur und Kultur im oben eingeführten Sinn thematisiert werden.

In „Über einige primitive Formen von Klassifikation" stellen Mauss und Durkheim mit Hilfe ethnologischer Monografien differente außereuropäische Klassifikationen der Nichtmenschen respektive der Natur einander gegenüber. Genauer geht es um totemistische Klassifikationen indigener Gesellschaften Australiens, Melanesiens, Nordamerikas; und um eine ostasiatische Klassifikationsweise (China). Dabei ist die These, man könne von den „einfachsten" („rudimentärsten") zu differenzierteren Klassifikationen eine Genealogie zeichnen; die Klassifikationen werden zunehmend komplexer. Die zweite These ist, dass diese Veränderung der Klassifikationen der Natur auf die Differenzierung des Kollektivs zurückgeht: Je feiner Kollektive unterteilt sind, umso mehr Raumteile gibt es und umso mehr werden alle Dinge bestimmten Raumrichtungen zugeteilt. In diesem Sinne stellt der Text auch die Frage, „aus welchen Elementen" die Klassifikationen der Tiere und Pflanzen hervorgehen (DURKHEIM / MAUSS 1996, 177): Es sind die sozialen ‚Elemente'. Es geht (sich einer evolutionistischen Spekulation bedienend) um eine genuin soziologische Erklärung der Einteilungen der Natur (vgl. kritisch LÉVI-STRAUSS 2021, 95). Auch wenn der Text also ganz dem evolutionstheoretischen Denken seiner Zeit verpflichtet ist, gehört er doch auch zu den ersten, in denen außereuropäische Denkweisen als solche, *als Denkweisen*, anerkannt werden. Durkheim und Mauss halten nicht nur fest, dass die außereuropäischen Klassifikationen die wissenschaftlichen vorbereiten. Sie betonen auch, dass jene bereits alle „wesentlichen Merkmale der wissenschaftlichen Klassifikationen" aufweisen (DURKHEIM / MAUSS 1996, 249). Indem gezeigt wird, dass z. B. die Zuńi eine „vollständige Ordnung des Universums" vornehmen, dass sie „alle Naturerscheinungen" in ein „kohärente[s] ‚System'" einordnen, und zwar „nach ‚Graden der Verwandtschaft'" (ebd., 211); oder dass in den australischen Gesellschaften die gesamte Natur „nach den Namen der Phratrien aufgeteilt" ist (ebd., 179f.), wird die Systematizität dieser Klassifikationen betont – und dies, um letztlich nachzuweisen, dass diese vollständige „Gliederung der natürlichen Objekte"

stets der Gliederung der „sozialen Gruppen“ folgt (ebd., 186). Die Klassifikationen sind weder ahistorisch, noch sind sie grundlos oder Apriori des Denkens – es sind vielmehr die sozialen Beziehungen, die deren „Vorbild“ sind. Die Menschen „klassifizierten alle Dinge und Nichtmenschen, weil sie selbst in Klane aufgeteilt waren“ und sich als solche, „als Gruppen[,] wahrnahmen“ (ebd., 251). Das führt Durkheim und Mauss zu folgendem Schluss:

> Es ist oft behauptet worden, die Menschen hätten ihre Vorstellung von den Dingen ursprünglich am eigenen Vorbild entwickelt. Nach dem Vorstehenden können wir nun präzisieren, worin dieser Anthropozentrismus besteht, den man besser als *Soziozentrismus* bezeichnen würde. Im Zentrum der ersten Formen eines Systems der Natur steht nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft. Die Gesellschaft und nicht der Mensch objektiviert sich in diesen Systemen. (ebd., 254f.)

Um ein anderes Thema geht es Durkheim, wenn er die Rituale, Tabus und Sakralisierungen totemistischer Gesellschaften avisiert. Während im bisher besprochenen Text der Totemismus als Klassifikationssystem begriffen wird (eine Interpretation, der, wie wir sehen werden, Lévi-Strauss folgen wird), tritt das totemistische Bedeutungssystem in *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* als eine Form von Religion auf, als Zusammenhang von religiösen Praktiken und Vorstellungen, als ein System von Verboten und daher von Heiligem. Genauer werden totemistische Systeme hier als *erste* Form von Religion begriffen und damit als erste Form der Institution des kollektiven Lebens, von Gesellschaft. Dabei stehen nun die totemistischen Gesellschaften Australiens im Zentrum. In ihnen, so setzt Durkheim mit der ethnologischen Literatur seiner Zeit voraus, werden Menschen und Nichtmenschen als identisch vorgestellt: Gedacht werde hier eine „Konsubstantialität des Menschen“ mit einer je bestimmten totemistischen Spezies (Durkheim 1994, 130). In diesen Gesellschaften werde der „Unterschied zwischen dem Tier, dem Menschen und dem göttlichen Wesen nicht gefühlt“. Die „Tierform“ sei die „Grundform“, in der der Mensch gedacht wird (ebd., 102). Die menschlichen und nichtmenschlichen Mitglieder des Kollektivs tragen einen Namen, sie teilen dieselben Substanzen und Eigenschaften und gehen auf einen gemeinsamen Ursprung zurück. Und da jede Gruppe eine andere totemistische Spezies hat und es zahlreiche Subtotems gibt (Zuordnungen der Geschlechter, Stämme und Gruppen, der Individuen zu je bestimmten Totemwesen), wird die gesamte Natur aufgeteilt, sind es nicht nur Religions-, sondern auch Klassifikations*systeme*. In der Erklärung dieser Institution wird Durkheim erneut sowohl eine historische als auch eine soziologische These verfolgen. Was die historische Linie betrifft, so stellt Durkheim sie sich so vor: Zunächst haben die mythischen Ahnen eine tierische (oder pflanzliche) Gestalt; dann hätten sie zumindest „partiell“ eine „menschliche Form“ angenommen (ebd.). Wenn sich die Menschen derart zuerst „als echter Teil der tierischen Natur begriffen“;

wenn sie glaubten, dass ihre Ahnen Tiere oder Pflanzen waren und dass sie Merkmale mit den aktuellen Tieren oder Pflanzen teilen – dann handelt es sich (so Durkheim) um eine Selbstvorstellung des Menschen. Indem sich der Mensch hier zuerst mit dem Nichtmenschen gleichsetzt, habe er gerade damit „begonnen, sich nach dem Bild von Wesen darzustellen, von denen er sich spezifisch unterschied" (ebd., 102). Zunehmend haben sich die heiligen Wesen verwandelt, sie haben sich mehr und mehr in menschliche Gestalt transformiert, wobei diese Gestalt sich zunächst in die Form der (antiken, halbmenschlichen) Götter und dann in die eines Gottes (in Menschengestalt) transformiert habe. Um einen solchen „Gott zu finden, der fast ganz aus menschlichen Elementen gebildet ist, muß man fast bis zum Christentum vorstoßen" (ebd.). Schließlich wird der Mensch selbst heilig.

Diese Geschichte der Transformation der heiligen Wesen, die eine Geschichte der Selbstvorstellung des Menschen ist, muss erklärt werden. Erklärt werden muss darüber hinaus, warum es überhaupt Heiliges (und damit Religion) gibt; und weiter, warum dieses Heilige zunächst die Gestalt von Nichtmenschen, genauer: von oft unscheinbaren Pflanzen und Tieren hat. In der Antwort auf diese Fragen wird von Durkheim (im Blick auf die ethnologische Literatur seiner Zeit) vorausgesetzt, dass die totemistischen Institutionen mindestens ebenso Klassifikations- wie Verbotssysteme sind. Die Speise- und Tötungs-Tabus, denen die totemistischen Spezies unterliegen, weisen auf deren Heiligkeit hin (vgl. zu dieser Definition von Religion durch die Trennung des Heiligen vom Profanen ebd., 66). Und genauer verhält es sich Durkheim zufolge so, dass die Nichtmenschen (und, da mit ihnen identisch, auch die Menschen) nur deshalb heilig sind, weil sie etwas Drittes, das „Totemprinzip" (ebd., 284 u. ö.), in sich bergen. Erklärt werden muss, wie dieses Dritte zustande kommt – was sich dahinter verbirgt. Durkheim behauptet an dieser Stelle zunächst, dass nicht nur die Pflanzen oder Tiere heilig sind, sondern deren Darstellungen, Symbole – und zwar in noch höherem Maße (ebd., 185); so würden die Tabus in Bezug auf die Spezies zuweilen aufgehoben, im Kontrast zur Sorgfalt, mit der jene Artefakte (z. B. *churingas*) behandelt werden, die das Totem darstellen. Die „erste Stelle" im System heiliger Dinge nehmen die „Darstellungen des Totems" ein; die zweite die Tiere oder Pflanzen selbst; die dritte die Menschen (ebd., 260). Woher kommt die Heiligkeit der Zeichen, was verkörpern sie? Wenn Symbole heilig sind, so weil sie anderes vertreten, das erwähnte Totemprinzip – und damit, so die soziologische Erklärung, die Durkheim nun vorschlägt: die *Gruppe* oder die Gesellschaft. Das heilige Prinzip ist die Gesellschaft selbst, „Gott und die Gesellschaft" sind eins (ebd., 284 u. 304), oder die Gesellschaft wird im Fall der Religion in anderer Gestalt vorgestellt – sie wird „transfiguriert"

(ebd., 468). Die Religion ist mit anderen Worten die „Matrix des Sozialen“ (Durkheim 1998, 81): Ihre Funktion ist es, das Kollektiv dadurch zu stabilisieren, dass Verbote und Normen als unantastbar instituiert werden – sie verdanken sich ja dem Anderen des Kollektivs, den Totemahnen, Gott. Erklärt werden muss nun nur noch, wie diese „Transfiguration“ des Kollektivs zustande kommt – entscheidend dafür sind die totemistischen Rituale. Kennzeichnend für diese Gesellschaften sind rituelle Verwandlungen und, mehr noch, Vermehrungsrituale. „Damit es einen Känguru-Klan geben kann, muss es Tiere dieser Spezies geben“, schreibt Durkheim schon 1901; und daher müssen die Menschen mit Hilfe der Rituale dafür sorgen, dass die „Spezies nicht stirbt“ (Durkheim 1969b, 348). Ist dies die manifeste Funktion der Rituale, so sieht Durkheim deren latente und eigentliche Funktion in der Erzeugung einer kollektiven Erregung oder Ekstase: In den gemeinsamen Praktiken des Rituals fühlt sich der Einzelne „verwandelt“ (Durkheim 1994, 300), er fühlt sich besetzt durch eine ihm fremde, äußere Macht (die in Wirklichkeit die des Kollektivs ist). Das Totemprinzip und generell die „religiöse Idee“ (ebd., 301) basiert auf diesen Affekten.

Im Unterschied zum Text über die Systeme der Einteilung der Natur ist also die Identifikation des Menschen mit den Wesen der Natur das Ausgangsthema in diesem Buch. Von diesem her geht es Durkheim darum, ganz anderes zu erklären, nämlich die Funktion von Religion für Gesellschaft. Und ebenso lässt sich sagen, dass es darum geht, festzuhalten, was eine Gesellschaft eigentlich ist: Sie ist eine wirkungsvolle, in religiösen Buchstaben erfolgende Vorstellung des Kollektivs, die auf dessen Verkörperung in Symbolen und Namen ebenso angewiesen ist wie auf Rituale. Während Lévi-Strauss das Thema der Klassifikationen aufgreifen wird, insbesondere im Blick auf die Tatsache, dass jede Gruppe ein anderes Totem hat,[1] wird das Thema der Gleichsetzung von Mensch und Nichtmensch von Philippe Descola weitergeführt.

## 2. Klassifikationen der Natur als Modi der Konstitution des Sozialen: Lévi-Strauss

Lévi-Strauss setzt die Interpretation des Totemismus als Religion vollständig aus. Die Ineinssetzung des Klassifikationssystems mit einem Verbots- und Opfersystem ist eine „totemistische Illusion“, schreibt er (Lévi-Strauss 1965, 28). Auch wird die historische und, genauer, evolutionis-

[1] Darin folgt er Henri Bergson (1992, 145); vgl. Lévi-Strauss 1965, 126. Der „Akzent“ des Totemismus liegt „nicht auf der Tierheit, sondern auf der Zweiheit“, schreibt Bergson. Siehe zu diesem wichtigen Zwischenschritt zwischen Durkheim und Lévi-Strauss: Delitz 2015, 217–235; und vgl. zu diesem Thema bei Lévi-Strauss auch Delitz / Koch 2022.

tische Perspektive Durkheims ausgesetzt: Wenn dieser die totemistische Gesellschaft als „Wurzel einer Vielfalt von Institutionen" verstanden hatte (auch „der Verwandtschaft, der Heirat, der sexuellen Moral, der sozialen Organisation", DURKHEIM 1969b, 315f.), so wird dem nun eine dezidiert synchrone Perspektive gegenübergestellt. Die außereuropäischen sind zeitgenössische Gesellschaften. Lévi-Strauss' *Das wilde Denken* von 1962 kann gleichwohl an vieles in „Über einige primitive Formen von Klassifikation" anschließen: Auch hier werden die Ordnungen von Pflanzen und Tieren dargestellt, unter Betonung, dass es sich um wissenschaftliche Klassifikationen handle (und nicht um solche, die praktischen Zwecken entspringen). „Das botanische Lexikon der Subanun, die in den Südphilippinen leben, überschreitet bei weitem 1000 Ausdrücke, und das der Hanunóo umfaßt an die 2000", heißt es etwa (LÉVI-STRAUSS 1973, 16). Die zweite Transformation des Themas von Natur und Kultur respektive Nichtmenschen und Menschen gegenüber dem, was Mauss und Durkheim gedacht hatten, besteht darin, dass Lévi-Strauss die Relation zwischen den symbolischen Systemen und dem Sozialen umkehrt: Geht bei jenen das Soziale, die Gesellschaft, den Klassifikationen ebenso voraus wie den Heiligungen der totemistischen Spezies; und haben die Zeichen, die Symbole, dabei eine Vertretungsfunktion, so besteht Lévi-Strauss' Beitrag zur Sozial- und Gesellschaftstheorie und zur Theorie von Natur/Kultur in *Das wilde Denken* darin, in den Ordnungen der Natur die Konstitution des Sozialen zu sehen: Indem die Natur klassifiziert wird und die Menschen sich mit bestimmten Tieren oder Pflanzen identifizieren, werden Gruppen eingeteilt und erhalten Individuen eine Singularität. Im Grunde hat dies Durkheim ähnlich gedacht: Die „Gesellschaft kann ohne Symbolismus nicht existieren" – das hatte auch er unterschrieben (vgl. DURKHEIM 1994, 316); aber „statt aufzuzeigen, auf welche Weise das Auftreten des symbolischen Denkens das gesellschaftliche Leben ermöglicht", suchte Durkheim es „aus dem Gesellschaftszustand hervorgehen zu lassen" (LÉVI-STRAUSS 2021, 95; vgl. 1965, 126, und 1989, 18). An den totemistischen Klassifikationen entfaltet Lévi-Strauss (überlagert durch die Unterscheidung kalter und heißer Gesellschaften, einer zweiten Funktion totemistischer Klassifikationen) also die These der kulturellen Konstitution des Sozialen: „Die totemistischen Klassifikationen verteilen ihre Gruppen […] auf eine ursprüngliche" und eine „abgeleitete Reihe", auf die natürlichen Arten und die menschlichen Kollektive, und es heißt (in der mythischen Rede), dass die erste die letzte „in irgendeiner Weise hervorgebracht habe" (LÉVI-STRAUSS 1973, 269). In diesem Zusammenhang spricht Lévi-Strauss auch vom „totemistischen Operator", vom Totemismus als Begriffssystem, das erlaube, jedes Individuum, jede Gruppe mit einem Namen zu belegen, einander zuzuordnen und gegenüberzustellen (ebd., 178f.). Zugleich wird

erklärbar, welche Stellung zur eigenen Veränderung totemistische Gesellschaften einnehmen. Sie sind, so Lévi-Strauss gegen jede evolutionistische und daher eurozentrische Perspektive, nicht vorgeschichtlich. Sie haben nicht „noch" keine Geschichte, sie sind anti-geschichtlich,[2] d. i. Gesellschaften, die sich jede Veränderung verleugnen. Auch dies erklärt die Klassifikationen und Gleichsetzungen: Da die Tier- und Pflanzenarten unveränderlich scheinen, können sie der „menschlichen Reihe" als unveränderliches „Bezugssystem" dienen (ebd., 269). In dieser Interpretation der außereuropäischen Natur/Kultur-Begriffe unterzieht Lévi-Strauss die soziologische Theorie also einem *cultural turn*: Die Bedeutungssysteme sind keine Projektionen der bestehenden sozialen Ordnung. Indem eine je spezifische Ordnung in die Natur eingebracht wird, werden erst Kollektive erzeugt und erhalten Individuen Identität. Die Kultur, das Symbolische, tritt als das Dritte zwischen Natur und Gesellschaft.

