

Soziologie als "Wirklichkeitswissenschaft" jenseits von Naturalismus und Virtualitätseuphorie: Eröffnungsvortrag des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie

Rehberg, Karl-Siegbert

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Rehberg, K.-S. (2008). Soziologie als "Wirklichkeitswissenschaft" jenseits von Naturalismus und Virtualitätseuphorie: Eröffnungsvortrag des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*. Teilbd. 1 u. 2 (S. 23-41). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-153551>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Soziologie als »Wirklichkeitswissenschaft« jenseits von Naturalismus und Virtualitätseuphorie.

Eröffnungsvortrag des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie

Karl-Siegbert Rebbert

I. *Die Natur der Gesellschaft* – Variationen des Kongressthemas

Die Aktualität einer Thematisierung »der Natur« aus soziologischer Perspektive ist evident, wenn man die öffentlichen Debatten über die Bevölkerungsexplosion auf der einen, das befürchtete Aussterben, wenigstens die Vergreisung einzelner Gesellschaften auf der anderen Seite in Betracht zieht, vor allem aber, wenn man an die Fortschritte der Genforschung und der an sie anschließen könnenden biologisch-medizinischen Techniken oder an die Erkenntniserweiterung durch die neueste Hirnforschung denkt. Der für den Kasseler Kongress gewählte Titel *Die Natur der Gesellschaft* eröffnet unterschiedliche Bedeutungsfelder: Zum einen geht es um den Anspruch mancher Naturwissenschaftler, abschließende Erklärungen zu liefern, welche die Sozial- und Kulturwissenschaften vielleicht sogar überflüssig machen könnten. Mit diesem Kampf der Disziplinen war stets auch die Frage verbunden, ob es eher »die Gesellschaft« oder »das Leben« sei, durch die man zu einem Verständnis der Existenzbedingungen des Menschen kommen könne. Wir werden sehen, es sind dies voraussetzungsvolle Begriffe: »Leben« meint ebenso Bios wie die individuelle Lebensführung und mit ihr verbundene Erlebnisanreicherung. Auf den Versuch, Gesellschaft als Naturverhältnis zu verstehen, bezieht sich eine erste Facette der Kongressthematik. Dabei fällt auf, dass die Dominanz der Lebenswissenschaften keine Erstmaligkeit ist. Der Einfluss der Evolutionstheorie Charles Darwins hat im 19. Jahrhundert zu einer grundlegenden Revolutionierung des Weltbildes durch biologische Modelle geführt. Zu einer zweiten, die ganze Kultur durchdringenden Betonung des »Lebens« kam es am Anfang des vergangenen Jahrhunderts, wobei biologischer Vitalismus, Frühmenschentum und die neuartige Verhaltensforschung die Anstöße gaben. Der Kasseler Soziologiekongress soll sich nun mit Ursachenformen, Funktionen und Folgen einer dritten, der heutigen biopolitischen Wende auseinandersetzen. Es war die Herausforderung für die Soziologie durch reduktionistische naturwissenschaftliche Erklärungsansätze und deren große öffentliche Resonanz (übrigens auch das Thema der Presidential Adress, die Troy Duster

(2006) beim *100th Annual Meeting der American Sociological Association 2005* in Philadelphia hielt). Eine zweite Bedeutungsschicht dürfte für Soziologinnen und Soziologen weniger beunruhigend sein: Hier weist die Formulierung »Natur der Gesellschaft«, die sich schon bei Georg Simmel (1992: 728) findet, auf die soziale Konstruktion von (äußerer und innerer) Natur hin, auf die sozialen und soziologischen Verständnisse natürlicher Voraussetzungen unseres Lebens. Was wir alltäglich »Natur« nennen, ist überdies zumeist durch und durch gesellschaftlich produziert. Etwa das seit der römischen Antike abgeholzte Italien oder die Topographie von Landschaften, die sich an regionalen und Ländergrenzen sichtbar verändern, weil sie mit historischen Formen der Produktion, der Eigentumsverhältnisse oder der agrarischen und urbanen Nutzungsweisen aufs Engste verbunden sind. Drittens schließlich kann man die in der deutschen Sprache mögliche Nebenbedeutung eines »Wesens« der Gesellschaft mit der Titelgebung assoziieren, wie dies in einigen der Veranstaltungen aufgegriffen wird.

II. Evolutionstheoretische Einheitswissenschaft

Eng waren Entwurf und Aufstieg der Soziologie als universitärer Fachdisziplin mit dem Siegeszug der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert verknüpft. Die Evolutionsbiologie hatte das Weltbild nicht nur der Wissenschaften revolutioniert, und es schien kein Denken über die Gesellschaft möglich, das sich der exakten Methode empirischer Datenerhebung und – nach Jean-Baptiste de Lamarck und Charles Darwin – der Historisierung auch der Natur noch hätte entziehen können. Zwar gab es die Suggestionskraft naturwissenschaftlicher Fortschritte seit Galileo Galilei und Pierre Gassendi oder seit der, für die frühen Systemtheorien des 17. und 18. Jahrhunderts bedeutsamen Entdeckung des Blutkreislaufes durch William Harvey. Im Jahrhundert der Industrialisierung jedoch wurden das Entwicklungsparadigma und die Suche nach Gesetzmäßigkeiten für alle Wissenschaften zum Leitbild, zumal sich diese Entdeckungen gleichzeitig mit der Akademisierung der Wissensproduktion vollzogen. In diesem Sinne sprach Friedrich Engels von Karl Marx als dem »Darwin der gesellschaftlichen Entwicklung« (zit. in Rubel 1968: 162) und beide waren zu der Überzeugung gekommen, dass es nur noch »eine einzige Wissenschaft« gebe, »die Wissenschaft der Geschichte« (Marx/Engels 1969: 18) – gemeint waren teleologisch gedachte Strukturentwicklungen.