Dabei hatte Lévi-Strauss das Thema Natur und Kultur zunächst (1949) noch in ganz anderer Hinsicht zum Zentralthema der Kultur- und Sozialanthropologie gemacht. In *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* ist das Inzestverbot (als eines, das den Bereich der Natur, der menschlichen Fortpflanzung, betrifft, und als kulturelle Institution) der Ausgangspunkt, um die Vielfalt der Kulturen zum Gegenstand der Disziplin Anthropologie zu machen. Gegenüber der Universalität der Natur ist es die Kultur, die sich durch Partikularität oder Vielfalt definiert:

> Überall dort, wo eine Regel auftaucht, wissen wir mit Bestimmtheit, daß wir uns auf der Ebene der Kultur befinden. Symmetrisch dazu bereitet es keine Schwierigkeit, in der Universalität das Kriterium der Natur zu erkennen […]. Halten wir fest, daß alles, was beim Menschen universal ist, zur Natur gehört und sich durch Spontaneität auszeichnet, und das, was einer Norm unterliegt, zur Kultur gehört und die Eigenschaft des Relativen und des Besonderen aufweist. (Lévi-Strauss 1993, 52)

Genauer wird von der Allgemeinheit des Inzestverbots (alle Gesellschaften weisen es auf, es steht insofern für Natur) und seiner kulturellen Spezifik aus (die Bereiche, die das Verbot bestimmt, sind je andere) eine sozial konstitutive Funktion gezeigt: Was auf den ersten Blick als negative Praktik des Verbots erscheint, erweist sich als Rückseite einer positiven Funktion. Das Verbot zwingt, Frauen auszutauschen, Familien zu verbinden, es ermöglicht dadurch Gesellschaft; es verteilt Individuen je spezifisch auf Positionen der Verwandtschaft. Es instituiert eine „Grammatik" des sozialen Lebens, deren in sich komplexe und komplizierte Regeln sich als

[2] Dieses Argument und diese Formulierung sind Pierre Clastres entnommen, der im impliziten Anschluss an seinen Lehrer Lévi-Strauss (und sehr kritisch gegenüber dessen „Reduktion" der indigenen Gesellschaften auf den Tausch) von „Gesellschaften gegen den Staat" sprach (Clastres 1976).

Tauschregeln verstehen lassen: Es ist der „Tausch, der als die fundamentale und gemeinsame Basis aller Modalitäten der Institution der Ehe hervortritt“ (ebd., 641), und zwar um die „Gruppe als Gruppe zu erhalten, die endlose Spaltung und Segmentierung zu vermeiden, zu welcher die Praxis der konsanguinen Heiraten führen würde“. Die Exogamie stellt ein „ständiges Bemühen nach stärkerem Zusammenhalt wirksamerer Solidarität und flexiblerer Gliederung dar“, indem sie „die natürlichen Bande der Verwandtschaft durch die nunmehr künstlichen“ Bande der „Allianz“ überschreibt (ebd., 641). Die Kultur stellt sich an die Stelle der Natur, um die Instabilität des Menschen als biologischen Wesens zu vermeiden und „um die Integration der biologischen Familie in die gesellschaftliche Gruppe zu gewährleisten“ (ebd., 658).

Im Blick auf die weitere Transformation der Theorie von Natur und Kultur ist festzuhalten, dass Lévi-Strauss mit dieser Ausgangsbestimmung die europäische Ontologie (die Natur/Kultur-Trennung) voraussetzt, um den Gegenstand der Sozial- und Kulturanthropologie (vergleichende Soziologie der Kulturen oder Bedeutungssysteme) neu zu fassen. Vor dem Hintergrund einer Auffassung, welche die Natur als Bereich universeller Gesetze versteht, die auch den menschlichen Körper betreffen; und die die Kultur als ausschließlich menschlich versteht, wird Anthropologie zu jener Disziplin, deren Gegenstand die Kulturen oder die Bedeutungssysteme sind. Oder anders formuliert: Die „große Trennung“ von Natur und Kultur (CHARBONNIER 2015) erlaubt Lévi-Strauss, die Anthropologie nicht mehr als Frage nach „dem“, sondern als Frage nach „den“ Menschen zu verstehen. Statt die Menschheit in eine ihrer Gestalten „einzuschließen“ (so hatte Lévi-Strauss Sartre vorgeworfen: LÉVI-STRAUSS 1973, 286), geht es der Anthropologie um die Anerkennung aller Formen des Menschen, aller Gesellschaften und Kulturen – um einen „unendlichen Humanismus“ (MANIGLIER 2000). Dieser „unendliche Humanismus“ ist es, der heute bei Philippe Descola und weiteren Autoren weitergeführt wird, indem sie gerade diese Ausgangsvoraussetzung der Universalität der Natur und der Vielgestaltigkeit der Kultur aussetzen.

Die dritte Diskussion der Begriffe von Natur und Kultur entfaltet Lévi-Strauss in den vier Bänden der *Mythologica*. Es geht um den Vergleich weltweiter Mythen, und zwar solcher, in denen die Themen der Kontinuität und Diskontinuität von Natur und Kultur, des Übergangs zwischen beiden und des Ursprungs der Kultur und des Menschen erzählt werden. Auf der methodologischen Ebene macht Lévi-Strauss (und dies wird die Basis der gerade angesprochenen Weiterführung über ihn hinaus sein) diese Mythen als *Versionen oder Variationen voneinander* sichtbar: Die Mythen haben keinen Ursprung, sie leiten sich nicht auseinander ab, sie sind Transformationen desselben Themas. Sie müssen nebeneinander-

gestellt und auf ihre gemeinsame Struktur untersucht werden. So werden z. B. amerindianische Mythen vom Ursprung der Kultur als solche sichtbar, die vom „Ursprung des Feuers“ (Lévi-Strauss 1971, 188–193) oder der „Kulturpflanzen“ (ebd., 240f.) berichten. Ihnen gegenüber stehen diejenigen, die vom Ursprung der Natur erzählen – in den Varianten des Mythos vom „Ursprung des Wildschweins“ (ebd., 118) oder des „Pekari“ (ebd., 120). Um Natur und Kultur geht es auch in den Mythen vom Jaguar, der in ihnen als Gegenteil des Menschen erscheint: als Tier, das „voller Haß […] auf die menschliche Gattung“ ist (ebd., 120). In vielen weiteren Mythen, in denen es um Transformationen geht (von roh zu gekocht, von frisch zu verfault), lässt sich erneut das Thema von Natur und Kultur sehen: Sichtbar wird in der vergleichenden Analyse, wie die Mythen gemeinsam eine „Matrix von Bedeutungen“ erzeugen (ebd., 436), und zwar eine, die letztlich das menschliche Denken als eines zeigen, das stets in Gegensätzen operiert. Eingangs hatte Lévi-Strauss die Bedeutung der vergleichenden Analyse der Mythen so dargestellt:

> Das Ziel dieses Buches ist es, aufzuzeigen, auf welche Weise empirische Kategorien wie roh und gekocht, frisch und faul, feucht und verbrannt usw. […] als begriffliches Werkzeug dienen können, mit dessen Hilfe sich abstrakte Begriffe herausarbeiten und zu Sätzen zusammenfügen lassen. (ebd., 11)

Auch bei Lévi-Strauss wird das Thema Natur/Kultur somit in mehreren Richtungen entfaltet: Geht es in *Das wilde Denken* um die symbolische Ordnung des Sozialen, zu der die spezifisch totemistischen Klassifikationen der Tiere und Pflanzen dienen (im Unterschied zu den europäischen Gesellschaften, deren Ordnungen des Sozialen eher auf Stratifikationen der Menschen beruhen), und geht es in *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* um die vielen Arten, mit denen die menschliche Kultur ihre Reproduktion organisiert, so steht in den vier Bänden der *Mythologica* im Zentrum, wie das Verhältnis von Natur und Kultur von der mythischen Rede behandelt wird – unter Hinzufügung dessen, dass auch diese auf Natur und Kultur konzentrierte Analyse der Mythen auf gewisse Weise ihrerseits ein „Mythos“ sei (ebd., 18). Genau an diese Stelle wird jene Theoriearbeit anschließen, die das Werk von Lévi-Strauss, von Durkheim und Mauss (und allen anderen) einem *ontological turn* unterzieht: dem *turn* zum Vergleich von Natur/Kultur-Verständnissen oder Ontologien.

## 3. Kollektive aus Menschen und Nichtmenschen: Philippe Descola

> Die Wollaffen, die Tukane, die Brüllaffen, alle Tiere, die wir töten, um zu essen, sind Personen wie wir. Auch der Jaguar ist eine Person, aber er ist ein einsamer Töter; er respektiert nichts. Wir, die vollständigen Personen […], müssen die-

> jenigen respektieren, die wir im Wald töten, denn sie sind für uns wie Heiratsverwandte. (DESCOLA 2011, 21f.)

Eine vorläufig letzte Wendung erhält die Thematisierung von Natur und Kultur in der französischen Kultur- und Sozialanthropologie durch den Lévi-Strauss-Schüler Philippe Descola und andere, vor allem die britische Anthropologin Marilyn Strathern und den brasilianischen Anthropologen Eduardo Viveiros de Castro. Direkt oder indirekt ihrerseits das Erbe von Lévi-Strauss teilend, wird von diesen Autorinnen und Autoren das anthropologische Denken also dem unterzogen, was als *ontological turn* diskutiert wird (vgl. CHARBONNIER u. a. 2017; HOLBRAAD / PEDERSEN 2017). Der *turn* besteht nun darin, Bedeutungssysteme zu vergleichen; er besteht darin, Natur/Kultur-Begriffe außereuropäischer Gesellschaften als solche (als Begriffe, als Theorien) ernst zu nehmen, d. h., sie *neben* die der Disziplin zugrundeliegende Ontologie zu stellen. In den untersuchten Bedeutungssystemen (in Melanesien und Amazonien, zunächst) werden Tiere oder Pflanzen als Kulturwesen gedacht: Die Kultur ist hier das Universelle, die Natur das Partikulare; und damit erhalten auch alle weiteren Begriffe des sozialen und kulturellen Lebens (des Kollektivs, der Person, des Subjekts, des Menschen, des Politischen usw.) einen anderen Umfang. Und noch genauer sind es andere Kultur- und Gesellschaftstheorien, die nun in den Blick kommen – Kultur- und Sozialanthropologie wird zum Vergleich von Kultur- und Sozialanthropologien.

Wie Descola und Viveiros de Castro beide deutlich machen, resultiert diese Dezentrierung oder Dekolonisierung des anthropologischen Denkens aus der Weiterführung des Werkes von Lévi-Strauss, im Anschluss insbesondere an dessen Begriff der Transformation, der in *Das wilde Denken* eingeführt wurde. Er wird nun als Zentrum dieses Denkens verstanden – dieser Begriff sei das „zentrale methodologische Werkzeug" der strukturalen Anthropologie, schreibt DESCOLA (2016a, 33), und weiter: Es ist der Begriff, der die „fairste Form der Symmetrisierung" erlaube, zu der die Disziplin insgesamt fähig sei (ebd., 41), weil er es erlaube, „so neutral wie möglich in Bezug auf unsere eigene Ontologie" zu bleiben (DESCOLA 2019, 412). Neben diesem Begriff beziehen sich die genannten Autoren auf die bereits erwähnte, in *Mythologica* eingenommene Selbst-Positionierung von Lévi-Strauss: Im ersten Band, in *Das Rohe und das Gekochte*, hatte dieser nicht nur die Mythen als Versionen voneinander analysiert, sondern hinzugefügt, dass seine eigene Analyse ihrerseits eine Version der Mythen sei (LÉVI-STRAUSS 1971, 18). Das wissenschaftliche, europäische Denken beansprucht hier keinen anderen epistemologischen Status gegenüber dem von ihm untersuchten; die Analyse könne nur dazu dienen, die „Übersetzbarkeit mehrerer Mythen zu sichern" (ebd.), um die Gesetze des „objektivierten", das ist eines *nicht-nur-europäischen* Den-

kens zu formulieren. Daher sei es für das Resultat auch gleichgültig, ob der Text von Lévi-Strauss als einer erscheint, in dem das „Denken der südamerikanischen Eingeborenen […] Gestalt gewinnt"; oder als „Wirkung" dieses Denkens selbst (ebd., 26).

Der Begriff der Transformation wurde wie erwähnt in diesem Sinn (als Variante oder Version voneinander) in *Das wilde Denken* (Lévi-Strauss 1973, 50, Kap. 2) eingeführt. Ähnlich wie nun die Mythen hatte Lévi-Strauss dort die Klassifikationssysteme als Varianten voneinander verstanden; und ebenso seien alle weiteren symbolischen Systeme als solche aufzufassen, die einer „Transformationsgruppe" (und keiner evolutionären Abfolge) angehören: Verwandtschaftsregeln, Einteilungen der Tiere, Mythen lassen sich nicht auf eine erste Variante, einen Ursprung zurückführen, sondern müssen als einander zeitgenössisch verstanden werden. Die Struktur, die dem Strukturalismus den Namen gibt, ist „nichts anderes als die Syntax" der Varianten (Pouillon 1975, 15): Sie ist das „Mittel", um Verwandtschafts- oder Klassifikationssysteme „als Varianten voneinander erscheinen zu lassen" (ebd., 22). Dabei sei nur anzunehmen, dass die Zahl der Varianten begrenzt ist. Bei den Systemen der Klassifikation z. B. weise – so hatte Lévi-Strauss geschrieben – nichts „darauf hin, daß das eine zeitlich vor dem anderen liegt":

> [S]ie verhalten sich nicht zueinander wie ursprüngliche Form zu abgeleiteter Form, sondern vielmehr so, wie man es zwischen umgekehrt symmetrischen Formen beobachten kann, so als ob jedes System eine Transformation der gleichen Gruppe darstellte. (Lévi-Strauss 1973, 97)

Ist jede Variante eine von anderen, so stellt sich die Frage der „wahren" Variante, des „wahren" Bedeutungssystems nicht – einschließlich des *eigenen*, des anthropologischen Diskurses selbst. Um diese epistemische Position zu verstehen, ist an die strukturale Linguistik von Ferdinand de Saussure zu erinnern: Zeichen haben eine Bedeutung allein dadurch, dass sie sich von anderen Zeichen unterscheiden; die Bedeutung ergibt sich aus ihrer „Stellung" im Zeichensystem (und nicht aus einer Relation zum Bezeichneten, Pouillon 1984, 81). Daher – so hatte Jean Pouillon weitergeführt – ist die Bedeutung oder der Sinn jeweils „weder wahr noch falsch, weder glaubhaft noch unglaubhaft; der Sinn ist das, was sich anders sagen, in eine andere Sprache übersetzen läßt: das, was eine Übersetzung erlaubt" (ebd., 70f.). Theorien einer allgemeinen Menschlichkeit, in denen der Bereich der Kultur Nichtmenschen einschließt, sind keine Metaphern oder falschen Überzeugungen. Sie sind Begriffssysteme, in denen die Begriffe von Natur und Kultur anders besetzt sind und anderes aussagen.

1986, in *La nature domestique*, formuliert Descola erstmals eine solche vergleichende Analyse, in der eine andere, dem europäischen Denken invers erscheinende Natur/Kultur-Bestimmung sichtbar wird – diejenige

der Achuar, die seither paradigmatisch für eine „animistische“ Ontologie steht. „Weit entfernt, ein unkontrollierbares Universum der vegetabilen Spontanität zu sein, wird der Wald“ hier als „nichtmenschliche Plantage gedacht“, schreibt DESCOLA (1986, 399). Der Wald ist für die Achuar kein Bereich der Natur, der der (menschlichen) Kultur entgegenstünde, da er mit zahlreichen Wesen bevölkert ist, die ihrerseits all jene „sozialen Verbindungen eingehen können“, die die Achuar selbst eingehen. Hier gibt es keine „Antinomie zweier entgegengesetzter Welten“; das Kulturelle, oder das „Kontinuum der Soziabilität“ (ebd., 399), ist sehr viel ausgedehnter, und es weist keinen absoluten Bruch, sondern graduelle Abstufungen auf. Die Rangfolge der kulturellen und sozialen Wesen wird von den Achuar (als den „vollständigen Personen“) angeführt; von ihnen unterscheiden sich die Nachbar-Ethnien durch abweichende Heirats-Normen und Traditionen; danach folgen jene Wesen, die ihrerseits menschlich sind, wenn auch unter ihrem nichtmenschlichen Kleid aus Federn und Fell (u. a. Woll-Affen, Tukane, einige Pflanzen, *Tsunki*-Geister). Jenseits dieses Sozialen oder Menschlichen liegt der kleine Bereich, der der europäischen „Natur“ entspricht, da die Wesen, die hier versammelt sind, nicht kommunizieren – ihnen fehlt eine „Seele“ (viele Insekten, Fische und Pflanzen).

2005, in *Jenseits von Natur und Kultur*, entwirft Descola von hier aus eine logisch erschöpfende Matrix oder Transformationsgruppe von Kultur/Natur bzw. der Identifikationsweisen von Menschen und Nichtmenschen, die sich aus zwei Fragen ergibt: Wird die Interiorität der Tiere und Pflanzen (und Geister) als der des Menschen ähnlich aufgefasst oder nicht; und wie verhält es sich mit dem Körper?