Mit dem Sieg der evolutionären Biologie wurde bald auch die Ambition verbunden, eine Einheitswissenschaft von der kosmischen Bewegung bis hin zu den triebhaften und psychischen Innenprozessen des Menschen, von den Uranfängen der Welt bis zur Prognostik künftiger Zustände zu entwerfen. Das blieb bis in den

Beginn des 20. Jahrhunderts hinein weltbildprägend, wenn man zum Beispiel an die quasi religiöse, szientistische Beantwortung der »Welträtsele« durch Ernst Haeckel (1884) und seine monistische Bewegung denkt. Die Gegenresonanz klingt bis heute in der Ablehnung der Evolutionstheorie durch fundamentalistische protestantische Kirchen in den USA nach (eine Debatte, die 2007 in abgeschwächter Form auch Deutschland nicht verschonte). Demgegenüber war ein Jahrhundert zuvor ein uneingeschränkter Fortschrittsglaube an die Wissenschaft mit der Hoffnung verbunden gewesen, in der Evolutionsbiologie ein derart allgültiges Kausalitätsprinzip gefunden zu haben, dass auch Sprache und Denken daraus ableitbar wären und etwa alles Reden von »Willensfreiheit« anachronistisch geworden sei (eine Parole, der man erst jüngst wieder in der bekannten Debatte um die Konsequenzen neurobiologischer Erkenntnisse, zugespitzt etwa durch Gerhard Roth und Wolf Singer, begegnen konnte – vgl. Geyer 2004).

Ein umfassend-evolutionstheoretisches Wissenschaftssystem bot den Rahmen auch für den Entwurf der Soziologie durch Herbert Spencer. Dessen Doktrin vom »survival of the fittest« (später von Darwin übernommen), mehr noch: vom »struggle for existence« ließen sich als wissenschaftliche Rechtfertigung rücksichtslosen Erwerbstrebens und eines Kampfes gegen »die Schwachen« lesen – wenigstens hat dieser »Sozialspencerismus« zu seinem Erfolg entscheidend beigetragen, selbst wenn seine Soziologie keineswegs einen wirtschaftlichen Kannibalismus empfahl (vgl. Kunczik 2002). Vielmehr konnten die »melioristischen« Reformorientierungen der frühen amerikanischen Soziologie ebenfalls auf das, dann optimistisch gedeutete, Evolutionsmodell zurückgreifen (vgl. Hinkle/Hinkle 1960: 27–45). Entscheidend war dort die Verknüpfung von Soziologie und dem Studium der Evolution, des Fortschrittes, der Differenzierung und Arbeitsteilung und der Variation von Gesellschaftstypen.

Inspiziert vom Gedanken einer enzyklopädischen Einheit der unterschiedlichen Wissenschaften war zuvor schon Auguste Comte gewesen, als er – angeregt durch die Arbeit des Frühsozialisten Claude-Henri (Comte de) Saint-Simon – seinen Entwurf einer speziellen Wissenschaft von der industriellen Gesellschaft ausarbeitete. In den 1830er Jahren hatte Comte bekanntlich das Kunstwort »Soziologie« erfunden, um sich von der »sozialen Physik« des Adolphe Quetelet (1838: 558–588) abzugrenzen, welcher auf der Basis einer probabilistischen Bevölkerungsstatistik den »mittleren Menschen« auszumachen suchte, wenn auch ohne großtheoretische, erst recht geschichtsphilosophische Interessen – gerade darin wollte sich Comte deutlich von ihm unterscheiden. Soziologie wurde ihm zur höchsten aller Wissenschaften, weil die Kausalitäten des sozialen Lebens verwickelter und vielschichtiger sind als die physikalischer oder chemischer, ja selbst noch biologischer Zusammenhänge. Gedacht war das im Rahmen einer Einheit des »Systems der positiven Philosophie«, das die methodischen Differenzen zwischen den Disziplinen keineswegs

leugnete, gleichwohl nicht einebnete. Comte war überzeugt davon, dass man auf der Basis derselben Grundprinzipien zu Gesetzmäßigkeits-Aussagen kommen könne. Somit war – bei aller geschichtsphilosophischen Teleologie der drei Stadien und schließlich einer religiösen Überhöhung des »Positivismus« – das naturwissenschaftliche Verfahren doch vorbildlich und bedurfte nur der richtigen Übertragung auf die Statik und Dynamik menschlicher Gesellschaften. Zwar kannte dieser Erfinder einer neuen Wissenschaft die Vielfältigkeit sozialer Erklärungsmodelle in seiner Zeit an, hoffte aber, in einer – wir würden heute sagen: paradigmatischen, Comte nannte das noch: »dogmatischen« – höheren Entwicklungsstufe auf die systematische Verknüpfung allen positiven Wissens (vgl. Comte 1974: bes. 22, 115–118, 167–319 u.a.). Modell hierfür waren eben wiederum die Naturwissenschaften.

Kaum macht man sich heute mehr klar, wie eng die Soziologie in ihrer Formationsphase – vertreten durch viele Autoren, deren Namen uns heute kaum mehr etwas sagen – auf physikalischen, bio-anthropologischen (eingeschlossen die Rassenlehre), ethnologischen, organistischen, geographischen und behavioristischen Voraussetzungen beruhte (vgl. dazu Squillace 1911; Simmel u.a. 1911: bes. 111–165; Sorokin 1931: bes. 1–159; Jonas 1968: 76–115; Klingemann 1987).

III. »Entnaturalisierung« der Soziologie

Diejenigen Gründer unserer Disziplin, denen – anders als den genialischen Autodidakten Spencer und Comte – eine universitäre Etablierung oder, wie im Falle Émile Durkheims, sogar ein programmatisch-politischer Durchbruch gelang, wandten sich (ungeachtet aller sonstigen Differenzen zwischen ihnen) gegen das Modell einer überwölbenden Einheitswissenschaft und die mit ihr verbundene Deduktion aus allgemeinen Gesetzen. Die akademisch erst durchzusetzende Soziologie grenzte sich vor allem von Psychologie und Biologie deutlich ab. Nun sollte es allein um *faits sociaux*, soziale »Wechselwirkungen« oder um ein Verstehen und partielles Erklären von sozialen Handlungen gehen. Nur ein solcher Rückzug auf eine spezielle soziologische Perspektive machte das Fach akademisch legitimierbar, wenn auch die Skepsis ihm gegenüber (etwa seitens der Historiker) lange nicht auszuräumen war (vgl. Rehberg 1986). Georg Simmel – der selbst von einer Evolution der Erkenntnis und dem Modell zuerst biologischer, dann sozialer Differenzierung ausgegangen war – hat (angeleitet durch die Erkenntniskritik Immanuel Kants) gerade deshalb so klar herausgearbeitet, dass die Soziologie keineswegs eine allgemeine »Wissenschaft der Gesellschaft« oder gar »von allem Menschlichen« werden solle, welche »Ethik wie Kulturgeschichte, Nationalökonomie wie Religionswissenschaft, Ästhetik wie Demographie, Politik wie Ethnologie« umfasse. Zwar werde ein

derartiger Wissenschafts-Eintopf gängig mit dem Etikett »Soziologie« versehen, jedoch sei es entscheidend, dass diese *kein* eigenes Objekt beanspruche, für das sie allein zuständig sei. Ihre Aufgabe sei demgegenüber eine einzigartige Perspektivierung der mit den anderen Menschenwissenschaften (Norbert Elias) geteilten Gegenstände. Zum Thema wird dann die »soziale Form«, in der Hunger und Liebe, Arbeit und Religiosität, Technik und Intelligenz, wie auch alle anderen »Inhalte« des seelischen Lebens, je spezifisch miteinander verknüpft sind. Daraus ergeben sich dann die Prozesse der Vergesellschaftung (Simmel 1992: 14f.).