> Die von der Kombination von Interiorität und Physikalität zulässigen Formeln sind sehr begrenzt: gegenüber einem beliebigen Anderen, ob Mensch oder Nichtmensch, kann ich vermuten, daß er entweder Elemente von Physikalität und lnteriorirät besitzt, die mit den meinen identisch sind, oder daß seine Interiorität und seine Physikalität von den meinen abweichen, oder auch, daß wir gleichartige lnterioritäten und verschiedenartige Physikalitäten haben, oder schließlich, daß unsere lnterioritäten verschieden und unsere Physikalitäten gleich sind. (DESCOLA 2011, 188)

Die vier „Identifikationsmodi“ (ebd., 192) sind: *Totemismus* als Annahme einer Identität der Körper und der Innerlichkeit von Menschen und Nichtmenschen; *Analogismus* als Annahme kontinuierlicher Differenzen der Interioritäten und Körper; *Animismus* als die Annahme einer Kulturalität der Nichtmenschen und Menschen und der Differenz der Körper; und *Naturalismus* als Annahme einer absoluten Differenz der Interiorität zwischen Menschen und Nichtmenschen, bei Identität der Körper.

> [D]ie Kontinuität der Interioritäten zwischen Menschen und Nichtmenschen, die dieselbe ‚Kultur‘ haben, erhält im Animismus den Wert des Universellen […], während im Naturalismus die Kontinuität der Physikalitäten im vereinheit-

> lichten Feld der ‚Natur' diese Rolle spielt […]. Die andere Achse privilegiert […] Kontiguitäten und setzt ein System von Ähnlichkeiten, die der Identität zustreben, den Totemismus, […] neben ein System gradueller, der Kontinuität zustrebender Unterschiede, den Analogismus. (ebd., 345)

Die vier Ontologien dienen je „Modellen des sozialen Bandes und Theorien der Identität und der Andersheit als Ankerpunkt" (ebd., 188). In der „Transformationsgruppe" der Ontologien nimmt das amerindianische Denken dabei den Platz ein, den in der Analyse von Lévi-Strauss der Bororo-Mythos hatte: als Referenz, von dem her andere Varianten oder Versionen als solche sichtbar werden – auch die eigene, die sich seit dem 16. Jahrhundert durch eine „Naturalisierung der Welt" auszeichnet („Naturalismus", ebd., 61). In alldem sind weitere Unterschiede der Begriffe zu beachten. In der animistischen Ontologie etwa ist einzurechnen, dass der Begriff des Menschen und der Person nicht substantiell definiert ist. Wer oder was Person oder Mensch ist, entscheidet sich an der Position, die ein Wesen zu anderen einnimmt. Sind die Beziehungen (der Verwandtschaft, der Solidarität usw.) ausgesetzt, „verschwindet" das Ich (ebd., 52). Mit anderen Worten, ein Tier *wird* Mensch unter seinesgleichen: Ein Achuar-Jäger sieht unter normalen Umständen (abseits der Träume und schamanistischer, interspezifischer Praktiken) nicht, dass sich seine Beute „selbst als Mensch sieht", während es ihn „als Jaguar sieht" (ebd., 30). Im Denken der Achuar und zahlreicher weiterer außereuropäischer Kollektive ist die Welt derart von einer „kulturellen Ordnung durchdrungen", die viele Pflanzen und Tiere umfasst – indes auf je andere Weise: So wären hier neben dem animistischen auch der analogische und vor allem der totemistische Modus zu betrachten. Dieses Bedeutungssystem, die Klassifikation der Nichtmenschen in zahlreiche Arten, stand bei Durkheim und Mauss ebenso im Zentrum wie bei Lévi-Strauss. Menschen und je bestimmte Nichtmenschen teilen Substanzen und Eigenschaften, eine Herkunft und einen Namen – sie bilden „hybride" oder „interspezifische Kollektive", deren Kennzeichen die Attribute sind, die die totemistische Spezies zeigt, wobei diese ebenso wenig wie der Mensch deren Ursprung ist: Beide verkörpern und aktualisieren eine vorhergehende „Klasse von Prädikaten" (ebd., 381). Natur und Kultur lassen sich hier tatsächlich nicht unterscheiden, wenn sich Menschen und Nichtmenschen gegenseitig benutzen, um „ein soziales Band, eine generische Identität, Verbundenheit mit Orten, materielle Ressourcen und eine Generationenkontinuität hervorzubringen" (ebd.). Aus diesem Blick – im Versuch, der indigenen Auffassung besser zu entsprechen – ist ebenso die Interpretation von Durkheim und Mauss unzutreffend (die „Ausdehnung der das Leben der Menschen bestimmenden sozialen Kategorien" auf die Natur: ebd., 393) wie Lévi-Strauss' These der totemistischen Klassifikation als begrifflichen Operators, der Differenzen in die Natur einführt, um das Soziale zu differenzieren. Die Kritik fällt indes kaum ins Gewicht, da der

Vergleich der Ontologien eben ausdrücklich dem „grundlegenden Prinzip der strukturalen Analyse“ treu bleibt,

> which holds that each variant is a variant of the other variants […]. For if indeed I gave the ontological matrix a fundamental position, none of the variants that it allows (animism, naturalism, totemism, analogism) […] can claim to predominate over any of the other variants. (DESCOLA 2019, 412; vgl. 2016a, 40)

Letztlich erlaubt es und zielt dieser Vergleich der Natur/Kultur-Begriffe auch darauf, die Marginalität der uns eigenen Ontologie zu zeigen, um zu einem „weniger ethnozentrische[n] Weg“ der Anthropologie beizutragen (DESCOLA 2011, 581) – und nicht zuletzt zu einer anderen ökologischen Politik (DESCOLA 2016b).

Zwischen den beiden Werken erschien 1991 Bruno Latours *Wir sind nie modern gewesen* (dt. LATOUR 2008), wo Latour die moderne Gesellschaft und Kultur als eine beschreibt, die sich aus zwei einander entgegengesetzten Praktiken ergibt: der epistemischen Trennung („Reinigung“) von Natur und Kultur; und der praktischen Vermischung der Bereiche, was dazu führe, dass in modernen Gesellschaften immer mehr Hybride vorhanden sind, kulturell erzeugte Natur-„Dinge“ wie das Ozonloch. Um diese Komplexion und die ökologischen Folgen, die diese epistemische Praxis, die Ontologie der Moderne, zeitigt, zu beschreiben, muss eine andere Beschreibungssprache geschaffen werden (eine andere „Verfassung“ der Wissenschaften, auch im Blick auf ihren Einfluss auf das breitere Denken – in Journalismus und Politik).

> Das Ozonloch ist zu sozial und zu narrativ, um wirklich Natur zu sein, die Strategie von Firmen und Staatschefs zu sehr angewiesen auf chemische Reaktionen, um allein auf Macht und Interessen reduziert werden zu können, der Diskurs der Ökosphäre zu real und zu sozial, um ganz in Bedeutungseffekten aufzugehen. (ebd., 14)

In den soziologischen Theorien finden sich dafür keine Vorbilder – das Vorbild bietet Descola, eine Anthropologie, die „das nahtlos ineinander übergehende Gewebe der ‚Natur/Kultur‘“ untersucht.

> Ob man ihn zu den Arapesch oder Achuar schickt, zu den Koreanern oder Chinesen, man erhält jedesmal einen einzigen Bericht, in dem Himmel, Ahnen, Hausbau, Jamswurzel-, Maniok- oder Reiskulturen, Initiationsriten, Regierungsformen und Kosmologien miteinander verwoben sind. In den anthropologischen Arbeiten, die in der Fremde entstanden sind, findet sich kein einziges Merkmal, das nicht gleichzeitig real, sozial und narrativ wäre. (ebd.)

Insbesondere erwähnt Latour „jenes wunderbare Buch“ Descolas über „die Verfassung der Achuar aus Amazonien“ als Vorbild dessen, was für die moderne Gesellschaft und damit für das Fortbestehen der Menschheit zu leisten wäre. Wenn Descola zeigt, welchen Natur-Begriff die Achuar teilen (einen, der sehr viel weniger umfangreich ist, viel weniger Nicht-

menschen kennt); wenn Descola hier ein Bedeutungssystem vor Augen stellt, das „keine Antinomie zwischen der Kulturwelt der menschlichen Gesellschaft und der Naturwelt der tierischen Gesellschaft" errichtet und das gleichwohl einen Bereich auszeichnet, in dem das „Kontinuum der Gesellschaftlichkeit unterbrochen wird" (Descola 1986, 399; zitiert bei Latour 2008, 23) – dann ist das ein Vorbild, um die historisch kontingente Trennung von Natur und Kultur im Wissen und in der Technik „der Moderne" zu beschreiben. Die „Natur" der Naturwissenschaft wird als erfundene Instanz, als „große Transzendenz" sichtbar; und ebenso „der Diskurs", „der Kapitalismus" oder „die Gesellschaft". Alle solche Quasi-Subjekte sind zu dekonstruieren und durch eine methodische Rekonstruktion der „Kollektive aus Menschen und Nichtmenschen" zu ersetzen. Oder: Aufzuzeigen ist, wie Wesen definiert und eingeteilt werden – um letztlich zu einer ökologisch verträglicheren „Verfassung" oder Einteilung der Welt zu kommen. Innerhalb dieses Vorhabens interessiert sich Latour auch für das, was hier als *ontological turn* angesprochen wurde: für den Vergleich von Ontologien (vgl. Latour 2009; Viveiros de Castro 2014; Descola 2011, 140 u. 527). Gleichwohl geht es ihm letztlich um anderes. Es geht hier viel weniger um Tiere, Pflanzen oder Schutzgeister; nicht um außereuropäische Kollektive, sondern um europäische – um Nichtmenschen im Sinne technischer Artefakte.

Die von Latour geprägte Akteur-Netzwerk-Theorie und die *Science and Technology Studies* setzen an die Stelle der „symmetrischen" Beschreibung von Menschen und Tieren oder Pflanzen in *indigenen* eine „symmetrische Anthropologie" von Menschen und Artefakten in *europäischen* Bedeutungssystemen und Praktiken. In diesem Zusammenhang geht es auch weniger um einen Vergleich der Ontologien als um die Dekonstruktion der europäischen Ontologie, der epistemischen Trennung von Natur/Kultur: Natur und Kultur werden sichtbar als epistemische Fiktionen, als erfundene Instanzen, die typisch für „die" Moderne (ihre Wissenschaften) sind. Dieser Dekonstruktion zur Seite tritt die Rekonstruktion jener historischen wissenschaftlichen Ereignisse und Praktiken, in denen „dieses oder jenes Wesen als belebt oder unbelebt, ein anderes als Rechtssubjekt, wieder ein anderes als bewußtseinsbegabt, mechanisch, unbewußt oder unzurechnungsfähig definiert" wurde und weiter wird (Latour 2008, 23). Dabei ist Latour letztlich auf eine „neue Soziologie" (Latour 2007) aus, die die „alte", auf den Menschen zentrierte Soziologie ablöst – und insbesondere jene, die am Gesellschaftsbegriff festhält, für den Latour zeigt, dass es sich um eine jener „großen Transzendenzen" handelt (Latour 2008, 168f.), die, da rein fiktiv, nichts erklären. Dagegen sei das Soziale (der Moderne) als Konglomerat von Netzwerken zu beschreiben, die Menschen mit unzähligen Artefakten zusammenbinden – in

der Hinzufügung, die Artefakte seien als solche zu verstehen, die ihrerseits Handlungsmacht haben, Akteure oder Aktanten sind (das meint hier symmetrische Anthropologie). Unter *Natur und Kultur* geht es also ausschließlich um diese als Begriffe, die zu den (der Moderne eigenen) „großen Transzendenzen" gehören, die erzeugen, was es nicht gibt. Es geht nicht um Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen, nicht um außereuropäische Kulturen, nicht um Kultur- und Sozialanthropologie.[3] Gemessen an dem, was hier bisher vorgestellt wurde, ist das Werk von Latour so gesehen ausgesprochen eurozentrisch.

## 4. Ausblick

Wir haben hier nur eine Linie der Thematisierung von Natur und Kultur verfolgen können. Indes ist es die unserer Auffassung nach konzeptionell maßgebliche: von den Auffassungen, in denen Natur und Kultur einander gegenübergestellt werden und entweder als Ausdruck der sozialen Teilungen oder als Mittel der sozialen Teilung und der Erzeugung von Kollektiven gedacht werden, bis zu jenen, in denen die Gegenüberstellung von Natur/Kultur selbst Gegenstand der anthropologischen Forschung wird. Im Umfeld der zentralen Autoren, vor allem von Claude Lévi-Strauss, wären weitere Texte zu nennen und zu verorten. Bereits erwähnt wurde Georges-André Haudricourt. In „Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui" geht es diesem Autor in den frühen 1960er Jahren um den „Wandel in den Beziehungen zwischen dem Menschen und der Natur" und um die Veränderungen der „zwischenmenschlichen Beziehungen", die auf die Domestikation von Tieren und die Kultivierung von Pflanzen folgten: die Etablierung freundschaftlicher Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen, *und daher auch zwischen den Menschen*. Haudricourt geht hier von zwei idealtypischen Fällen aus, der Kultivierung der Yamswurzel, die einer „negativen indirekten Aktion" des Menschen gegenüber der Natur entspricht, und der Domestikation des Schafes (als „positiver direkter Aktion": HAUDRICOURT 1987a, 277f.). „Kultivierte" Pflanzen wie die Yamswurzel wachsen im tropischen Regenwald weitgehend von allein, ihre Ernte indes erfordere aufgrund ihrer „Fragilität" eine „respektvolle Freundschaft"; domestizierte Tiere wie das Schaf hingegen benötigten den permanenten, schützenden Kontakt seitens des Menschen. In beiden Fällen sind daher im Moment der Ernte respektive Schlachtung „Über-

[3] Latour stellt die menschliche Gesellschaft einmal auch einer Gesellschaft der Paviane gegenüber, die er dazu als kulturlos, weil artefaktlos, beschreibt (LATOUR 2007, 121). Vgl. zu Latours Verständnis der „Nichtmenschen" z. B. LAUX 2011; hier wird wie bei Latour im Übrigen ganz allgemein von „Nichtmenschen" gesprochen, ohne zu betonen, dass es dabei gerade nicht um Lebewesen geht, sondern im Kern um vom Menschen hergestellte technische Artefakte.

gangsrituale“ erforderlich (ebd.). In „Nature et culture dans la civilisation de l’igname. L’origine des clones et des clans“ („Natur und Kultur in der Yamswurzel-Zivilisation. Der Ursprung der Klone und der Clans“, Haudricourt 1987b) macht Haudricourt sichtbar, wie in Melanesien bzw. Neukaledonien die Relation von Natur/Kultur gedacht wird, ausgehend erneut von der Yamswurzel-Kultur, die „Klone“ und nicht Samen benutzt. Dieser Kultur der „Klone“ entspreche auf der Ebene der mythischen Rede nicht die Entgegensetzung von Natur und Kultur, sondern die Transformation von Kultur in „Un-Kultur“ (*in-culture*). In diesem Bedeutungssystem gilt der lebende Mensch als „kultiviert“; mit seinem Tod kehrt er zur Natur zurück, wobei diese Natur aber „in keiner Hinsicht ‚natürlich‘“ ist. Sie entspricht eher einer ‚Un-Kultur‘, einem Bereich, der ebenso Tote wie Götter umfasst und Transformationen beinhaltet: „Der lebende Mensch, der Yamswurzeln isst, ist ‚kultiviert‘, während er als Toter ‚unkultiviert‘ wird, wie das aufgegebene Feld Buschland wird. Und wie der Busch erneut ein Feld werden kann, kann der ‚Unkultivierte‘ ‚kultiviert‘ werden. Er erscheint dann als ‚Gott‘, als Ahne des Clans.“ (ebd., 294) Und weiter: Ebenso „wie der Ursprung eines Klons auf eine im Busch gefundene, ‚unkultivierte‘ Pflanze verweist, verweist der Ursprung eines Clans auf einen ‚Unkultivierten‘, mit Gewalt aus dem Busch Entführten“ (ebd., 295).