Es war dies *ein* Beispiel für die bei allen Gründungsautoren beobachtbare materialreiche »Entmaterialisierung« der zentralen soziologischen Kategorien. Darin kann man durchaus einen wichtigen Beitrag zur Überwindung jedes biologischen oder sozialen Substantialismus sehen. So lehnte etwa Max Weber eine rassenbiologische Kodierung soziologischer Untersuchungen schroff ab, wie er auch jeder »polit-ökonomischen« Ein-Faktor-Theorie eine Absage erteilt hatte. Gleichwohl hat die fachlich begründete Entnaturalisierung, ebenso wie die Prozesse einer Entökonomisierung und Entpsychologisierung, zu einem Zustand geführt, den Alvin W. Gouldner (1974: 118f.) in der kritischen Formel zuspitzte, dass die Soziologie – nachdem alle Bereiche des menschlichen Lebens von anderen Spezialwissenschaften behandelt würden – allenfalls eine N+1-Wissenschaft sein könne. Sie behandle nur noch »die intellektuellen »Überbleibsel« dessen, was von anderen Wissenschaften nicht untersucht werde, ohne ein eigenständiges Fundament empirischer Erkenntnis aufzuweisen.

Insbesondere wurden biologische oder anthropologische Grundfragen ausgeschaltet, so dass der Erfolg der Soziologie gerade auf ihrer Selbstbeschränkung beruhte. Im Hintergrund aber blieben die Probleme der (oft als bedrohlich erfahrenen) inneren und äußeren Natur des Menschen bestehen, wick man ihnen eher aus, als sich auf sie einzulassen. Talcott Parsons, der psychische und physische von sozialen Systemen unterschied, erhielt sich die Materialität der gesellschaftlichen Zuordnung des menschlichen Triebwesens durch einen, nie aufgegebenen Bezug zur Freudschen Theorie. Wenn man, wie Niklas Luhmann, einen Schritt weitergeht und die personal integrierten psychophysischen Dynamiken als »Umwelten« sozialer Kommunikationsverknüpfungen setzt, dann ist es allerdings unvermeidlich, dass deren genuine Eigengesetzlichkeiten aus dem Blick geraten müssen. Theoriestrategisch ist es gut zu begründen, den Menschen nicht mehr als Elementarteilchen sozialer Systeme mitzuführen (ironisch könnte man sagen, weil die Menschen so wichtig sind, dass man sie der Soziologie nicht ausliefern solle). Die wissenschaftliche Fruchtbarkeit einer derart intelligent durchgeführten Reduktion, steht außer Frage; jedoch hat sie Folgen für die Ausblendbarkeit naturwissenschaftlicher Wissensbestände in unserer Disziplin. Es gilt dies, obwohl »Autopoiesis« als Luhmanns Schlüsselbegriff für die Dynamisierung seiner Theoriekonstruktion durchaus

einen biologischen – im Hintergrund sogar vitalistischen – Ausgangspunkt hat. Aber dabei geht es um Konstruktionsprinzipien von Modellen und nicht um die disziplinären Forschungsmethoden und -gegenstände, wie die missmutige Kommentierung Humberto Maturanas (zit. in: Riegas/Vetter 1990) gegenüber der Luhmannschen Begriffsadaption gut belegt. Der chilenische Neurobiologe band Autopoiesis strikt daran, dass ein Netzwerk durch die Reproduktion aus seinen eigenen Bestandteilen definiert werde. Demgegenüber funktionierten etwa Familien gänzlich anders, nämlich durch Handlungskoordination (selbst wenn die sexuelle Reproduktion eine ihrer Komponenten darstellt). Richtig – aber Luhmann meinte ja auch gar nicht die Familie, sondern familiäre Kommunikation.

IV. »Sonderstellung des Menschen«

Unterstellt man der Soziologie also eine Ausblendung der Lebenswissenschaften, so fällt auf, dass sich eine solche auch in der Entwicklung des schulphilosophischen Denkens zeigt. Waren seit der Renaissance die Wissensinhalte der Naturwissenschaften in die Philosophie eingeflossen oder umgekehrt in engem Kontakt mit dieser entwickelt worden, hatte die Aufklärungsphilosophie sogar den Anspruch erhoben, Gefühle und Gedanken »sensualistisch« oder »materialistisch« abzuleiten und als Resultate innerer Erregungszustände und von außen beeinflusster Interessenlagen zu behandeln, so zog sich die akademische Philosophie seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – also nach Hegelianismus und romantischer Naturphilosophie – auf erkenntniskritisch angeleitete Fragen und Letztbegründungen zurück. Enorm wurde die innere Reflexivität gesteigert, die es zugleich erlaubte, sich denkend von der Welt zu distanzieren.

Im philosophischen Denken gab es jedoch eine Gegenströmung, eine überraschende, neue Öffnung für die Erkenntnisse und Wirksamkeiten der Naturwissenschaften. Gemeint ist die Lebensphilosophie und, im Zusammenhang mit ihr zu sehen, die seit den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts entwickelte Philosophische Anthropologie. Helmuth Plessner hatte 1928 seine »Einleitung« in diese neue Denkrichtung unter das Motto gestellt, dass jede Zeit »ihr erlösendes Wort« finde: Für das achtzehnte Jahrhundert sei das der Begriff der Vernunft und im neunzehnten jener der Entwicklung gewesen. Im zwanzigsten habe nun nur noch etwas Unbestreitbares bezaubern können, »das diesseits aller Ideologien, diesseits von Gott und Staat, von Natur und Geschichte zu fassen war, aus dem vielleicht die Ideologien aufsteigen, von dem sie aber ebenso gewiß wieder verschlungen werden: das Leben« (Plessner 1981: 37f.).

Gegen die verbreitete naturwissenschaftliche Auffassung, dass zwischen Mensch und Tier keine »prinzipielle Schranke« existiere, vielmehr »Wesensgleichheit« bestehe, wie das nach Jean-Baptiste de Lamarck, Charles Darwin und Ernst Haeckel etwa auch Eduard von Hartman, Paul Deussen oder Thomas Huxley, ja sogar Wilhelm Wundt behaupteten (vgl. Alsberg 1922: 25), wurde hier die »Sonderstellung des Menschen« in den Mittelpunkt gerückt. Nach dem Ersten Weltkrieg erschien eine Reihe von Arbeiten, welche die 1928 erschienene Programmschrift der gesamten anthropologischen Schule, nämlich Max Schelers (1976) »Die Stellung des Menschen im Kosmos« vorbereitete. Die Pointe dieses Ansatzes einer Deutung des Menschen lag darin, die Ergebnisse der Naturwissenschaften *nicht* zu ignorieren, vielmehr die menschliche Stellung in der Natur und in der Welt gerade vor diesem Hintergrund aufzuzeigen. Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen waren die Hauptautoren in einem großen Feld, vor allem auch angewandter Anthropologien. Diese »anthropologische Wende« (Seifert 1934/35) der frühen 1930er Jahre steckte auch Soziologen an, etwa Werner Sombart in seiner Annäherung an ein merkwürdiges, halb-kulturelles Rassendenken oder den unverdächtigeren Leopold von Wiese, der 1940 mit »Homo Sum« aufwartete (vgl. Rehberg 1981: 163ff.). Nennt man die Schlüsselkategorien der Philosophischen Anthropologie – »Geist«, »Weltoffenheit«, selbstbezügliche »Exzentrizität«, »Plastizität« und Handlungsdynamik – so zeigt sich deutlich, dass aus dieser Forschungsperspektive jede systematische Naturbetrachtung in eine Richtung führt, wie sie Plessner und Gehlen übereinstimmend in die zusammenfassende Formel gegossen haben: Der Mensch ist »von Natur ein Kulturwesen« (Gehlen 1993: 88 u.ö.). Es kam dies einer parallel entwickelten, in Deutschland lange Zeit widerwillig, dann zuerst von Gehlen, später von Jürgen Habermas und Hans Joas emphatisch rezeptierten Theorie nahe, nämlich der von George Herbert Mead, welcher in striktem Sinne von Wilhelm Wundt und der biopsychologischen Debatte seiner Zeit ausgegangen war, um die Besonderheit menschlichen Bewusstseins und der darauf gegründeten Intersubjektivität aufzuzeigen.

Ein biologischer Ansatz, auf den die Autoren der Philosophischen Anthropologie sich bezogen, war die prominente Umwelttheorie Jakob von Uexkülls, der die instinktiven und kognitiven Strukturen menschlicher und tierischer Organismen verglichen und die qualitative Andersartigkeit der menschlichen Weltwahrnehmung herausgearbeitet hatte. Sodann bot der Vitalismus des Leipziger Zoologen und Philosophen Hans Driesch (Habitationsvater übrigens sowohl Plessners als auch Gehlens) einen entscheidenden Anregungshintergrund, auch wenn man heute der von ihm in die Natur projizierten Zielgerichtetheit (»Entelechie«) nicht mehr folgen wird. Wichtig war bei ihm jedoch seine Entdeckung eines selbsttätigen Auf- und Ausbaus von Organismen (Driesch 1912), also das, was unter Verzicht auf jedes Telos und definitorisch präzisiert »Autopoeisis« heißen kann und zur Grundlage der

modernen Zelltheorie und Hirnphysiologie wurde. Bei Gehlen kam zur Begründung der morphologischen Sonderstellung des Menschen zusätzlich eine breite Debatte der Abstammungslehre ins Spiel, besonders Louis Bolks (1926) antidarwinistische (vielleicht antienglisch gemeinte?) Evolutionsthese. Zudem wurden alle Autoren dieser Denkrichtung durch Wolfgang Köhlers (1917) Affenexperimente auf Teneriffa inspiriert, der gezeigt hatte, dass nicht »praktische Intelligenz« die Grenzlinie zwischen Tier und Mensch ausmache, weil die Schimpansen sich durchaus schlussfolgernd und situationsgeschickt zu verhalten wussten. Einflussreich war schließlich die durch Nikolaas Tinbergen, Frederik Jacobus Johannes Buytendijk und Konrad Lorenz begründete Verhaltensforschung.

Fragt man heute nach dem Verhältnis von Mensch und Tier und stellt das in den Zusammenhang der Wissenschaftsentwicklung, dann muss man – nicht nur als *Science-Fiction*-Leser oder -Zuschauer – sicher zugeben, dass wir es mit ganz neuen Phänomenen zu tun haben und vor allem mit einer gänzlich anderen Biologie. Eindrucksvoll sind auch die Fortschritte in der Verhaltensbeobachtung von Tieren, besonders in der, auch ein größeres Publikum faszinierenden, Primatenforschung (vgl. Tomasello 2006; de Waal 2006).

Es könnte dies den Vorwand dafür liefern, den Anschluss an diese schnell sich entwickelnden und schon innerwissenschaftlich Verständnisbarrieren aufbauenden Disziplinen gar nicht mehr zu suchen. Eine soziologische Auswertung all dieser Forschungsrichtungen oder deren philosophische Reflexion könnte als bloß nachträgliche Sekundärproduktion von rettendem kulturellen Sinn angesehen werden (vgl. Lem 1980). Ich denke demgegenüber, dass die enormen Entwicklungen der Naturwissenschaften, so erstaunlich sie auch sein mögen, alle Grundfragen der Sonderstellung des Menschen *unverändert gelassen* haben. Nach wie vor scheint nicht überholt, was seit der Antike, dann aber auch in speziellen philosophisch-anthropologischen Thesen formuliert wurde. Das kann nicht heißen, dass alle Aussagen, die vor langer Zeit gemacht worden, unverändert richtig seien. Auch viele Modellvorstellungen – etwa die Triebhydraulik des Lorenzschen Instinktschemas – dürften so nicht mehr haltbar und etwa die Lernkapazität von Tieren ebenso wie deren Kreativität und »Altruismus« lange unterschätzt worden sein. Und doch – und das wird gerade von der jüngeren Neurologie und Hirnforschung bestätigt (vgl. Hüther im vorliegenden Band) – ist, mit Johann Gottfried Herder zu sprechen, die »Sprachmäßigkeit« des menschlichen Leistungsaufbaues als Differenzkategorie unüberholt. Das meint nicht nur »Sprache« oder gar »Sprechen«, vielmehr die Kodierung aller sinnlichen Erfahrungsdaten und deren Vernetzung im menschlichen Gehirn, welche dem Modell der sprachlichen Verfügung über die Welt folgen (vgl. Gehlen 1993: 65 u.ö.). Allein der Mensch schafft eine Verknüpfung der unterschiedlichsten Erfahrungen und sensitiven Erregungen auf einer Metaebene sprachlicher oder sprachanaloger Verarbeitungssysteme, deren Daten frei montierbar und in immer neue

Zusammenhänge überführbar sind. Das ist die Grundlage nicht so sehr der sogenannten »Intelligenz« und einzelner Aktionsbefähigungen, wohl aber der selbstbezüglichen Entwicklung von Prinzipien der Welterfassung und des Handelns (phänomenologisch könnte man von »Typik« sprechen – Schütz/Luckmann 1975: 229–242).