Es wären weitere französische Autoren zu nennen: André Leroi-Gourhan mit einer Klassifikation der Gesellschaften nach ihrer Einwirkung auf das natürliche Milieu, die Materialität, die *unbelebte Natur* (u. a., vgl. Leroi-Gourhan 1936, 1943 und 1945; Delitz 2015, 243–267), ferner Jean Przyluski mit einer Unterscheidung „vegetalistischer“ und totemistischer Gesellschaften – solcher, in denen sich Menschen mit Pflanzen oder aber mit Tieren identifizieren (Przyluski 1940). Zum Totemismus wäre auch die detaillierte Kritik Arnold van Genneps an Durkheim anzuführen, und es wäre seine oben kurz gestreifte Monografie zum totemistischen System Madagaskars (van Gennep 1920 bzw. 1904) darzustellen. Auch müsste man wie angedeutet solche Texte systematisch nennen, in denen es um die (kulturanthropologische, vergleichende) Erforschung der Natur *des Menschen* geht (wie z. B. in Mauss 1989b). Haudricourt hat daran anschließend über verschiedene Arten geschrieben, den menschlichen Körper als „Motor“ zu benutzen (Haudricourt 1987c). Unter dem Titel der „Natur“ ließe sich systematisch auch die Varianz kosmologischer Vorstellungen untersuchen. In der Kultur- und Sozialanthropologie geht es in neueren Beiträgen unter dem Titel von Natur/Kultur – blickt man einmal über die französischen Beiträge hinaus – ebenso um Geschlechterbeziehungen (z. B. MacCormack / Strathern 1980; Strathern 1988) oder um die Ethnografie globaler Ökonomien, die auf der Kooperation mit den „Nichtmenschen“ beruhen (z. B. Pilze bei Anna Tsing 2018). Für den

Vergleich von Ontologien, von Natur/Kultur-Begriffen sind wie erwähnt ebenso die Arbeiten von Eduardo Viveiros de Castro zu konsultieren (u. a. VIVEIROS DE CASTRO 2016 und 2019).[4]

Auch in diesen Texten würde jene konzeptionelle oder theoretische Transformation sichtbar, die die Begriffspaare ‚Natur und Kultur' respektive ‚Natur und Gesellschaft' durchlaufen: Beginnend bei Durkheim und Mauss mit jenem Konzept, das Klassifikationen der Natur als solche versteht, die den sozialen Differenzierungen folgen; und jenem Konzept, das die verschiedenen Natur-Ordnungen in eine Linie der Entwicklung ordnet, an deren Spitze die eigene Denkweise steht, werden die sozial- und kulturanthropologischen Konzepte *zum einen* zunehmend zeichen- oder kulturtheoretischer. Die Ordnung der Natur wird „von der Sozialordnung verwendet […], um sich zu konstituieren", schrieb Lévi-Strauss bereits 1962 (LÉVI-STRAUSS 1965, 126). Auch für die frankophile, die post-strukturale Anthropologie der Gegenwart ist diese Theoriegrundlage (der *cultural turn* des sozialwissenschaftlichen Denkens) weiter ausschlaggebend. An diesen wird zudem selbstverständlich auch jenseits der Kultur- und Sozialanthropologie angeschlossen. Hier ist an Jacques Derrida zu erinnern, der für die von Lévi-Strauss ermöglichte Denkweise von einem „Spiel des Bezeichnens" schreibt, das sich ins „Unendliche" erweitert (DERRIDA 1976, 424); und der in *Grammatologie* die Arbeiten von Lévi-Strauss im Blick auf das – letztlich inkonsequente – „Verschwinden der Grenzen zwischen Natur-Kultur" (DERRIDA 1988, 184) liest. Im Anschluss an Lévi-Strauss verschiebt sich jedoch auch der Blick auf die europäischen Natur-Ordnungen: Michel Foucault untersucht in *Die Ordnung der Dinge* die historischen „Transformationen" (FOUCAULT 1981, 13f. u. ö.) der Klassifikationen der Lebewesen (neben den Transformationen, die das Denken über die Sprache und das über die Ökonomie durchläuft). *Zum anderen* werden die Konzepte von Natur und Kultur in der Kultur- und Sozialanthropologie von Mauss und Durkheim ausgehend zunehmend weniger eurozentrisch: Außereuropäische Konzeptionen und Begriffe von Natur und Kultur werden als solche (als Theorien und Begriffe) ernst genommen, und es entfallen all jene historischen Spekulationen, die diese Begriffe – die schließlich diejenigen uns zeitgenössischer Gesellschaften sind – als ‚vormoderne' Denkweisen verstehen.

[4] Siehe dazu darüber hinaus die Beiträge in DESCOLA / PÁLSSON 2005, PÁLSSON 2015 oder JENSEN / MORITA 2019.

## Bibliographie


Bergson, Henri (1992 [1932]): Die beiden Quellen der Moral und der Religion. Frankfurt am Main.

Bert, Jean-François / Heike Delitz (2022): Soziologie als Techno-Logie: Marcel Mauss, André-Georges Haudricourt und André Leroi-Gourhan. In: Delitz 2022, 107–130.

Charbonnier, Pierre (2015): La fin d'un grande partage. Nature et société, de Durkheim à Descola. Paris.

Charbonnier, Pierre / Gildas Salmon / Peter Skafish (Hg.) (2017): Anthropology after Metaphysics. Lanham.

Clastres, Pierre (1976): Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie. Frankfurt am Main.

Delitz, Heike (2015): Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken. Weilerswist.

Delitz, Heike (Hg.) (2022): Soziologische Denkweisen aus Frankreich. Wiesbaden.

Delitz, Heike / Julia Koch (2022): Strukturalismus und strukturale Anthropologie. In: Delitz 2022, 159–186.

Derrida, Jacques (1976 [1966]): Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In: Ders.: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main, 422–442.

Derrida, Jacques (1988 [1967]): Grammatologie. Frankfurt am Main.

Descola, Philippe (1986): La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris.

Descola, Philippe (2011 [2005]): Jenseits von Natur und Kultur. Berlin.

Descola, Philippe (2016a). Transformations transformed. In: HAU: Journal of Ethnographic Theory 6, H. 3, 33–44.

Descola, Philippe (2016b): Relativer Universalismus. Anthropologie und kulturelle Diversität – für eine politische Ökologie. In: Lettre International 112, 107–112.

Descola, Philippe (2019): Anthropological Comparatisms: Generalisation, Symmetrisation, Bifurcation. In: Renaud Gagné / Simon Goldhill / Geoffrey E. R. Lloyd (Hg.): Regimes of Comparatism. Leiden, 402–417.

Descola, Philippe / Gísli Pálsson (Hg.) (2005): Nature and Society. Anthropological Perspectives. London.

Durkheim, Émile (1909): Sociologie religieuse et théorie de la connaissance. In: Revue de métaphysique et de morale 17, 733–758.

Durkheim, Émile (1969): Journal sociologique. Paris.

Durkheim, Émile (1969a [1897]): La Prohibition de l'inceste et ses origines. In: Durkheim 1969, 37–101.

Durkheim, Émile (1969b [1901]): Sur le totémisme. In: Durkheim 1969, 315–352.

Durkheim, Émile (1975 [1907]): Cours sur les origines de la vie religieuse. In: Ders.: Textes. Bd. 2. Paris, 65–122.

Durkheim, Émile (1988 [1893]): Über die Teilung der sozialen Arbeit. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt am Main.

Durkheim, Émile (1994 [1912]): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main.

Durkheim, Émile (1998): Lettres à Marcel Mauss. Paris.

Durkheim, Émile / Marcel Mauss (1996 [1903]): Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen. In: Émile Durkheim: Schriften zur Soziologie der Erkenntnis. Frankfurt am Main, 169–256.

FOUCAULT, Michel (1981 [1966]): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main.
HAUDRICOURT, Georges-André (1987): La technologie science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques. Paris.
HAUDRICOURT, Georges-André (1987a [1962]): Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. In: HAUDRICOURT 1987, 277–285.
HAUDRICOURT, André-Georges (1987b [1964]): Nature et culture dans la civilisation de l'igname. L'origine des clones et des clans. In: HAUDRICOURT 1987, 286–298.
HAUDRICOURT, André-Georges (1987c [1940]): Contribution à l'étude du moteur humain. In: HAUDRICOURT 1987, 169f.
HOLBRAAD, Martin / Morten Axel PEDERSEN (2017): The Ontological Turn. An Anthropological Exposition. Cambridge.
JENSEN, Casper Bruun / Atsuro MORITA (Hg.) (2019): Multiple Nature-Cultures, Diverse Anthropologies. London.
KARSENTI, Bruno (1998): Techniques du corps et normes sociales: de Mauss à Leroi-Gourhan. In: Intellectica 26/27, 227–239.
LATOUR, Bruno (2007): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Frankfurt am Main.
LATOUR, Bruno (2008 [1991]): Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt am Main.
LATOUR, Bruno (2009): Perspectivism: 'Type' or 'bomb'? In: Anthropology Today 25, 1f. [https://doi.org/10.1111/j.1467-8322.2009.00652.x, Stand 6.8.2024].
LAUX, Henning (2011): Latours Akteure. Ein Beitrag zur Neuvermessung der Handlungstheorie. In: Nico LÜDTKE / Hironori MATSUZAKI (Hg.): Akteur – Individuum – Subjekt. Wiesbaden, 275–300.
LEROI-GOURHAN, André (1936): Formes élémentaires de l'activité humaine. 1: L'homme et la nature. In: Paul RIVET (Hg.): Encyclopédie Française. Bd. VII: L'espèce humaine. Paris, 7.10-3–7.12-4.
LEROI-GOURHAN, André (1943): Évolution et techniques 1: L'homme et la matière. Paris.
LEROI-GOURHAN, André (1945): Évolution et techniques 2: Milieu et techniques. Paris.
LEROI-GOURHAN, André (1987 [1964]): Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst. Frankfurt am Main.
LÉVI-STRAUSS, Claude (1965 [1962]): Das Ende des Totemismus. Frankfurt am Main.
LÉVI-STRAUSS, Claude (1971 [1964]): Mythologica. Das Rohe und das Gekochte. Frankfurt am Main.
LÉVI-STRAUSS, Claude (1973 [1962]): Das wilde Denken. Frankfurt am Main.
LÉVI-STRAUSS, Claude (1989 [1950]): Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. In: MAUSS 1989, Bd. 1, 7–41.
LÉVI-STRAUSS, Claude (1993 [1949]): Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt am Main.
LÉVI-STRAUSS, Claude (2021 [1945]): Die französische Soziologie. In: DERS.: Strukturale Anthropologie Zero. Berlin, 71–124.
MACCORMACK, Carol P. / Marilyn STRATHERN (Hg.) (1980): Nature, Culture and Gender. Cambridge.
MANIGLIER, Patrice (2000): L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss. In: Temps Modernes 609, 216–241.
MAUSS, Marcel (1989): Soziologie und Anthropologie. 2 Bde. Frankfurt am Main.
MAUSS, Marcel (1989a [1906]): Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften. Eine Studie zur Sozialen Morphologie. In: MAUSS 1989, Bd. 1, 183–278.

Mauss, Marcel (1989b [1935]): Die Techniken des Körpers. In: Mauss 1989, Bd. 2, 199–209.
Pálsson, Gísli (2015): Nature, Culture, and Society: Anthropological Perspectives on Life. Cambridge.
Pouillon, Jean (1975 [1966]): Structure: un essai de définition. In: Ders.: Fétiches sans fétichisme. Paris, 11–28.
Pouillon, Jean (1984 [1980]): Die mythische Funktion. In: Claude Lévi-Strauss / Jean-Pierre Vernant (Hg.): Mythos ohne Illusion. Frankfurt am Main, 68–83.
Przyluski, Jean (1940): La Participation. Paris.
Strathern, Marilyn (1988): The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Stanford.
Tsing, Anna (2018 [2015]): Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus. Berlin.
van Gennep, Arnold (1904): Tabou et totémisme à Madagascar. Étude descriptive et théorique. Paris.
van Gennep, Arnold (1920): L'État actuel du problème totémique. Étude critique des Théories sur les Origines de la Religion et de l'Organisation sociale. Paris.
Viveiros de Castro, Eduardo (2009): The Gift and the Given – Three Nano-Essays on Kinship and Magic. In: Sandra Bamford / James Leach (Hg.): Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered. New York / Oxford, 237–268.
Viveiros de Castro, Eduardo (2014): On the Mode of Existence of Extramoderns. In: Bruno Latour / Christophe Leclerq (Hg.): Reset Modernity! Karlsruhe, 491–495.
Viveiros de Castro, Eduardo (2016): Die Unbeständigkeit der wilden Seele. Zürich.
Viveiros de Castro, Eduardo (2019): Kannibalische Metaphysiken. Elemente einer poststrukturalen Anthropologie. Berlin.

Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlicher
Anzeiger, 160. Jg. 2025, S. 161–184
© 2025 by ÖAW, Wien
DOI: 10.1553/anzeiger160-1s161

Alexander Bogner / Paul Buntfuss

# Ökologische Krise und die Handlungsmacht der Natur

## Soziologische Perspektiven

Ecological crisis and nature's power to act: Sociological perspectives

In line with its self-image as a social crisis science, sociology has long ignored nature, i.e., social relations with nature. However, in the wake of the ecological crisis, it has become clear that nature and society interact. This presents sociology with the challenge of theorizing this interaction in such a way that the project of critical reflection can be continued in a contemporary form while at the same time providing guidance for times of crisis. For this reason, we compare three influential social theories with regard to their concepts of nature: critical theory, Beck's risk society, and Bruno Latour's late work on climate change. Our central thesis is that social relations with nature have been increasingly criticized from a decidedly epistemological perspective over time. This critique no longer focuses on the connection between the domination of nature and social domination. However, the strong focus on the epistemic aspects of social relations with nature makes the politicization of ecological issues extremely difficult.

Keywords: ecological crisis / sociology of nature / critical theory / risk society / epistemization

Alexander Bogner is a senior scientist at the Institute of Technology Assessment of the Austrian Academy of Sciences.

Paul Buntfuß is a doctoral researcher at the Austrian Council for Sciences, Technology and Innovation.

***

### 1. Einleitung: Natur als soziologisches Thema

Dass die Natur mittlerweile zu einem zentralen Thema der Soziologie avanciert ist, ist nicht selbstverständlich, und Durkheim hat 1912 daran erinnert, dass es selbst für die Naturwissenschaften voraussetzungsvoll ist, die Natur zum Thema zu haben (Durkheim 1981, 574): Schließlich kann die Natur erst dann zu einem legitimen Gegenstand der modernen, empirischen Wissenschaft werden, wenn die Religion dieses Thema gewisser-

maßen für sie „freigegeben“ hat. Diese Freigabe symbolisiert sich darin, dass die Materie nicht mehr als heilig (und damit als Domäne der Religion), sondern als profan gilt. Die Profanisierung der Materie wiederum wird durch die neuzeitliche Wissenschaft vorangetrieben, die die Natur als eine durch Gesetze determinierte Mechanik beschreibt. Zu einem Zeitpunkt, wo diese Beschreibung mit kollektiven Vorstellungen und Idealen harmoniert, darf die Wissenschaft als wahrheitssprechende Instanz gelten, und in der Folge kann die wissenschaftliche Ergründung der Natur intensiviert und professionalisiert werden.[1]

Die frühe Soziologie hat ihre Etablierung und Professionalisierung ganz wesentlich unter Zuhilfenahme der Organismus-Metapher betrieben (Schlechtriemen 2008). Indem das soziale Ganze als Organismus beschrieben wurde, konnte die Soziologie einen einheitlichen Gegenstand voraussetzen, eben die Gesellschaft, und außerdem die Analyse dieser Gesellschaft mit naturwissenschaftlicher Genauigkeit in Aussicht stellen. Schließlich ist ein Organismus ein funktionaler Zusammenhang von Teilen, der eine natürliche Ordnung konstituiert und gesetzmäßigen Abläufen folgt. Die Organismus-Metapher ist insbesondere von Spencer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts popularisiert worden (Gross 2006, 32f.). Allerdings entledigte sich die Soziologie, nachdem sie sich im Kanon der akademischen Disziplinen etabliert hatte, von allen naturalistischen und organizistischen Konnotationen. „Die Vorstellung der Gesellschaft als Teil der Natur durch die Organizismus-Lehre diente als Grundlage dafür, Gesellschaft als entnaturalisiertes Objekt der Soziologie zu etablieren.“ (ebd., 42)

Diese „Reinigungsarbeit“ der Soziologie war so erfolgreich, dass eine Gesellschaftstheorie, die von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen abstrahierte, lange Zeit die Norm war. Erst im Zuge der *Risikogesellschaft* (Beck 1986) wurde die Natur zu einer weithin anerkannten sozialtheoretischen Herausforderung. Denn nun wurde offensichtlich, dass die ökologische Krise imstande ist, etablierte Unterscheidungen (z. B. Natur/Gesellschaft) und geschichtsphilosophische Basisannahmen (z. B. Fortschrittsideal) durcheinanderzuwirbeln. Bis heute besteht darum eine der wesentlichen Herausforderungen für die Soziologie darin, Natur bzw. die gesellschaftlichen Naturverhältnisse auf eine Weise zu theoretisieren, dass das Projekt einer kritischen Reflexionswissenschaft in zeitgemäßer

[1] Allerdings, und auch darauf basiert ein Teil ihrer Autorität, behandelt die Wissenschaft die Natur nicht ganz anders als die Religion. Wesentliche Kategorien wie z. B. „Kraft“ oder „Gesetz“ sind religiösen Ursprungs. Die Wissenschaft, so argumentiert Durkheim deshalb, ist nicht der reine Gegensatz zur Religion, sondern vielfältig mit ihr verflochten. „Das wissenschaftliche Denken ist nur eine vollkommenere Form des religiösen Denkens.“ (Durkheim 1981, 574)

Form fortgeführt und gleichzeitig Orientierungswissen für Krisenzeiten zur Verfügung gestellt werden kann. Natürlich wird diese Aufgabe immer im Kontext divergierender oder auch rivalisierender Traditionen der Gesellschaftstheorie verfolgt. Das heißt, es lohnt sich zu untersuchen, auf welche Weise jeweils Naturales und Soziales verknüpft werden und welche Politisierungschancen sich aus der jeweiligen Soziologie der Natur ergeben.

Aus diesem Grund vergleichen wir im Folgenden zentrale Paradigmen soziologischer Theoriebildung im Hinblick auf ihre Naturkonzepte. Im Mittelpunkt stehen die frühe kritische Theorie (Abschnitt 2), Becks *Risikogesellschaft* (Abschnitt 3) sowie die späten Arbeiten von Bruno Latour zum Klimawandel (Abschnitt 4). Wir argumentieren, dass der Blick auf die jeweilige Thematisierung und Problematisierung gesellschaftlicher Naturverhältnisse eine interessante Vergleichsdimension für diese zeitlich wie konzeptuell sehr heterogenen Ansätze darstellt. Wir untersuchen die Verknüpfung sozialer Fragen mit der Kritik an den jeweils diagnostizierten Naturverhältnissen – und mit der Kritik an den jeweiligen Wissensformen über Natur. Unsere zentrale These lautet, dass die gesellschaftlichen Naturverhältnisse im Laufe der Zeit immer stärker aus dezidiert epistemologischer Perspektive zum Gegenstand der Kritik werden. Auf diese Weise entwickelt sich eine soziologische Kritik, die die Natur explizit nicht als moralische Instanz versteht, aber gleichzeitig die Kritik der modernen Naturkonzeption immer stärker von der sozialen Dimension abkoppelt. Der starke Fokus auf die epistemischen Aspekte der gesellschaftlichen Naturverhältnisse erschwert deren Politisierung außerordentlich.