Übrigens war in der Philosophischen Anthropologie jede Frontstellung zwischen naturwissenschaftlichen und gesellschaftlichen Themen insofern überwunden, als zumindest die drei Hauptautoren nicht nur soziologische Gesichtspunkte berücksichtigten, sondern schließlich (wenngleich biographisch und wissenschaftlich verschieden motiviert) jeder von ihnen einen soziologischen Lehrstuhl übernahm. Insofern führte ein, die Biologie zum Ausgangspunkt nehmendes, Denken in auffälliger Weise zu einer »Soziologisierung« des Wissens vom Menschen (Rehberg 1981). Es zeigte sich dies in der Bundesrepublik auch an dem großen Einfluss anthropologischer Autoren und Themen für die Nachkriegssoziologie; um nur einige Namen zu nennen: Helmut Schelsky, Dieter Claessens, Hans Paul Barth, Heinrich Popitz, sodann Dietrich Goldschmidt, Christian von Ferber – später Günter Dux, Wolfgang Lipp, auch Bernhard Schäfers (vgl. Fischer 2006). Und was philosophisch-anthropologische Anregungen und Ausgangspunkte betrifft, könnte man ebenso – obwohl beide das eher vergessen machen möchten – Jürgen Habermas und Niklas Luhmann nennen.

V. Lebensphilosophische Motive

Gleichwohl wurden diese anthropologischen Grundlagenreflexionen in der Soziologie zumeist eher tabuisiert. Das hatte auch weltanschaulich-politische Gründe: Scheler war zu katholisch, Gehlen ein NSDAP-Mitglied gewesen. So blieb nur der aus dem Exil zurückgekehrte Helmuth Plessner zitierfähig, wenn die »politische Korrektheit« auch kaum mit der tatsächlichen wissenschaftlichen und intellektuellen Rezeption korrespondierte. Tiefer wirkte ein wiederum verständlicher Abstand zu allen Ausprägungen der Lebensphilosophie, besonders jener Aufschwungtheoreme, die im Bannkreis Friedrich Nietzsches standen. Das ist wissenssoziologisch durchaus zu verstehen. Zwar sind auch Max Webers »Wertbeziehungen« in vielem von dem letztgenannten, explosiven Denker geprägt gewesen (vgl. Hennis 1987), jedoch war ihm seine Werturteilsaskese ein Mittel gegen die naheliegende Verführung durch einen, der sich vorgenommen hatte, »mit dem Hammer« zu philosophieren. Und auch Ferdinand Tönnies (2007), der die bloß kontraktuelle und künstliche »Gesellschaft« der substantiellen Vertrautheit der »Gemeinschaft« entgegengestellt hatte, musste sich von Nietzsche, dem er in seiner Jugend verfallen war, erst mit bewusster Entschiedenheit lösen. Lebensphilosophische Positionen wurden nach

den entsetzlichen politischen Erfahrungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eng verbunden mit dem Ideal einer Lebenssteigerung – bis hin zur »übermenschlichen« Kraftanstrengung des Herrschens (es gilt dies nur bedingt für Henri Bergson, von dessen Kreativitätsdenken Simmel fasziniert war, und gewiss nicht für Wilhelm Diltheys Einfühlung in die seelischen Ausprägungen des geschichtlichen Lebens). Nietzsches Moralkritik am »Leitfaden des Leibes« soll nicht mit dem Irrationalismusvorwurf aus Georg Lukács' »Zerstörung der Vernunft« (1974) begegnet werden. Aber es gibt die assoziative Verbindung von Aufschwungrhetorik und den Phantasmen einer Steigerung des Lebens auf der einen Seite und andererseits einem Existentialismus des Tötens und des Sterbens, wie er die »Männerphantasien« der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts – nicht nur Ernst Jüngers – angetrieben hat (Theweleit 2000). Vielfältig war die Lebensphilosophie durch den Dualismus der unabschließbaren Beweglichkeit, Spontaneität und Kreativität des Lebensflusses (das ist durchaus auch ein Aspekt von Bergsons *élan vital*) bestimmt, welchen das Formprinzip als Erstarrungsmoment, als einengende Festlegung gegenübergestellt wurde. Da das Leben der Form bedarf, wie diese der Lebendigkeit, entstand daraus ein tragisches Dilemma, welches dem »Unbehagen an der Kultur« (Sigmund Freud) künstlerisch-intellektuelle Resonanz verschaffte. Ludwig Klages hat das dramatisiert, indem er jede Formgebung als einen Todesweg des Lebendigen ausgab (Klages 1972). Es gab also Grund genug, gefährliche Diskursverschlingungen zu meiden. Aber die durchgreifende Tabuisierung des Biologischen, lange Zeit auch der Demographie, hing mit der pseudonaturwissenschaftlich sich legitimieren wollenden Vernichtungspolitik des Nationalsozialismus zusammen, mit Rassenwahn und einer mörderischen Eugenik des Todes. Jedoch entstand daraus ein Tabu, das die Wahrnehmung wichtiger Probleme verschleiern half.