## 2. Natursoziologie als Herrschaftskritik

Aus Perspektive einer Soziologie der Natur lässt sich die frühe kritische Theorie als ein wichtiger Impuls gegen die oftmals diagnostizierte Naturvergessenheit der Soziologie lesen (z. B. Dunlap 1997). Insbesondere in der *Dialektik der Aufklärung* wird dem Naturverhältnis kapitalistischer Gesellschaften ein zentraler Stellenwert beigemessen (Görg 1999, 114). Es wäre jedoch falsch, den Text von Horkheimer und Adorno als frühes sozialökologisches Manifest zu verstehen. Auch wenn Natur und Naturbeherrschung zentrale Bezugspunkte der Argumentation darstellen, so bleiben diese Begriffe doch weithin unproblematisiert. Der Schwerpunkt ihrer Analyse liegt eben keineswegs auf der Rekonstruktion der Mechanismen und (nicht-intendierten) Folgen industrialisierter Naturaneignung. Deshalb bleiben zentrale Fragen – etwa inwieweit sich auf Naturbeherrschung überhaupt verzichten lässt oder worin genau ihr zerstörerisches Potenzial liegt – unberücksichtigt.

Angesichts der Herrschaft totalitärer Ideologien (Faschismus und Stalinismus), deren Zeitzeugen Horkheimer und Adorno sind, dreht sich alles um die Frage, warum es trotz aller unbezweifelbaren Fortschritte im Prozess der Modernisierung und einer wissenschaftlich-technisch dominierten Rationalisierung zu einem derartigen Rückfall in die Barbarei kommen konnte (Horkheimer / Adorno 1988, 1). Der Bezug auf eine als Faktum vorausgesetzte Natur dient dieser kritischen Theorie als Hebel, um die Logik sozialer Herrschaft aufzuschlüsseln. Dabei operieren die Autoren begrifflich mit der durch die Marx'sche Kritik des Warenfetischismus popularisierten Unterscheidung zwischen „erster" und „zweiter" Natur.[2] Marx hatte postuliert, dass die ökonomischen Verhältnisse, sofern sie noch nicht unter gemeinschaftliche Kontrolle gebracht worden sind, dem Menschen als unberechenbare, unveränderliche Naturgewalten gegenübertreten. „Wie der Mensch in der Religion vom Machwerk seines eigenen Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion vom Machwerk seiner eigenen Hand beherrscht." (Marx 1962, 649) In der *Dialektik der Aufklärung* wird diese Fetischlogik aus ihrer ökonomischen Engführung gelöst und bewusstseinsphilosophisch auf das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Natur erweitert. Das heißt, die instrumentelle Vernunft dient als zentraler Topos, um die Naturalisierung der sozialen Verhältnisse durch das spezifisch moderne Naturverhältnis zu erklären. So erscheint die Gesellschaft – dank der auf Verzweckung abzielenden Enträtselung einer „ersten" Natur – den Individuen als „zweite" Natur, als ein fremder, undurchschaubarer und scheinbar naturwüchsiger Zusammenhang. Anders gesagt: Das moderne Naturverhältnis bildet das originäre Muster, nach dem auch soziale Herrschaft funktioniert.[3] Das soziale Gefüge als Widerspiegelung einer bestimmten Naturkonzeption – diese Denkfigur findet sich schon in der philosophischen Aufklärungskritik der Romantik.

Die Vermutung der Romantiker lautete: Die wissenschaftlich betriebene Weltentzauberung entfremdet den Menschen von der Natur und letztlich von sich selbst. Schließlich deutet die moderne Wissenschaft die wundersamen Zusammenhänge einer göttlich beseelten Natur als logische Abfolge abstrakter Gesetzmäßigkeiten. Damit, so klagt Novalis schon um 1800, wird „die unendliche schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle" (Novalis 2018, 77). Wie nun die Wissenschaft sich die Natur zurechtlegt, nämlich als Uhrwerk, so

---

[2] Die Denkfigur einer „zweiten" Natur hat in der Soziologie eine steile Karriere gemacht; sie findet sich in Simmels These einer Entfremdung zwischen objektiver und subjektiver Kultur (Simmel 1989, 617f.), in der Theorie der Institutionen als dem Menschen fremd gegenüberstehender Ordnungen (Gehlen 2016, 6f.) oder auch in der Techniksoziologie (vgl. Winner 1980).

[3] Vgl. dazu auch Honneth 1988, insbesondere 54f.

richtet man schließlich auch die soziale Welt ein – mit der Folge, dass der Mensch fortan der Herrschaft von Staat und Bürokratie unterworfen ist. Ein Staat, der zwecks Gewährleistung des sozialen Friedens „aus Menschen Maschinen machen will“ (Humboldt 2017, 86), lähmt jede Kreativität und wird letztlich zum Widersacher alles Individuellen. „Vertilgung der Individualität“, schreibt Schelling 1807, „ist eben die Richtung eines unmetaphysischen, bloß mechanisch geformten Staates.“ (Schelling 1985, 22) Das heißt, am Ende eines langen Rationalisierungsprozesses funktioniert die soziale Welt genauso, wie sich die Wissenschaft die natürliche Welt immer vorgestellt hat – als seelenlose Mechanik. Die moderne Gesellschaft ist kein lebendiger Zusammenhang mehr, so die romantische Klage, sondern ein Räderwerk.

Indem Horkheimer und Adorno die Metapher der Maschine noch auf den Bereich des Denkens beziehen, ergibt sich die Möglichkeit, das moderne Projekt der Naturbeherrschung als Quelle sozialer Herrschaft zu identifizieren. Im Anschluss an Husserls Kritik der Mathematisierung der Welt durch die Naturwissenschaften diagnostizieren Horkheimer und Adorno eine Vorherrschaft des Äquivalentendenkens, das von der Qualität der Dinge abstrahiert, um sie mess- und vergleichbar zu machen.[4] Die Mathematik gilt ihnen als reinster Ausdruck dieser Hegemonie, die Zahl als „Kanon der Aufklärung“ (Horkheimer / Adorno 1988, 13). Durch diese Reduktion des Denkens auf Klassifizieren und Berechnen, durch die Beschränkung jeder Reflexion auf die empirische Oberfläche einer mathematisierten Welt wird der Anspruch auf wirkliche Erkenntnis aufgegeben.[5] „Mit der Preisgabe des Denkens, das in seiner verdinglichten Gestalt als Mathematik, Maschine, Organisation an den seiner vergessenden Menschen sich rächt, hat Aufklärung ihrer eigenen Verwirklichung entsagt.“ (ebd., 47f.)

Das Versagen der Aufklärung hat seine Wurzeln also in einer Naturkonzeption, die dem Bedürfnis nach Beherrschbarkeit und Verwertung entspricht. In Gestalt der identifizierenden Logik der instrumentellen Vernunft wird der Natur die Eigenständigkeit aberkannt, um eine Autonomie zu erringen, die auf diesem Weg jedoch immer nur scheinhaft erreichbar ist, weil eben nach dem Vorbild der Naturbeherrschung nichts in seiner

[4] Nach Husserl hat die Wissenschaft im Zuge ihrer Ausdifferenzierung und Spezialisierung den Bezug zu lebensweltlichen Sinnfragen und den großen Menschheitsproblemen (Vernunftidee, Telos der Geschichte) verloren. Seine Positivismuskritik formuliert er daher subjektivitätstheoretisch: „Bloße Tatsachenwissenschaften schaffen bloße Tatsachenmenschen.“ (Husserl 1996, 4)

[5] Die Vertreter des Wiener Kreises haben ihrerseits diese hegel-marxistische Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinungsebene als metaphysisch kritisiert. „In der Wissenschaft gibt es keine ‚Tiefen‘; überall ist Oberfläche“ (Verein Ernst Mach 2013, 14).

Eigenständigkeit Bestand haben kann und letztlich alles ein Mittel zum Zweck wird.[6] Kurzum, die Verleugnung der Autonomie des Anderen als notwendige Grundlage meiner eigenen Autonomie macht den Kern der Instrumentalität aus. Dass auf diese Weise jede Chance auf Emanzipation und Autonomie verspielt wird, ist das zentrale Thema der *Dialektik der Aufklärung*. Die Kosten erfolgreicher Naturbeherrschung bestehen Horkheimer und Adorno zufolge nicht nur in der unmittelbaren Naturausbeutung, sondern – wichtiger noch – in der Normalisierung und Verstetigung von Herrschaft, und zwar auf sozialer wie individueller Ebene. Schließlich üben sich die Individuen im Zuge des Rationalisierungsprozesses in ein Welt- und Selbstverständnis ein, in dem alles zu einem Projekt von Kontrolle und Unterwerfung wird – letztlich auch der Mensch selbst. „Naturbeherrschung schließt Menschenbeherrschung ein." (HORKHEIMER 1967, 94)

Diese Menschenbeherrschung bezeichnet nicht nur die Ebene politischer Herrschaft, sondern auch den Aspekt der Selbstbeherrschung. Am Beispiel von Odysseus wird in der *Dialektik der Aufklärung* dargestellt, wie Selbsterhaltung und Bewahrung der eigenen Herrschaft um den Preis der Aufopferung des Selbst geschehen. Sigmund Freud folgend, der das Unbehagen in der Kultur als Folge eines Ambivalenzkonflikts gedeutet hat, der aus dem unüberwindlichen Widerspruch zwischen individuellem Glücksstreben und den Zwängen der Kultur resultiert (FREUD 1994), beschreiben Adorno und Horkheimer die Verhärtung des Subjekts sich selbst gegenüber als zwangsläufigen Preis des Zivilisationsfortschritts (HORKHEIMER / ADORNO 1988, 61f.). In zeitgemäßer Weise könnte man formulieren: Die Individuen begreifen sich selbst als optimierungsfähige, aber eben auch optimierungsbedürftige Subjekte. In der Arbeitswelt – so die Lesart von BOLTANSKI / CHIAPELLO (2006) – wurde die Kritik an Selbstentfremdung und Sinndefiziten inzwischen positiv aufgenommen und über die Begriffe der Selbstverwirklichung und Selbstoptimierung eingepreist. Dies hat zur Folge, dass wir uns als projektförmig operierende Selbstunternehmer verstehen (BRÖCKLING 2007), die sich Dinge abverlangen, die kein Arbeitgeber zu fordern wagen dürfte. In der Freizeit dienen Technologien des „Self Tracking" dazu, ein bewusstes Leben unter dem Leitstern maximaler Leistungsfähigkeit und Fitness zu führen (SELKE 2014). Die

[6] Die Parallelen zu Heidegger sind an dieser Stelle unübersehbar. Indem sich der Mensch in der Neuzeit als Maß aller Dinge versteht („Subjektivismus"), so argumentiert HEIDEGGER (1977), wird auch die Natur zu etwas Dinghaftem, Objektivem. Im Mittelpunkt des modernen Naturkonzepts steht darum nicht die Natur, sondern der Mensch. Die Natur regrediert zur Ressource, zu einer „riesenhaften Tankstelle" (HEIDEGGER 2000, 523). Diese Parallelen zwischen dem Heidegger der *Holzwege* und der Frankfurter Vernunftkritik wurden im Übrigen von Adorno durchaus registriert (vgl. WIGGERSHAUS 1988, 658).

datengetriebene Selbstüberwachung (z. B. durch Schrittzähler oder Schlafsensoren) basiert auf der Überzeugung, dass in den Zahlen der Schlüssel zur Selbsterkenntnis liegt.

Diese zeitgenössischen Beispiele internalisierter Selbstkontrolle, die als sinnstiftend, wenn nicht gar als befreiend erlebt werden, verweisen auf die Anschlussfähigkeit der frühen kritischen Theorie an gegenwärtige Debatten um eine neoliberale Gouvernmentalität (vgl. Lemke 2011). Mit Blick auf die Soziologie der Natur lässt sich festhalten, dass die Frankfurter Kritik des gesellschaftlichen Naturverhältnisses in erster Linie auf eine Dekonstruktion von Herrschaft zielt. Vor dem Hintergrund der Annahme der unumschränkten Geltung instrumenteller Vernunft über sämtliche Gesellschaftsbereiche hinweg wird das Bild eines geschlossenen Herrschaftszusammenhangs gezeichnet. Das heißt, Natur und Mensch sind derselben Herrschaftslogik unterworfen; Naturbeherrschung und soziale Herrschaft werden kurzgeschlossen. Einen Ausweg aus dieser Misere hat die frühe kritische Theorie gesucht, aber nicht wirklich gefunden. Horkheimer hat mit Blick auf die Versagungen, die die Zivilisation dem Menschen auferlegt, über eine „Rache der Natur" spekuliert und eine (vage) Lösung in der Versöhnung von Natur und (autonomer, kritischer) Vernunft in Aussicht gestellt (vgl. Horkheimer 1967, 103 u. 122). Später hat dann Herbert Marcuse – schon unter dem Eindruck der 1968er-Bewegung – die „Befreiung der Natur" postuliert, und zwar über den Weg der „Wiederentdeckung ihrer […] sinnlich-ästhetischen Qualitäten" (Marcuse 1973, 74). Die Wissenschaft, so seine Forderung, müsse der Natur auf Basis einer völlig neuen Methodologie begegnen, um den engen Zusammenhang von Natur- und Menschenbeherrschung zu lösen.[7] In der ganz anders gearteten Tatsachenwelt dieser neuen Wissenschaft würde die Natur als geachtetes Gegenüber und nicht länger als Gegenstand erscheinen. Allerdings mussten diese romantisch inspirierten Ideen schon deshalb abstrakt bleiben, weil unklar war, inwiefern diese Utopie der Herrschaftsfreiheit auf epistemischem Wege realisierbar sein könnte. Mit ihrem Generalverdacht gegenüber Zahlen und Fakten hat die Kritik der Frankfurter Schule vermutlich zu radikal angesetzt. Sich im Rahmen einer „neuen" Wissenschaft andere Tatsachen

[7] „Was ich herauszustellen versuche, ist, dass die Wissenschaft aufgrund ihrer eigenen Methode und Begriffe ein Universum entworfen und befördert hat, worin die Naturbeherrschung mit der Beherrschung des Menschen verbunden blieb […]. So verschmilzt die rationale Hierarchie mit der gesellschaftlichen. Wenn dem so ist, würde die Änderung der Richtung des Fortschritts, die dieses verhängnisvolle Band lösen könnte, auch die Struktur der Wissenschaft selbst beeinflussen – den Entwurf der Wissenschaft. Ohne ihren rationalen Charakter zu verlieren, würden ihre Hypothesen sich in einem wesentlich anderen Erfahrungszusammenhang (in dem einer befriedeten Welt) entwickeln; die Wissenschaft würde folglich zu wesentlichen anderen Begriffen der Natur gelangen und wesentlich andere Tatsachen feststellen." (Marcuse 1994, 180f.)

vorzustellen, ist schwierig. Im Kontext der soziologischen Wissenschaftsforschung ist man darum den naheliegenderen Weg gegangen, die Emanzipation der Natur über ein grundsätzlich anderes Tatsachenverständnis zu betreiben (vgl. Abschnitt 4).

## 3. Risikosoziologie als Modernisierungskritik

Nach dem Zweiten Weltkrieg änderten sich die Kulissen für eine naturensible Soziologie rasch und fundamental. Das Aufkommen der „ökologischen Frage" ab den frühen 1970er Jahren öffnete die Soziologie in verstärktem Maße für den human- und sozialökologischen Diskurs und regte dazu an, das soziologische Begriffsinventar kritisch zu reflektieren bzw. zu erweitern.[8] Unter dem Eindruck globaler Atomgefahren, rascher Fortschritte in der Gentechnik sowie neuartiger ökologischer Probleme (saurer Regen, Waldsterben, Ozonloch) kam es Anfang der 1980er Jahre in Deutschland und Österreich zum Aufleben der Umweltbewegung.[9] Die Bedeutung dieser Bewegung für die soziologische Theoriebildung lässt sich wahrscheinlich gar nicht überschätzen. Niklas Luhmann diente sie als Anlass, um anhand der „ökologischen Kommunikation" vor einer Moralisierung der Klimathematik zu warnen und auf einem konstruktivistischen Zugang auch zu jenen Problemen zu beharren, die sich aufgrund ihres katastrophischen Potenzials von der gesellschaftlichen Vermittlungsebene scheinbar emanzipiert und daher den Status der Selbstevidenz errungen hatten (LUHMANN 1986). Ulrich Beck hingegen nutzte die Sensibilisierung durch die Umweltbewegung zum Zweck der Gesellschaftskritik, indem er die modernitätsverändernden Politisierungspotenziale der Ökologiethematik in den Vordergrund stellte.