Überhaupt tat sich die Soziologie schwer, Emergenzphänomene nachzuvollziehen, obwohl doch schon Durkheim der Überzeugung gewesen war, dass die modernen Gesellschaften der Anomie nur entkommen könnten, wenn sich eine, auch rituell gestützte, moralische Gemeinsamkeit in der arbeitsteiligen Moderne ausbilde. Im Totemismus fand er eine Urreligion, deren Praktiken Vorbilder noch für emotionale Bindungserlebnisse in der Moderne liefern sollten. Daran anknüpfend, wird Gehlen später die Institutionen aus mimetischen, rhythmisierten Ritualen ableiten (Gehlen 2004; Durkheim 1961). Hinter der Durkheimschen Position stand Jean-Jacques Rousseaus zivilreligiöse Ersatzlegitimation republikanischer Gesellschaften. Auf archaische Praktiken verweisen auch die bis heute wirksamen Logiken einer alternativen Ökonomie, wie Marcel Mauss sie in seinen Arbeiten über die Gabe erschlossen hat. Es sind dies die Quellen, aus denen die französische Lebenssoziologie ihre Motive zog, beispielweise im Versuch einer Re-Sakralisierung der Moderne, wie sie in den 1930er Jahren vom *Collège de Sociologie* von Georges Bataille, Michel Leiris, Roger Caillois und anderen als Verknüpfungsort soziolo-

gischer, philosophischer und künstlerischer Tendenzen propagiert wurde (vgl. Moebius 2006). Leben wurde hier als Überschussleistung gesehen. Aus der Verausgabung von Energie und Ressourcen sollte eine gesteigerte Sozialität entstehen, deren Prinzip »Energieverschwendung« heißt (sozusagen eine Entsprechung zur Sexualmetaphysik Wilhelm Reichs bietend). Aber die Untiefen des Mythos, der archaischen Rituale, des geschundenen und lustvollen Körpers, die Überschüssigkeit von Martern und Festen markieren doch auch hier gefährliche Zonen des menschlichen Daseins, eröffnen problematische Nähen, etwa die zur futuristischen Beschleunigungsbejahung und der des technischen Krieges. Hier wie dort meinte man, das Nützlichkeitsdenken nur von prekären Extremen her konterkarieren zu können: sexueller Gewalt und wiederum dem Tod.

Vielleicht werden manche sich fragen, was derartige, möglicherweise als abseitig erscheinende Poetisierungen und subversive Diskurse bei der Eröffnung eines Soziologiekongresses zu suchen hätten, in dem die Profession sich nicht ohne Stolz als erfolgreiche *normal science* präsentieren will, die über verlässliche methodische und theoretische Mittel verfügt, um den unterschiedlichen Aspekten des menschlichen Naturverhältnisses und seiner gesellschaftlichen Ausprägungen beizukommen. Mein Interesse liegt nicht in einer Historiographie irritierenden Denkens. Erinnern möchte ich jedoch daran, dass die Abkoppelung von bestimmten Wissensgebieten und Fragestellungen aus dem Zentrum einer Disziplin, nicht nur ein Verdrängen und Vergessen bestimmter Themen nach sich zieht, sondern dass diese zuweilen nur in der Marginalität bestimmter Positionen in Erinnerung gehalten werden.

Es sind diese unterschwellig Strömungen bedeutsam für eine wiedererstarrende Tendenz in der Soziologie, Lebensfragen und die Kategorie des Körpers zuzulassen. Wichtigste Impulse waren die Theorie der habitusprägenden Inkorporierung sozialer Praktiken von Pierre Bourdieu sowie Michel Foucaults Forschungen über die kognitive und physische Kontrollverdichtung in der Moderne (Cornelius Castoriadis, Gilles Deleuzes, Michel Maffesoli oder Edgar Morin wären ebenso zu nennen – vgl. Moebius/Peter 2004). Während Foucault scheinbar nur von Wissensordnungen sprach, wurde doch die Kategorie des Körpers zum zentralen Bezugspunkt aller seiner Themenverschiebungen. Diskurse sind Ausfluss des Willens zur Macht, genauer: des Willens zum Wissen, sind nicht Medien der Selbstaufklärung, sondern institutionelle Regulierungen des Zugelassenen und des Ausgeschlossenen, sind beteiligt daran, die menschlichen Körper einer durchdringenden Disziplinierung zu unterwerfen. Die Einzelnen werden der subtilen Kontrolle der Edukation oder im Grenzfall der strafrechtlich sanktionierten Überwachung ausgesetzt. In der kollektiven Dimension sind es die nur noch statistisch erfassbaren Körper, sind es dann Populationen, die zum Objekt demographischer »Biopolitik« werden. Längst gehören hierher auch alle gesundheits-propagandistischen »Normalisierungen«, deren Symbol die grotesken Aufschriften auf gewinnbringenden und auch die deut-

schen Steuerkassen füllenden Zigarettenschachteln sind, selbst wenn deren Qual- und Todesandrohungen den lebenssteigernden Kick abenteuerlicher Selbstauslieferung bereits verloren haben und nur noch wie der vom Hütejungen so oft herbeigerufene Wolf wirken, an den niemand mehr glaubt, wenn er wirklich kommt. Für Foucault wohnt die Macht nicht im Äußeren oder irgendwo »da oben«, vielmehr ist sie – wie Sigmund Freud oder Norbert Elias auch hätten sagen können – in die Körper »eingeschrieben« (Foucault 2006).

Jedoch hätte es solchen Motiven wahrscheinlich an Durchschlagskraft gefehlt, wenn sich nicht eine andere, gesellschaftsverändernde diskursive Erzeugung der Körperlichkeit auch in der Soziologie geltend gemacht hätte, nämlich »Sex« und »Gender« – zwei Begriffe, die man kaum voneinander trennen kann, weil sie zwei Seiten derselben Differenz betreffen. Gleichwohl gilt hier, wie für jeden sozialen Zusammenhang, dass die Naturgegebenheiten gedeutet werden müssen und vor allem: dass es gerade im Falle der Geschlechterdifferenz eine »Naturalisierung« der gesellschaftlich erzeugten Rollenmuster und Habituserwartungen gibt. Man muss dabei nicht soweit gehen, die Bestimmung von Geschlecht mit einer sozusagen gegenstandslosen Zuschreibungsfreiheit zu verbinden. Gleichwohl weiß gerade die Soziologie, dass es keine ein-eindeutigen Naturtatsachen gibt.

VI. Körperlichkeit zwischen Virtualität und »nacktem Leben«

In merkwürdiger Gleichzeitigkeit zur »Materialisierung« durch eine neue Aufmerksamkeit für den/die Körper begann der Aufstieg einer dekonstruktivistischen Virtualisierung, die seit der Postmoderne den Zeitgeist bestimmt. In diesem Klima einer bunten Vervielfältigung von Handlungs- und Selbstzuschreibungsmöglichkeiten wurden nicht nur ontologische und naturalisierende Vorannahmen bloßgestellt. Vielmehr erschienen in vielen Kulturdiskursen *alle* Realitätsbezüge aufgelöst, so als gäbe es das Veto der Fakten nicht mehr. Kaum bedarf es der Betonung, dass jede reflexive Soziologie davon auszugehen hat, dass Situationen definiert (William Thomas), dass Zustände auf ihre »Kulturbedeutung« (Max Weber) hin befragt werden müssen, kurz: dass die These von der »gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit« (Berger/Luckmann 1971) eine Voraussetzung soziologischen Arbeitens ist. Jedoch konnten sprachspielerische Entwicklungen in einer Kultur der medialen Überschreibungen und zeichenhaften Enträumlichung realitätsbestimmend werden. Vorherrschend würde die Suggestion einer individuellen Unabschließbarkeit von Optionen und Interpretationen. Merkwürdigerweise konnte das wie bruchlos zusammengehen mit der Relativierung oder Aufhebung der Subjektposition (jeder schien zu glauben, dass dem Tode Gottes nun der des Menschen,