Seine Modernisierungstheorie präsentierte er in der *Risikogesellschaft* (BECK 1986) in zeitdiagnostischer Zuspitzung. Seine Argumentation lautet zusammengefasst: Auf Basis des modernen Naturverhältnisses realisiert sich ein wissenschaftlich-technischer Fortschritt, der sich in Form unkontrollierbarer Großgefahren gegen die Gesellschaft richtet und in Form einer multiplen ökologischen Krise erlebt wird. Das Fortschrittsmodell der modernen Gesellschaft (mehr Innovation, mehr Wirtschaftswachstum,

---

[8] Auch wenn sich begreiflicherweise kein präzises Datum für den Beginn der „Ära der Ökologie" (RADKAU 2011) nennen lässt, lassen sich genretypisch so unterschiedliche Publikationen wie der programmatische Aufsatz zur ökologischen Krise von WHITE (1967), Rachel Carsons *Silent Spring* (CARSON 1962) sowie der Bericht des Club of Rome über *Die Grenzen des Wachstums* (MEADOWS u. a. 1972) als wichtige Anzeichen für einen neuen Zeitgeist werten.

[9] In dieser Zeit wurden in Österreich die Umwelt-NGOs Greenpeace und Global 2000 angesiedelt. Grundlegend zur Geschichte der Umweltbewegung vgl. BRAND 2008.

mehr Wohlstand) stellt sich gewissermaßen selbst in Frage, weil es im Zuge seiner erfolgreichen Realisierung Naturzerstörung, Katastrophen und Gesundheitsgefährdungen hervorbringt.[10] Anders als von Marx prognostiziert, kommt es also mit der radikalen Entfaltung der Produktivkräfte nicht zu einer Überwindung aller gesellschaftlichen Zwänge, sondern zu einer unvermuteten „Rückkehr der Natur" in Form globaler Risiken und Gefahren. Die Risikogesellschaft ist eine Gesellschaft, in der überraschenderweise wieder die grundlegende Frage des Überlebens und der Selbsterhaltung im Mittelpunkt steht.[11] Zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte, so die eng an Hans Jonas (1979) angelehnte Pointe, wird die Selbstvernichtung der Zivilisation zu einer ernsthaften Option. Mit der „Risikogesellschaft" brachte Beck jedenfalls eine weit verbreitete Technikangst und Fortschrittskepsis erfolgreich auf den Begriff.

Die *Risikogesellschaft* wurde mitunter als eine Art „Dialektik der Aufklärung in Grün" gelesen. Im Zentrum steht hier ebenfalls das instrumentelle Naturverhältnis der Moderne, außerdem erscheinen die Katastrophen der Gegenwart als nicht-intendierte Folgen eines in der Vergangenheit angelegten Verhängnisses. Während diese Folgen für Horkheimer und Adorno allerdings auf politischer Ebene relevant wurden (totale Herrschaft), fokussiert Beck auf die ökologische Ebene. In der Kategorie des Risikos bzw. der Modernisierungsrisiken werden all jene Ereignisse und Prozesse zusammengefasst, die in der Lage sind, die institutionellen Grundlagen der Industriemoderne zu unterminieren. Unter die Kategorie des Risikos fällt daher nicht nur das Naturverhältnis (ökologische Gefahren), sondern auch Unwägbarkeiten der Lebensführung (Individualisierung) oder auch eine angstgetriebene Bewegungspolitik (Subpolitik). Das heißt, in Becks Phänomenologie der Risikogesellschaft ist unter dem Dach des Risikobegriffs viel Heterogenes versammelt: neuartige (erwerbs-)biographische Unsicherheiten, ökologische Gefahren, die Risiken der Großtechnologie und vieles mehr.[12] Diese Risiken (oder Gefahren) – also nicht-intendierte

---

[10] Die Raffinesse der Beck'schen Diagnose liegt in der Konstruktion eines quasi subjektlosen sozialen Wandels, der nicht durch Misserfolge der Modernisierung, sondern durch ihre Erfolge angestoßen wird. „Die Quellen der Gefahren sind nicht länger Nichtwissen, sondern Wissen, nicht fehlende, sondern perfektionierte Naturbeherrschung, nicht das dem menschlichen Zugriff Entzogene, sondern eben das System der Entscheidungen und Sachzwänge, das mit der Industrieepoche etabliert wurde." (Beck 1986, 300)

[11] Diese Frage der Selbsterhaltung hat neuerdings Philipp Staab (2022) in starken Kontrast zur Frage der Selbstverwirklichung gestellt und damit als Indiz für das Anbrechen einer neuen Epoche gewertet.

[12] Luhmann (1991) hat den Risikobegriff spezifiziert: Während im Fall von Risiken etwaige Schäden auf individuelles Entscheiden zugerechnet werden, ist von Gefahren zu sprechen, wenn diese Schäden auf eine äußere Instanz (Natur, Gott, Schicksal) zu-

Nebenfolgen des westlichen Modernisierungsprogramms – sind geeignet, eine Modernisierung der (Industrie-)Moderne auf den Weg zu bringen, und zwar gewissermaßen automatisch. In diesem Sinne spricht Beck von der „objektiven Gegenmacht der Gefahr" (BECK 1988, 155): Auch das Ausblenden oder Wegdefinieren ökologischer Gefährdungen führt nur zu einer Verschärfung der Krise und damit zur wirkungsvollen Infragestellung der Geschäftsgrundlagen der Moderne.[13] Der Fortschritt wird durch den Fortschritt gestoppt.

Durch den Fortschritt allein? Das bleibt unklar. Denn einerseits unterstellt Beck in der Denkfigur „reflexiver Modernisierung", dass der Weg in die nächste („zweite") Moderne nicht – wie etwa bei Marx – Resultat eines entfalteten gesellschaftlichen Widerspruchs ist. Es sind vielmehr die unreflektierten, unerwünschten Nebenfolgen des traditionellen Modernisierungskonzepts, die zu einer „*Selbsttransformation* der Industriegesellschaft" (BECK 1996, 27) führen. Andererseits müssen diese Nebenfolgen industriegesellschaftlicher Modernisierung natürlich als solche überhaupt erst einmal kenntlich gemacht werden: Radioaktivität, Schadstoffe in Lebensmitteln, Gift im Boden – viele der technisch induzierten Risiken, die bei Beck im Fokus stehen, sind sinnlich nicht unmittelbar wahrnehmbar. Um politisierbar zu sein, müssen Risiken erst einmal identifiziert und interpretiert werden. Aus der epistemischen Struktur dieser Risiken erklärt sich die hohe Bedeutung von Wissenschaft und Expertise in der Risikogesellschaft. Politische Auseinandersetzungen werden daher oft in Form von Wissenskonflikten ausgetragen, in denen um das Ausmaß, die Ursachen und Folgen von Risiken gestritten wird. Aus den Reihen der Umweltbewegung wird Gegenexpertise mobilisiert, um die Sicherheitsbehauptungen der traditionellen Experten aus Forschung, Verwaltung und Konzernen wirkungsvoll attackieren zu können.[14] Die Interpretation gesellschaftlicher Probleme im Modus des Risikos trägt zur Verwissen-

---

gerechnet werden. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die spezifisch modernen Rationalitätserwartungen dazu beitragen, dass immer mehr Situationen im Modus des Risikos interpretiert werden (vgl. BONSS 1995). Schließlich versteht sich der Mensch in der Moderne dank gesteigerter Kalkulationsmöglichkeiten als Gestalter seiner Umwelt.

13 In Bezug auf den epistemologischen Stellenwert des Risikos bleibt Beck unentschieden. Zwar lässt er an manchen Stellen einen essenzialistischen Gefahrenobjektivismus erkennen; in anderen Passagen jedoch folgt er den Spuren des Konstruktivismus, z. B.: „Risiken sind soziale Konstruktionen, die sich technischer Darstellung und Normen bedienen." (BECK 1988, 145)

14 So wird die ökologische Frage zur Triebfeder des wissenschaftlichen Fortschritts. Interdisziplinäre Forschungsrichtungen wie die Sozialökologie, die Risikoforschung oder die Technikfolgenabschätzung erhalten in den 1980er Jahren einen immensen Aufschwung. Aus den Reihen der Umweltbewegung entwickeln sich mittlerweile weithin anerkannte Forschungsinstitutionen wie etwa das Institut für Soziale Ökologie in Wien

schaftlichung von Politik und damit gleichzeitig zu einer Politisierung der Wissenschaft bei (Weingart 1983). Diese Konstellation erinnert an aktuelle Auseinandersetzungen im Kontext der Klimakrise, denn auch hier wird wissenschaftliche Expertise zur maßgeblichen Legitimationsressource politischen Handelns. Während die Verfechter einer aktiven Klimapolitik die Regierungen dazu aufrufen, endlich der Wissenschaft zu folgen ("Follow the science!"), versuchen die Gegner ihre Werte und Überzeugungen durch die Diskreditierung der Wissenschaft in Form von Tatsachenleugnung und Verschwörungstheorien zu verteidigen (Bogner 2021).

Auch wenn die Handlungsmacht der Natur bei Beck letztlich nur in wissenschaftlich vermittelter Form gedacht werden kann, so treten in seiner Theorie reflexiver Modernisierung die Aspekte von Natur und Naturausbeutung doch unvermittelter in Erscheinung als in der frühen kritischen Theorie: Während bei Horkheimer und Adorno sich das problematische Naturverhältnis erst über die komplizierte Konstruktion einer Totalisierung von Herrschaft bemerkbar macht, spricht bei Beck die Natur quasi direkt zur Gesellschaft. Vermittelt ist diese Interaktion über ökologische Gefährdungen. Die schockhafte Erfahrung dieser Gefährdungen markiert den Epochenbruch: Es ist das allmählich verallgemeinerte Bewusstsein eines Kontrollverlusts, das den Wandel von der Industrie- zur Risikomoderne ausmacht. Der Siegeslauf einer von Fortschritts- und Kontrolloptimismus geprägten Gesellschaft wird durch die Akkumulation von Risiken gestoppt, mit denen niemand gerechnet hatte. Die Wahrnehmung und Anerkennung dieser selbsterzeugten, aber lange Zeit unerkannten Risiken markieren den Einbruch einer neuen Realität, die reflexive Modernisierung erscheint als große Überraschung.

Bei Beck verändert sich das Soziale über eine neue gesellschaftliche Unmittelbarkeit der Natur. In Gestalt von Risiken werden Gesellschaft und Natur auf neue Weise kurzgeschlossen. Die alte Vorstellung von einem natürlichen Kontext (oder einer Umwelt), vor dem sich das eigentliche, nämlich gesellschaftliche Geschehen abspielt, greift nicht mehr. Beck unterstreicht, dass die Rede von der Risikogesellschaft eine radikal vergesellschaftete Natur meint. „Gesellschaft und Natur verschmelzen zur ‚Naturgesellschaft' – sei es, dass Natur vergesellschaftet, sei es, dass Gesellschaft naturalisiert wird. Was aber nur besagt, dass beide Begriffe – Natur und Gesellschaft – ihren Sinn verlieren und wechseln." (Beck 1993, 179) Diese Entgrenzung von Natur und Gesellschaft bedeutet für die Soziologie, dass Gesellschaft nicht ohne Bezug auf ihr Naturverhältnis verstanden und gleichzeitig Natur aufgrund ihrer radikalen Vergesellschaftung nicht län-

(heute an der Universität für Bodenkultur angesiedelt), das Freiburger Öko-Institut oder das Wuppertal-Institut für Klima, Umwelt, Energie.

ger als „natürliche“ Natur und damit auch nicht als normativer Maßstab gedacht werden kann. Pointiert im Begriff der „Naturgesellschaft“, wird der Natur gesellschaftliche Handlungsmacht zugesprochen, wobei jedoch unklar bleibt, wie diese Handlungsmacht genau ausgeübt wird. Schließlich vermittelt sich die Macht der Natur über Risiken, deren epistemologischer Stellenwert bei Beck uneindeutig bleibt. Man weiß daher nicht, ob man es mit dem eigenmächtigen Handeln von (natürlichen bzw. sozialen) Akteuren oder mit rein mechanischen bzw. reflexhaften Reaktionen zu tun hat.

## 4. Von der Singularisierung der Erde zur Neubewertung der Welt

Im Bereich der Wissenschafts- und Technikforschung (*Science and Technology Studies*) hat sich in den letzten Jahren eine radikale Kritik der gesellschaftlichen Naturverhältnisse entwickelt, die interessante Querbezüge sowohl zur frühen kritischen Theorie als auch zur Theorie reflexiver Modernisierung aufweist. Im Zentrum dieser Kritik steht der Versuch einer explizit nicht-vitalistischen „Verlebendigung“ der Natur, und zwar durch Überwindung einer traditionell-modernen Epistemologie (LATOUR 2017). Folgt man Latours Darstellung dieser Epistemologie, so entwirft sie eine Zweiteilung der Welt, wobei dem Bereich des „Lebendigen“, also der Normen und Werte, die zum Gegenstand politischer Konflikte werden können, ein Bereich des „Toten“ gegenübersteht, also jene festgeschriebenen Tatsachen und Natureigenschaften („Materie“), die dem Politischen entzogen sind. In diesem Bild stellt die Politik die (veränderbare) Welt der Werte und die Natur die (unveränderliche) Welt der Tatsachen dar. Im demokratischen Normalbetrieb steckt darum die Natur für die Politik den Bereich des Vernünftigen, Veränderbaren, Berücksichtigenswerten ab (LATOUR 2001, 46f.).

Das von der Wissenschaft entworfene Modell der Natur bestimmt darüber, welche Phänomene real und relevant sind und zur Grundlage politischen Handelns werden können. Umgekehrt jedoch bleibt die Natur selbst dem politischen Zugriff entzogen und erstarrt auf diese Weise zum unzugänglichen Bereich des Objektiven, Naturnotwendigen. Natur wird daher nicht als Ausdruck eines bestimmten gesellschaftlichen Naturverhältnisses greifbar; sie erscheint nicht als ein fluides, kontingentes Phänomen, sondern als ein prädeterminiertes, unveränderliches Ding, das mittels seiner Elemente (Naturgesetze, Elementarteilchen, Bakterien usw.) den politischen Diskurs dominiert. Natur ist in dieser Vorstellung das ultimative Äußere, die Bühne, auf der sich das Theaterstück der Politik abspielt. Darin besteht das Kernproblem bei Latour: Die wissenschaftlich sanktionierten Fakten markieren das Ende jeder (sinnvollen) Kontroverse. Wo Wahrheit ist, endet Politik.

Die damit verbundene Monopolstellung der Wissenschaft hat in den 1970er und 1980er Jahren die Wissenschaftsforschung beflügelt; man ging in die naturwissenschaftlichen Laboratorien, um die komplizierten Prozesse der Fabrikation wissenschaftlicher Tatsachen zu dekonstruieren (vgl. Latour / Woolgar 1979; Knorr Cetina 1984). Unser landläufiger Tatsachenbegriff unterschlägt die Tatsache, so das Credo dieser Laborforschung, dass auch Tatsachen gemacht werden müssen. „Les faits sont faits", bemerkt Latour (in Anlehnung an Bachelard) des Öfteren, also: Tatsachen werden fabriziert, sie sind Tat-Sachen. Das heißt nicht, dass Tatsachen bloße Erfindungen sind. Es heißt: Tatsachen haben eine Geschichte, und es ist sehr aufwendig, neue Tatsachen, also zum Beispiel chemische Elemente oder physikalische Gesetzmäßigkeiten, so in der Welt zu platzieren, dass sie als autonome Entitäten mit einer ganz bestimmten Funktion angesehen werden, die quasi immer schon existiert haben.[15] Wenn dies jedoch dank sorgfältiger Experimente und kontinuierlichen Kollegenbeistands glückt, erhalten sie den Charakter einer Tatsache und damit den Nimbus des Naturnotwendigen, Objektiven, Unverfügbaren. Die Analysen der frühen Wissenschaftsforschung zielen deshalb darauf, die „Black Box" der zu Tatsachen erstarrten Herstellungsprozesse zu öffnen, um das Reich der Natur als etwas Menschengemachtes erkennbar zu machen. Das Mantra dieser Wissenschaftsforschung lautet: Wo (scheinbare) Notwendigkeit ist, soll Kontingenz (erkennbar) werden.