zumindest des Autors gefolgt sei). Derlei Ideologeme zeigen sich immer am deutlichsten in popularisierender Anwendungsliteratur, in der Flut von pädagogischen Texten und Lebenshilfen aller Art, so etwa auch für das Managertraining, denn auch die harte, faktenschaffende Ökonomisierung der Welt illuminiert sich – wie Luc Boltanski und Ève Chiappello (Boltanski/Chiappello 2006) gezeigt haben – als Netzwerkflexibilität und Virtualisierung hierarchischer Strukturen. 1990 etwa formulierte ein Akteur der weltweiten Berater-Industrie emphatische Formeln für eine »Wendezeit«, in der die industriellen Beziehungen durch eine »Kulturrevolution im Management« bestimmt würden. Das Kernaxiom des neuen »Softmanagement« heißt: »Es gibt keine Fakten, sondern nur noch Bedeutungen«. Oder: »Die Wirklichkeit (...) gestaltet sich immer so, wie wir sie befragen« (Gerken 1990: 37). Glaube es, wer will – allenfalls die Gehälter mancher Spitzenmanager mögen diese These bewahrheiten. Derlei Trivialisierungen kennt die Soziologie durchaus auch: 1968 »wusste« jeder Proseminarist, dass es keine Schizophrenie gebe, sondern nur die krankmachenden Praktiken der Kapitallogik. Seit einem Vierteljahrhundert ist nun ebenso verbreitet, dass alle Realität nur diskursiv erzeugt sei. Mag sein, dass die Verschärfung sozialer Konflikte hier eine Korrektur des öffentlichen Bewußtseins hervorbringen wird, beispielsweise ein anderes Sprechen über soziale Ungleichheit (Rehberg 2006; Gebhard u.a. 2007) oder auch eine andere Wahrnehmung »der Natur«. Das könnte Konsequenzen auch für die konstruktivistische Wissenssoziologie haben.

Obwohl menschliche Körperlichkeit und Leibgebundenheit in der Soziologie an Bedeutung gewannen, scheinen sie nach den Schrecknissen einer heroischen Lebensbejahung nur noch in der Negation ertragbar zu sein. Allerdings ist diese Wendung so neu auch nicht, insofern die Selbstverlorenheit des menschlichen Ich bereits von Søren Kierkegaard aus dem Geist einer »Theologie des Krisenprotestantismus« zum Ausgangspunkt einer existentiellen Anthropologie gemacht worden war. Plessner und Gehlen sahen den Menschen gleichermaßen von seinen Gefährdungen her, suchten dessen Zwang zur (Selbst-)Stabilisierung anthropologisch zu fundieren. Insofern hatten beide einen ähnlichen, existentiellen Ausgangspunkt – übrigens kein Zufall, dass die Existenzphilosophie (von Karl Jaspers und Martin Heidegger) am Beginn des vergangenen Jahrhunderts fast gleichzeitig als Konkurrenzunternehmen auftreten konnte. Wie Gehlen die kompensatorische Stabilisierung des »Mängelwesens-Menschen« in den Mittelpunkt stellt, spielt die Fragilität des Menschen, seine Gefährdung in der Interaktion mit Anderen auch bei Plessner eine erkenntnisleitende Rolle. Das Politische beider Ansätze ist hierin begründet. Zudem hat Plessner oft genug wiederholt, dass Anthropologie ein denkerisches Unternehmen sei, das in der geschichtlichen Bedrohung des Menschen seine Rechtfertigung finde – je mehr dessen Existenz durch ihn selbst gefährdet werde, um so mehr sei ein prinzipielles Nachdenken über ihn unverzichtbar (vgl. Plessner 1983).

In den heutigen soziologischen und sozialphilosophischen Ansätzen wird deshalb zunehmend eine äußerste Ausgeliefertheit der menschlichen Körper thematisiert. So bei Foucault (wenn auch die andere Seite einer lustvollen Steigerung am Ende nicht fehlte). In der Soziologie scheint mir der Begriff der »Exklusion« diese Rolle zu übernehmen. Auf den ersten Blick könnte er eine Kodifizierung des ausschließenden Vergessens sein, ein begrifflicher Zynismus, durch den man sich um die Abgehängten und Ausgestoßenen nicht mehr zu kümmern braucht (vgl. auch Castel 1996). Jedoch drückt sich in dieser Negationsformel eher eine empfindliche Wahrnehmung der wirklichen Risikozonen des globalen gesellschaftlichen Lebens aus. Am deutlichsten kann man sich das an Niklas Luhmann (1996) klarmachen. Bei ihm schien die Einführung des Exklusionsbegriffes zuerst nur als begriffsatmosphärische Verschiebung, als Irritation darüber, dass die brutalsten Formen der Ausgeschlossenheit das schöne, dynamische Nebeneinander der gesellschaftlichen Teilsysteme irgendwie störten. Aber schließlich war da doch mehr: ein Einbruch der Evidenz des Elends bei gleichzeitiger Aussichtslosigkeit der Haupttendenz aller modernen Vergesellschaftung, nämlich einer immer umfassenderen – wenn heute auch auf Flexibilisierung angewiesenen – Integration. Da muss man nicht in die Elendsquartiere der *Favelas* oder in die Trostlosigkeit abgewirtschafteter Schwerindustrie-Regionen gehen. Vielmehr sind die »Überflüssigen« (vgl. Bude/Willisch 2006; Engels 1972: 316ff.) auch in unserer Gesellschaft schon sichtbar als Schichten, die nicht einmal mehr der Ausbeutung wert sind. Es entstehen Lebensläufe, die sich in der Unbestimmtheit verlieren (es sei denn, sie würden durch brennende Autos in den *Banlieus* ihre Existenz in die massenmediale Aufmerksamkeit zurückbringen). Das sind in die Latenz und in »verwundbare Zonen« (Castel 2000) abgesunkene Trägerschichten eines Zustandes, aus dem heraus keine gesellschaftliche Verbindung und Organisierbarkeit mehr wahrscheinlich erscheint. Jedenfalls schaffen sie Menetekel eines Risses in den glatt funktionierenden Gesellschaften. Somit wäre man auch wieder bei Naturkategorien, wie Giorgio Agamben (2002) sie im Anschluss an Foucaults »Biomacht« entwickelt hat (damit auch neueste künstlerische Tendenzen beeinflussend, wie die *documenta 12* in Kassel zeigt¹). Der souveränen Macht korrespondiert als andere extreme Möglichkeit das aufs bloße Überleben reduzierte »nackte Leben«, wie in Katastrophen- und Hungergebieten, in Lagern oder dem Flüchtlingselend.