Latours Ziel besteht daher in der Verflüssigung des Naturbegriffs. Das heißt, um ihr den Nimbus der Faktizität zu nehmen, soll die Natur als historisches und damit veränderbares, letztlich lebendiges, handlungsrelevantes – wenn auch nicht planmäßig handelndes – Wesen begriffen werden. Um diese Gratwanderung zwischen Vitalismus und Mechanizismus zu bestehen, unternimmt Latour eine Neubestimmung der Natur auf Basis seiner Akteur-Netzwerk-Theorie (Latour 2017). Diese versucht letztlich jede Form der Verdinglichung (der Natur, der Gesellschaft, der Tatsachen) durch eine Vervielfältigung der Akteure zu unterlaufen, wobei diese Vervielfältigung durch den Nachweis gelingen soll, dass Handlungen nicht

[15] Latour führt dies am Beispiel der Milchsäuregärung aus: Mitte des 19. Jahrhunderts identifizierte der französische Chemiker Louis Pasteur zum ersten Mal Milchsäurebakterien als Ursache für diesen Prozess. Wo aber waren die Mikroben vor Pasteur? (Latour 2000, 175) Natürlich hat Pasteur die Mikroben nicht erschaffen. Andererseits hat ihre bloße Stofflichkeit vor Pasteurs Experimenten nicht ausgereicht, sie als Quelle der Milchsäuregärung begreiflich zu machen. Was Pasteur in seinen Arbeiten also offensichtlich gelungen ist, ist, das Milchsäurebakterium zu einer identifizierbaren Substanz mit genau definierter Wirkung zu machen – und damit zu einem relevanten Akteur in der biochemischen Welt. Das heißt, Pasteur schafft es, das Bakterium mittels seiner experimentellen Aktivitäten als eine selbständige Materie plausibel zu machen, die im Weiteren dann (wie jede Tatsache) für sich selbst spricht.

einfach die Intentionen autonom agierender Akteure widerspiegeln, sondern Ergebnis eines weitläufigen Interaktionsgeflechts sind, in dem belebte und (scheinbar) unbelebte Wesen zu relevanten Akteuren werden, weil sie in ihrer Rolle als modifizierende Vermittlungsinstanzen einen aktiven Einfluss auf Richtung und Ergebnis des Handlungsprozesses ausüben. Indem die Akteur-Netzwerk-Theorie eine Mikroskopie der Verwobenheit von Handlungsverläufen vornimmt und dabei die Wirkungen aller beteiligten Akteure (ob Mensch oder „Materie") in den Blick nimmt, unterläuft sie die vorgängige Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt (Latour 2007). Objekte, so könnte man sagen, werden auf diese Weise zu Quasi-Subjekten aufgewertet, eben weil sie dank ihrer Materialität (ihrer Widerständigkeit, ihrer Resonanz) Handlungen anstoßen oder beeinflussen – also über Handlungs- bzw. Wirkungsmacht (*agency*) verfügen. Diese Bewegung bleibt nicht ohne Folgen für die Subjekte, die sich in Netzen von verteilter Wirkungsmacht wiederfinden und so einen Teil ihres Glanzes als alleinige Quelle von Handlung verlieren.

Genau darin besteht die soziologische Bedeutung des Klimaproblems: Das Klimaproblem lässt es für Latour evident erscheinen, dass eine entgegengesetzte Kraft vorhanden ist, die über Wirkungsmacht verfügt, und zwar in Form von Reaktionen auf das menschliche Einwirken. Es gibt jetzt „Kipppunkte" (*tipping points*), „planetarische Grenzen" und „kritische Zonen", die dem Menschen die Folgen seines Naturbeherrschungskonzepts drastisch vor Augen führen. Diese Gegenmacht Natur zu nennen, greift für Latour zu kurz und ist immer noch Ausdruck der modernen Epistemologie, die er überwinden will. Begrifflich werden hier einige Versuche einer Neubestimmung gestartet, die letztlich im Begriff der Erde und dem zugehörigen Attribut des Terrestrischen konvergieren.

Die landläufige Unterscheidung zwischen Natur und Kultur (oder Natur und Gesellschaft) war der Versuch, die Komplexität der Welt zu reduzieren, indem man die einen zu relevanten, beseelten, handlungswirksamen Akteuren und die anderen zu bloßen Objekten erklärt. Doch die traditionelle Natur-Kultur-Unterscheidung implodiert, weil es keine stabile Umwelt mehr gibt, der man sich anpassen könnte, eben weil die Umwelt kontinuierlich umgestaltet wird, und zwar durch die nicht aufeinander abgestimmten Wirkungskräfte der Akteure (Latour 2017, 176f.). Um die unauflösliche Verflechtung zwischen Natur und Gesellschaft richtig zu erfassen, gleichsam: um die These vom „Ende der Gegenüberstellung von Natur und Gesellschaft" (Beck 1986, 107) konzeptionell fruchtbar werden zu lassen, macht Latour den Begriff der Erde stark. Diese Erde ist für Latour nicht der Globus, den man aus sicherer Distanz von außen betrachten kann; ein Ding ohne Geschichte und Dynamik. Erde ist vielmehr etwas, das uns trägt, das ständig in Veränderung begriffen ist, etwas, das sich aus

dem ungerichteten Zusammenwirken all jener Kräfte ergibt, die wir als Akteure anzuerkennen bereit sind.[16] Erde ist sozusagen das materielle Gesamt aller Verbindungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren, und welche Form sie hat, hängt von unserem Weltbild und unserer Sensibilität ab. Latours Annahme lautet: Wenn wir die Natur nicht als unsere Existenzgrundlage, als Erde verstehen, dann bleiben wir ihr gegenüber unempfindlich und werden sie nie als Adressaten unserer Solidarität erachten. „Beim geringsten terroristischen Anschlag reagieren wir wie *ein* Mann, aber dass wir Auslöser der sechsten Auslöschung der Arten auf der Erde sind, entlockt uns nur ein müdes Lächeln." (Latour 2017, 325) Im Begriff der Erde steckt der Versuch, die Natur zu einer Angelegenheit zu machen, die alle Menschen unmittelbar angeht, weil unsere eigene Geschichte damit unauflöslich verknüpft ist.[17]

Zwar ist die Erde kein Subjekt, weil sie nicht autonom handelt bzw. kein Bewusstsein hat; doch ist sie jedenfalls nicht leblos. Sie steht in Verbindung mit uns, weil sie sich über Wirkungen bemerkbar macht (auch wenn bei der Repräsentation dieser Wirkungen natürlich wieder die Wissenschaft ins Spiel kommt).[18] Die plötzlich deutliche und für die moderne Erfahrung neuartige Messbarkeit ihrer Reaktionen und deren Einordnung in ein globales Klimageschehen symbolisiert für Latour den Umschlagpunkt, an dem die Erde unerwartet die Initiative ergreift und die Menschheitsgeschichte sich zu einer (katastrophischen) Erd-Geschichte entfaltet.

> Wie grauenvoll die Geschichte auch war, die Erdgeschichte wird wahrscheinlich noch schlimmer, weil das, was bisher ruhig im Hintergrund geblieben war – die Landschaft, die allen menschlichen Konflikten als Rahmen gedient hatte –, sich in den Kampf einmischt. Was bis jetzt eine Metapher geblieben war – dass selbst die Steine den Schmerz herausschreien, den die Menschen ihnen angetan haben –, wird buchstäblich zur Tatsache. (ebd., 130)

---

16 Oder als Akteure anzuerkennen *gezwungen* sind – durch ihre brodelnde Aktivität, seien es Viren, Erdbeben, zurückweichende Gletscher oder fortschreitende Wüsten.

17 Eine Zeitlang hat Latour mit dem Begriff „Gaia" experimentiert, um die Lebendigkeit der Erde ins rechte Licht zu rücken. Zwar ist die Erde kein Organismus, in dem die einzelnen Elemente funktional zusammenwirken. „Gaia" ist für Latour auch keine neue Entität, sondern ein neuer Begriff für einen postmodernen Blick auf die Natur. Es geht um die Idee, dass durch die Anerkennung vieler neuer Akteure, die die Interaktionsdichte zwischen Natur und Gesellschaft erhöhen, sich so etwas wie die Verlebendigung der Materie denken lässt.

18 Darin mag ein gewisser Widerspruch bestehen: Entscheidungsoffene Auseinandersetzungen können für Latour nur dort entstehen, wo es keine autoritative Streitschlichtungsinstanz in Gestalt der Wissenschaft mehr gibt (Latour 2017, 399). Kurzum, Politik beginnt dort, wo die Autorität der Wissenschaft endet. Gleichwohl muss Latour letztlich darauf vertrauen, dass uns die Wissenschaft vermittels ihrer Autorität erfolgreich für die Klimaproblematik sensibilisiert, und das heißt: uns die richtigen Tatsachen beibringt, damit die Dinge in die richtige Richtung laufen können.

Das normative Ziel von Latours neuer Soziologie liegt ganz offensichtlich in einer Politisierung der ökologischen Frage auf neuen epistemischen Wegen. Bisherige Politisierungsbemühungen haben Latour zufolge den Natur-Kultur-Dualismus nicht wirklich überwunden und daher im besten Fall eine Naturalisierung der Gesellschaft betrieben – die Natur agierte dabei als normsetzende Instanz. Dieser Fehlschluss ergibt sich aus Perspektive der Akteur-Netzwerk-Theorie aufgrund einer vorschnellen Subjektivierung der Natur, die den monolithischen (gesetzgeberischen) Charakter der Natur fortschreibt, weil sie die Hybridität der modernen Lebewesen und Lebensformen nicht in den Blick bekommt. Die Frage ist freilich, welche Politisierungschancen sich aus der epistemischen Revolution ergeben, die Latour mit seiner Akteur-Netzwerk-Theorie anzettelt. Wenn man Latours Argumentationsgang der letzten beiden Jahrzehnte verfolgt, ist eine Entwicklung seiner Argumentation nachzuvollziehen.

Zum einen legt Latour nahe, dass die Anerkennung der Erde als wirkmächtiger Akteur zwangsläufig mit ihrer Anerkennung als *politikrelevanter* Akteur einhergeht. Sofern der Natur *als Erde* der Status eines Quasi-Subjekts zugeschrieben wird, erzwingt dies eine Reflexion über die wünschenswerte Form der Koexistenz. Mit anderen Worten, was im modernen Verständnis die Natur war, wird als Erde zu einem relevanten Gegenüber – was mit Blick auf den Bereich des Politischen auch heißt: zu einem relevanten Gegner. Das moderne Projekt der Naturbeherrschung war nach Auffassung Latours nur deshalb möglich, weil die Natur gar nicht als ein Gegner (oder „Feind") wahrgenommen wurde, der zurückschlagen kann, also seinerseits die Existenz der Menschheit bedrohen kann. Die Naturzerstörung erfolgte gewissermaßen ohne jedes Gefühl aktiver Gegnerschaft, also jenseits des Politischen, und wurde damit als eine reine Managementaufgabe betrieben. Ein Friedensschluss mit der unterworfenen, aber rebellisch gewordenen Natur – hier folgt Latour Michel Serres' Idee vom Naturvertrag (Serres 1994) – hat jedoch zur Voraussetzung, dass man das gesellschaftliche Naturverhältnis als sprichwörtlichen Kriegszustand oder zumindest als einen Zustand aktiver Gegnerschaft begreift. Erst das Bewusstsein aktiver Gegnerschaft kann wirksam verhindern, dass die Unterwerfung der Natur zum grenzenlosen Ausrottungsfeldzug wird.[19] Kurzum, mit Bezug auf Serres und Carl Schmitt (2011) hofft Latour im *Kampf um Gaia* (La-

[19] Die Vorstellung, dass erst das Ignorieren des Freund-Feind-Verhältnisses die Ausweitung begrenzter Konflikte in totale Kriege möglich macht, übernimmt Latour direkt von Schmitt. Seine drastische Schlussfolgerung mit Blick auf die ökologischen Konflikte lautet daher: „Die Möglichkeit einer Ausrottung, eines regelrechten *Vernichtungskriegs*, beruhte auf der Illusion, dass wir unter der Bezeichnung Zivilisation lediglich eine schlichte *Pazifizierungs*maßnahme durchführten!" (Latour 2017, 405)

tour 2017) auf eine pazifizierende Wirkung der von ihm betriebenen Subjektivierung der Natur.[20]

Eine weitere mögliche Ableitung der epistemologischen Kritik stellt Latour in seinem Essay *Das terrestrische Manifest* (Latour 2018) vor. Hier attestiert er uns zunächst einmal Orientierungslosigkeit, da uns die Grundvorstellung der politischen Bühne nicht mehr verfügbar sei. Mit dem Klimawandel erlebten wir kollektiv, dass uns der sprichwörtliche Boden unter den Füßen weggezogen wird. Der „Boden" ist hierbei zum einen die Versinnbildlichung des Anthropozäns, der Tatsache also, dass wir in erdgeschichtlichen Begriffen Neuland betreten und in ökologischen Verhältnissen ohne Präzedenzfall leben; zum andern aber auch das Territorium als politischer Grundbegriff, als das, was wir sofort zu verteidigen bereit sind. Daher gibt Latour in seinem Spätwerk auch den Versuch der Repräsentation der Dinge (vgl. *Parlament der Dinge*, Latour 2001) zu einem gewissen Grad auf – um uns alle noch weiter an den Anfang zurückzuschicken; hin zu einer Neu-Orientierung und Neu-Bewertung der Natur als Grundlage für eine noch zu spezifizierende, hoffentlich terrestrische Politik.

Der unter den Füßen weggezogene Boden ist damit Ausdruck der Tatsache, dass ein mit den ökologischen Grenzen des Planeten kompatibles politisches Modell nach wie vor fehlt: Weder die globalisierende Moderne der alten liberalen Eliten noch die reaktionäre Rückbewegung zu vermeintlich alten Traditionen liefern ernstzunehmende Alternativen. Denn beide Projekte arbeiten mit Naturverhältnissen, die, wie Latour es ausdrückt, nicht auf diesen Planeten passen. Latour meint dies ganz klar ontologisch – dies wird am deutlichsten bei der Betrachtung der Klimawandelleugnung, bei der er betont, „wie völlig nutzlos es ist, sich darüber zu empören, dass Leute ‚an alternative Fakten glauben', wenn sie *faktisch* in alternativen *Welten* leben" (ebd., 35). Naturverhältnisse und die Anerkennung der sich ändernden ökologischen Bedingungen sind für ihn keine reine Frage der Epistemologie, sondern zu einem Großteil eine Frage der Ontologie. Der Trumpismus, an dessen Wurzel Latour die Klimawandelleugnung sieht, ist

[20] Die im *Parlament der Dinge* (Latour 2001) entwickelte Idee einer politischen Repräsentation der Natur greift Latour später nicht mehr auf. Den Spuren Rousseaus folgend, hatte Latour zunächst dafür plädiert, Demokratisierung durch radikale Ausweitung der Partizipation voranzutreiben. Auch Mikroben und Elementarteilchen (also nicht-menschliche Akteure) sollten im Parlament der Dinge eine Stimme erhalten. Die Öffnung der wissenschaftlich verschlossenen Tatsachenwelt wird von Latour also im Sinne eines großen Inklusionsprozesses gedeutet. Völlig übersehen wird von ihm dabei das Problem der Exklusion: Schließlich könnte es sein, dass Verschwörungstheoretiker und Tatsachenleugner bei bestimmten Themen die Meinungsführerschaft haben und deshalb erfolgreich dafür plädieren, den Klimawandel oder das Coronavirus aus dem Kreis der berücksichtigenswerten Dinge auszuschließen.

damit in erster Linie eine De-facto-Weigerung, länger in derselben Welt zu leben, also: die Welt gemeinsam zu bewohnen. Die politisch wünschenswerte neue Position, die Latour die *terrestrische* nennt und in diametralen Gegensatz zur trumpistischen setzt, ist damit zuallererst eine ontologische Suchbewegung. Es ist die Suche nach einer Welt, die auch unter den sich ändernden klimatischen (als Pars pro Toto für alle ökologischen) Bedingungen für alle bewohnbar ist. Diese terrestrische Politik sei deshalb so schwer zu finden, da niemand mehr wisse, in welcher Welt er oder sie eigentlich lebt. Politik erscheine allgemein deshalb so sinnentleert, weil die ihr zugrundeliegenden Territorien ihre Stabilität verloren hätten, uns der Boden unter den Füßen weggezogen würde. Es geht für Latour also darum, jene Akteure zu finden, die eine gemeinsam bewohnbare Welt ausmachen:

> Was tun? *Zunächst beschreiben*. Wie könnten wir politisch handeln, wenn wir vorher nicht Lebewesen für Lebewesen, Kopf für Kopf, Zentimeter für Zentimeter inventarisiert und vermessen haben, woraus sich das TERRESTRISCHE für uns zusammensetzt? […] Jede Politik ist unehrlich, die nicht den Vorschlag macht, zuerst die unsichtbar gewordenen Lebensterrains wieder zu beschreiben. (ebd., 109)

Dass die Suche sich so schwer gestaltet, liegt allerdings – und hier biegt Latour auf seine ursprüngliche Kritik ein – an der vorherrschenden Epistemologie der Naturwissenschaften und dem durch sie vertretenen Naturbegriff. Diese Epistemologie verhindere von Grund auf eine Politisierung von Naturdingen, da sie ihren Erfolg auf der Ent-Politisierung der Natur aufbaue. Dabei werde sie überlagert von der Bewegung der modernen Globalisierung, die auf dem Weg zum abstrakten Globus immer mehr Partikularitäten und Perspektiven verliere, was in globaler (westlicher) Mono-Kultur auf der einen und dem Ideal eines standpunktlosen Beobachters auf der anderen Seite ende.

Gerade dieses Ideal des standpunktlosen Beobachters als Grundlage der modernen Naturwissenschaften greift Latour an, indem er es polemisch den „Blick vom Sirius“ nennt – und es damit als maximal von den turbulenten und chaotischen Prozessen auf einer sich erhitzenden Erde entfernt erscheinen lässt. Dem entgegen stellt Latour die Wissenschaften der kritischen Zonen, also die Wissenschaften, die sich mit dem schwer vorauszusagenden, chaotischen und durch unzählige Rückkopplungsschleifen geprägten Bereich beschäftigen, in dem wir unser gesamtes Leben verbringen, also dem dünnen Bereich der unteren Atmosphäre, der oberen Erdkruste und der Ozeane. Der gemeinsame Nenner dieser kritischen Zonen ist die *Abhängigkeit*; es geht darum, beschreiben zu können, was – also welche Akteure – man zum Überleben braucht, mithin um eine Neu-Vermessung der materiellen Kernfrage. Diese Vermessung sei im Projekt der

Globalisierung verunmöglicht worden und müsse jetzt die politische Neuorientierung einleiten. Dieser Neuorientierung müsse notwendigerweise eine Bestandsaufnahme der Überlebensnotwendigkeiten vorangehen. Aus der Perspektive dieser Wissenschaften der kritischen Zonen, so Latour, erscheint die Reaktion der Erde, die aus moderner Warte nur als verstörendes Boden-unter-den-Füßen-Verlieren erlebt werden kann, verständlich – konzipieren sie ihren Untersuchungsgegenstand doch als grundlegend reaktiv und mit Wirkungsmacht ausgestattet. Es sind diese Wissenschaften, die Latour zum Modell der von ihm geforderten politischen Standort-Neubestimmung macht.[21]

## 5. Resümee: Die Epistemisierung der Natursoziologie

Betrachtet man die drei vorgestellten Natursoziologien vergleichend, wird deutlich: Der Gegenstand der Kritik verschiebt sich – und damit die davon abgeleiteten Chancen auf eine Politisierung der Naturverhältnisse. Thematisiert die kritische Theorie das Naturverhältnis noch zum Zweck radikaler Herrschaftskritik, so problematisiert Beck bereits die Beschreibung des Verhältnisses, um darin von Latour noch übertroffen zu werden, der für sich in Anspruch nimmt, mit seinem Neuentwurf des Naturbegriffs materialistischer als die Materialisten zu sein. Interessant ist hierbei der unterschiedliche Rekurs auf wissenschaftliches Wissen über Natur und Naturverhältnisse – das immer wieder auch selbst als kritikwürdig dargestellt wird. Je stärker jedoch die epistemologische Schlagseite der Kritik, desto schwieriger scheint die Rückübersetzung in eine Kritik der sozialen Verhältnisse (unabhängig davon, wie weit oder eng der Begriff des Sozialen gefasst wird).

In der frühen kritischen Theorie wird mittels einer Kritik der Naturbeherrschung eine Kritik an den sozialen Herrschaftsverhältnissen formuliert. Die Durchsetzung totaler Herrschaft gilt Adorno und Horkheimer als Indiz für perfektionierte Naturbeherrschung. Die unmittelbare Verknüpfung zwischen den Sphären des Sozialen und des Natürlichen ergibt sich durch die als monolithisch gedachte instrumentelle Vernunft. Sie ist es, die vom Besonderen abstrahiert, nur das Zähl- und Vergleichbare als relevant erachtet und die Individuen daher in ein problematisches Natur- und Selbstverhältnis einübt. Die Kritik der kritischen Theorie bewegt sich also

[21] So ergibt sich am Ende ein Plädoyer für eine neue Wissenschaft, das an die kritische Theorie erinnert. Allerdings geht es im Rahmen dieser öko-sensiblen Wissenschaft nicht um die Produktion irgendwie ganz anderer Tatsachen (wie bei Marcuse), sondern um ein anderes Naturverständnis, das heißt um ein differenzierteres Verständnis für die soziale Bedeutung „natürlicher“ Akteure. Latour betreibt also die Emanzipation der Natur über ihre Aufwertung zum Quasi-Subjekt.

durchaus auf epistemischer Ebene, auch wenn sie noch nicht an die Dekonstruktion der Tatsachen heranreicht. Schließlich braucht die kritische Theorie eine als „Außenwelt", also der Gesellschaft vorgängig gedachte Natur, um ihre Herrschaftskritik zu formulieren, nach dem Motto: Wie außen in der Natur, so innen in der Gesellschaft. Politisierung bedeutet in dieser Kritik aber immer eine Politisierung der gesellschaftlichen, „inneren" Verhältnisse, wobei das Naturverständnis hier vor allem eine argumentative Ressource darstellt. Daher benötigt die Kritik der kritischen Theorie (mit Blick auf das moderne Naturverhältnis) die Natur als Faktum. Die Natur ist klar umrissen und unproblematisch gegeben, eben als ein Beherrschtes. Mit einer Latour'schen Dekonstruktion des Natur- bzw. Tatsachenbegriffs würden sich Adorno und Horkheimer der Möglichkeit berauben, den kapitalistischen Geist (in Form einer technisch geprägten Vernunft) als Quelle jeder Herrschaft bestimmen zu können. Die kritische Theorie – gelesen als Natursoziologie – geht damit von einem geschlossenen Herrschaftszusammenhang aus, der sowohl Natur als auch Menschen *erfolgreich* im Griff hat.

In der Risikosoziologie von Beck wird diese Vorstellung der erfolgreichen Beherrschung der Natur aufgebrochen. Das in der *Dialektik der Aufklärung* fast ausweglose Verhängnis des modernen Naturbeherrschungsprojekts ist für Beck nur die erste Moderne, die im Fortschreiten der technologischen Modernisierung reflexiv wird: Natur wirkt als Folge ihrer Beherrschung in Gestalt von Katastrophen und Risiken auf die Gesellschaft zurück. War Natur zuvor ein Äußeres, so dringt sie in den Risikogesellschaften weiter nach innen, als diese sich vorstellen konnten – so weit, dass in der zweiten Moderne der Unterschied zwischen Natur und Gesellschaft verwischt („Naturgesellschaft"). Die Politisierungschancen, die sich aus diesem Ansatz ergeben, liegen damit in der Politisierung sozialer Verhältnisse, gelesen durch die Brille der (risikohaften und katastrophengeladenen) Rückwirkungen der Natur. In der Ökologiebewegung der 1980er Jahre erlebte Beck die Initialzündung dieser Politisierung. Erfolgreiche Naturbeherrschung ist auch für ihn ein überholtes Problem, es wird abgelöst von der „objektiven Gegenmacht", die das moderne Projekt der versuchten Naturbeherrschung verursacht hat. Auch bei Beck ist dabei epistemologisch klar, woraus diese Gegenmacht besteht, denn dank der Naturwissenschaften wird das sinnlich abstrakte (oder nur diffus erlebte) Risiko anschaulich und verständlich. Hierfür wird jedoch die (Gegen-)Expertise der neuen ökologischen Wissenschaften benötigt. Damit braucht die Risikosoziologie neues Wissen, verfügt aber über grundsätzlich bekannte Objekte. Zwar erzeugen nur statistisch zu fassende Bedrohungen Gefühle von Angst und Ohnmacht; das Objekt der Bedrohung jedoch ist ontologisch unproblematisch. Eine Beherrschung im Sinne einer Eindämmung dieser neuen Gefahren ist damit bei Beck nicht grundsätzlich

ausgeschlossen, letztlich muss für ihn das Naturverhältnis nur um den wichtigen Aspekt der Rückkopplung erweitert werden und eine Kritik der sozialen Verhältnisse die Dimension des Risikos berücksichtigen.

Auch Latour sieht ein Zurückschlagen der Natur, das jedoch mit dem modernen Naturbegriff nicht unter Kontrolle zu bekommen sei. Anders als die kritische Theorie macht er nicht in der Beherrschung einer passiven Natur das Problem aus, sondern in einer Epistemologie, die versucht, die wilden Reaktionen einer Erde im Anthropozän als passive Natur zu denken. Ganz im Geiste der Wissenschaftsforschung verlagert Latour das Problem damit auf eine epistemologisch-ontologische Ebene, wenn er die Kritik der Tatsachenproduktion in den Mittelpunkt stellt. Die Sorge der kritischen Theorie dreht er damit um, wenn er nicht die sozialen Folgen der Naturbeherrschung, sondern die Reaktionen auf die Versuche dieser für ihn utopischen Vorstellung in den Fokus nimmt. Das Bröckeln dieser Naturbeherrschung im Angesicht vervielfältigter Risiken ist für Latour damit der Zerfall einer überholungsbedürftigen Epistemologie und erscheint mit der richtigen Betrachtungsweise nicht weiter überraschend. Schon bei Marcuse können wir Ansätze sehen, einen Ausweg aus dem modernen Naturverhältnis über die Suche nach einer neuen Epistemologie zu finden, doch anders als Marcuse hat Latour mit den Erdsystemwissenschaften ein konkretes Paradigma vor Augen: Die kritischen Zonen als zentraler Begriff dieser Wissenschaften sind dabei sowohl Latours Antwort auf die selbstgestellte Frage nach einem Ersatz für den ausgedienten Naturbegriff als auch der Startpunkt seiner Politisierungsversuche. Die Kernbewegung seines Ansatzes besteht darin, die epistemologische Kritik am modernen Naturbegriff ontologisch zuzuspitzen und die Frage eines gesellschaftlichen Naturverhältnisses letztlich als die Suche nach einer bewohnbaren Welt zu verstehen. Denn wenn die Reaktionen der Erde auf die Handlungen der Gesellschaften stärker sind als jede soziale Revolution, muss eine materialistische Analyse diese zur Grundlage ihrer Kritik machen.[22] Damit fordert Latour letztlich, die Kritik des gesellschaftlichen Naturverhältnisses aufzuheben, bis eine politische Neubewertung unter den Bedingungen des sich ändernden Klimas vorgenommen wurde. Denn, so sein eigener augenzwinkernder Kommentar, wie soll Politik gemacht werden können, wenn nicht einmal klar ist, in welcher Welt wir leben?

Die drei von uns porträtierten Spielarten von Natursoziologien nähern sich den gesellschaftlichen Naturverhältnissen von sehr unterschiedlichen Standpunkten, doch letztlich thematisieren sie dabei alle (auf je spezifische Weise) den epistemischen Zugang zu Natur. Diese Problematisierung des

[22] Latour zufolge ist diese Revolution bereits eingetreten – aber nicht als eine der Produktionsmittel, sondern als eine des Kohlenstoffkreislaufs und Umweltbedingungen (Latour 2017, 73f.).

Wissens über Natur findet – den Theoriestandpunkten entsprechend – unterschiedliche Ausprägungen: In der Kritik der instrumentellen Vernunft spiegelt sich die Kritik am Warenfetisch wider; eine unverstandene Epistemologie führt zur freiwilligen Unterwerfung unter Herrschaft. Sowohl die politische Orientierung als auch der Status der Natur bleiben von dieser epistemologischen Komponente der Kritik jedoch unberührt. Bei Beck finden wir die Betonung jener Wissensproduktion, die das Risiko in den Blick nimmt und damit eine Neuorientierung der politischen Landschaft möglich macht, und zwar angesichts einer Welt, die weit weniger beherrschbar ist als angenommen. Latours Zugang ist in dieser Hinsicht nicht grundlegend anders, seine Kritik der vorherrschenden Wissensformen gründet auf seiner Arbeit über die Produktion von Tatsachen. Hier wird allerdings die epistemologische Kritik am weitesten zugespitzt – bis hin zu einer Position, die es dabei belässt, den Lesern eine sowohl ontologische, epistemologische wie politische Neuorientierung zu empfehlen.

Am Ende scheint es, als würde Latour die Gesellschaft bzw. die sozialen Herrschaftsverhältnisse aus dem Blick verlieren. Sein Interesse beschränkt sich darauf, auf welche Weise die Natur/Erde im gesellschaftlichen Diskurs rekonstruiert wird und welche Naturvorstellung gesellschaftlich handlungsleitend ist. Damit vermittelt er zwar eine relativ konkrete Vorstellung darüber, wie der Klimawandel wirksam bekämpft werden könnte. Gleichzeitig hindert ihn sein theoretischer Ansatz aber daran, die konkreten Interessen und Institutionen zu berücksichtigen, die für diesen Kampf um eine „Wiedergewinnung" der Natur eine Rolle spielen. Die Ebene sozialer Herrschaft tritt darum gar nicht mehr bzw. nur noch in vermittelter und individualisierter Form in Erscheinung, nämlich im Rahmen der epistemischen Deutungskämpfe. Die kritische Theorie hatte diese Ebene zweifellos sehr viel genauer im Blick. Da ihre Natursoziologie vor allem auf eine Kritik sozialer Herrschaft gerichtet war, blieben ihre Hinweise für eine Überwindung der Naturausbeutungslogik allerdings vage.

## Bibliographie

Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main.

Beck, Ulrich (1988): Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit. Frankfurt am Main.

Beck, Ulrich (1993): Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung. Frankfurt am Main.

Beck, Ulrich (1996): Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne. In: Ulrich Beck / Anthony Giddens / Scott Lash: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt am Main, 19–112.

Bogner, Alexander (2021): Die Epistemisierung des Politischen. Wie die Macht des Wissens die Demokratie gefährdet. Stuttgart.

Boltanski, Luc / Ève Chiapello (2006 [frz. Original 1999]): Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz.
Bonss, Wolfgang (1995): Vom Risiko – Unsicherheit und Ungewissheit in der Moderne. Hamburg.
Brand, Karl-Werner (2008): Umweltbewegung. In: Roland Roth / Dieter Rucht (Hg.): Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Ein Handbuch. Frankfurt am Main, 219–244.
Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt am Main.
Carson, Rachel (1962): Silent Spring. Boston.
Dunlap, Riley E. (1997): The Evolution of Environmental Sociology: A Brief History and Assessment of the American Experience. In: Michael Redclift / Graham Woodgate (Hg.): The International Handbook of Environmental Sociology. Cheltenham, UK, 21–39.
Durkheim, Emile (1981 [frz. Original 1912]): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main.
Freud, Sigmund (1994 [1930]): Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften. Hg. von A. Lorenzer und B. Görlich. Frankfurt am Main.
Gehlen, Arnold (2016 [1956]): Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. 7. Aufl. Frankfurt am Main.
Görg, Christoph (1999): Gesellschaftliche Naturverhältnisse. Münster.
Gross, Matthias (2006): Natur. Bielefeld.
Heidegger, Martin (1977 [1938]): Die Zeit des Weltbildes. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 5: Holzwege. Hg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main, 75–113.
Heidegger, Martin (2000 [1955]): Gelassenheit. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswegs (1910–1976). Hg. von H. Heidegger. Frankfurt am Main, 517–529.
Honneth, Axel (1988): Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main.
Horkheimer, Max (1967 [engl. Original 1947]): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Hg. von A. Schmidt. Frankfurt am Main.
Horkheimer, Max / Theodor W. Adorno (1988 [1944]): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main.
Humboldt, Wilhelm v. (2017 [1792]): Wie weit darf sich die Sorgfalt des Staats um das Wohl seiner Bürger erstrecken? In: Ders.: Schriften zur Bildung. Hg. von G. Lauer. Stuttgart.
Husserl, Edmund (1996 [1936]): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Hg. von E. Ströker. 3. Aufl. Hamburg.
Jonas, Hans (1979): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt am Main.
Knorr Cetina, Karin (1984): Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft. Frankfurt am Main.
Latour, Bruno (2000): Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft. Frankfurt am Main.
Latour, Bruno (2001): Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie. Frankfurt am Main.
Latour, Bruno (2007 [engl. Original 2005]): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Frankfurt am Main.

Latour, Bruno (2017): Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime. Berlin.
Latour, Bruno (2018): Das terrestrische Manifest. Berlin.
Latour, Bruno / Steve Woolgar (1979): Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts. Beverly Hills.
Lemke, Thomas (2011): Eine Kritik der politischen Vernunft – Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. 5. Aufl. Hamburg.
Luhmann, Niklas (1986): Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Wiesbaden.
Luhmann, Niklas (1991): Soziologie des Risikos. Berlin.
Marcuse, Herbert (1973): Konterrevolution und Revolte. Frankfurt am Main.
Marcuse, Herbert (1994 [amerik. Original 1964]): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. München.
Marx, Karl (1962 [1867]): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Berlin (MEW; 23).
Meadows, Dennis / Donella Meadows / Erich Zahn / Peter Milling (1972): Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Stuttgart.
Novalis (2018 [1799]): Fragmente und Studien. Die Christenheit oder Europa. Stuttgart.
Radkau, Joachim (2011): Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte. München.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1985): Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft. In: Ders.: Ausgewählte Schriften. Bd. 4. Hg. von M. Frank. Frankfurt am Main, 11–28.
Schlechtriemen, Tobias (2008): Metaphern als Modelle. Zur Organismus-Metaphorik in der Soziologie. In: Ingeborg Reichle / Steffen Siegel / Achim Spelten (Hg.): Visuelle Modelle. München, 71–84.
Schmitt, Carl (2011): Der Nomos der Erde. 5. Aufl. Berlin.
Selke, Stefan (2014): Lifelogging. Wie die digitale Selbstvermessung unsere Gesellschaft verändert. Berlin.
Serres, Michel (1994): Der Naturvertrag. Frankfurt am Main.
Simmel, Georg (1989 [1900]): Philosophie des Geldes. Frankfurt am Main.
Staab, Philipp (2022): Anpassung. Leitmotiv der nächsten Gesellschaft. Berlin.
Verein Ernst Mach (2013 [1929]): Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis. In: Der Wiener Kreis. Ausgewählte Texte. Hg. von C. Damböck. Stuttgart, 7–32.
Weingart, Peter (1983): Verwissenschaftlichung der Gesellschaft – Politisierung der Wissenschaft. In: Zeitschrift für Soziologie 12, 225–241.
White, Lynn (1967): The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. In: Science 155, 1203–1207.
Wiggershaus, Rolf (1988): Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung. München.
Winner, Langdon (1980): Do Artifacts Have Politics? In: Daedalus 109, 121–136.

ISBN 978-3-7001-5070-1
ISSN 2413-5275
Made in Europe