Daneben läuft scheinbar ungestört eine Gesellschaft, in der Er-Leben zum Motivationsziel wird und Genußerfahrung zum Vehikel einer lebenssteigernden Selbstverwirklichung (vgl. Schrage 2004). Auch das sind soziologisch zu reflektie-

¹ Vgl. den Bericht über die Abendveranstaltung »Bloßes Leben« als postsozialer Zustand? Künstlerische Positionen und gesellschaftstheoretische Fragen« mit Roger M. Buegel, Dirk Baecker, Heinz Bude und Karl-Siegbert Rehberg im vorliegenden Band.

rende Lebenskategorien, Selbstdeutungen im Zeitalter eines exkludierenden wie integrierenden Massenkonsums (Rehberg 2006: 32ff.).

VII. Disziplinübergreifende Annäherungsmöglichkeiten

Die Soziologie hat als empirische Wissenschaft (wobei die Vorstellungen darüber, welche Verfahren diesen Titel mit Recht beanspruchen können, weit auseinandergehen – vgl. Rehberg 2000), hat also als »Wirklichkeitswissenschaft« die Chance, allen Naturalismen ebenso zu entgehen wie einer Euphorie des Virtuellen. Der Grund dafür liegt nicht so sehr in »Theorien«, also elaborierten und systematisierten Formen der Sekundär- und Tertiärbeobachtung samt einer notwendigen, immer mitlaufenden Methodenreflexion. Vielmehr sind es die thematischen Herausforderungen, welche sachbezogene und faktenge sättigte Analysen wahrscheinlich machen. Dem naturwissenschaftlichen Wissen gegenüber – damit meine ich vor allem dessen allgemeinverständliche Übersetzung in das Alltagswissen – besteht unter Soziologinnen und Soziologen gleichwohl ein Misstrauen (wie es das von seiten der »harten« *sciences* ohnehin gibt). Und doch wird zunehmend offenbar, dass die großen Bereiche der Bevölkerungspolitik, der Reproduktionsmedizin, der Gentechnologie und Ökologiefragen bis hin zu gesellschaftlich mitbeeinflussten oder in ihren Folgen doch sozial geprägten Naturkatastrophen, sämtlich das Natur-Gesellschafts-Verhältnis betreffen. Es musste dies nur wieder ins Gedächtnis gehoben werden.

Konnte durch neueste Debatten um Gen- und Gehirnforschung der Eindruck entstehen, die Soziologie könne zum Verständnis der Subjektformierung nichts Entscheidendes mehr beitragen, so stellte sich bald doch heraus, dass diese Schlussfolgerung selbst von vielen Naturwissenschaftlern nicht geteilt wird. Gleichwohl ist eine, auf Übersetzungsbarrieren beruhende, Sprachlosigkeit zwischen Natur- und Sozialwissenschaftlern zu bemerken, die zudem vor allem auf Informationsmängeln beruht. Oft haben Scheinprobleme die disziplinübergreifende Kooperation und gegenseitige Aufklärung verhindert, allen voran die Vorstellungen eines strikten »Determinismus«, zum Beispiel der – nun auch noch im *Rational Choice*-Sinne »egoistisch« sein sollenden – Gene. Auch wurden allzu oft – mehr der Propagierung der Macht einzelner Disziplinen als dem sachlichen Erkenntnisstand folgend – falsche Dichotomien aufgebaut, Natur- und Kulturfaktoren sachwidrig voneinander getrennt. Aus der Bedeutung etwa der Sozialisationsprozesse für menschliche Verhaltensmerkmale und Fähigkeiten kann nicht geschlossen werden, dass diese mit biologischen Programmen und Ausstattungen nichts zu tun hätten. Aber der Umkehrschluss, dass es deshalb auf Erziehungsprozesse gar nicht ankäme, ist offensichtlich falsch. Faktoren der sozialen Ungleichheit, der sprachlichen Kompetenz,

des familialen Umfeldes sind gerade für Bildungsprozesse in einem Maße entscheidend, dass es Schulreformer und viele andere erschrecken lässt, wenn sich die soziale Prägung unterschiedlicher Schulerfolge drastisch zeigt. So wäre eine engere Kooperation mit Biologen, auch mit Soziobiologen und Vertretern evolutionärer Lerntheorien, durchaus zu empfehlen. Es hieße dies nicht, deren Kriterien und (Vor-)Urteile einfach zu übernehmen, vielmehr – wie es einst die Autoren der Philosophischen Anthropologie taten – auf die Höhe der Diskussion in anderen Fächern zu kommen. Sozial- und Kulturwissenschaftler sind – wie gegenüber den herrschenden ökonomischen Modelltheorien – leicht geneigt, innerdisziplinäre Unterlegenheitsgefühle durch die begeisterte Übernahme von Fremdmodellen zu kompensieren. Das aber wäre genau keine ›Inter-Disziplinarität‹. Da alle Soziologie auf der Prämisse eines durch die Sprachlichkeit des Menschen vermittelten, insofern konstruktiven Weltbezuges beruht, ist es unter den gegebenen Umständen ermutigend, wenn man in dem Text eines Physikers über soziobiologische Positionen auf die Schlussfolgerung stößt, dass die Vorstellung »Kultur versus Natur« gerade aus naturwissenschaftlicher Sicht ersetzt werden müsse durch die Formel »Kultur via Natur«. Dann sieht man auch den Zoologen und früheren DFG-Präsidenten Hubert Markl gerne zitiert, der wiederholt hat, was Plessner und Gehlen vor mehr als einem halben Jahrhundert erkannt hatten: »Kultur (ist) die wahre Natur des Menschen« (zit. in: Voland/Pürschel 2003).

Literatur

- Alsberg, Paul (1922), *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Dresden.
- Agamben, Giorgio (2002), *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M.
- Below, Georg von (1919), »Soziologie als Lehrfach. Ein kritischer Beitrag zur Hochschulreform«, *Schmollers Jahrbuch*, Jg. 43, H. 3, S. 59–110.
- Bolk, Louis (1926), »Vergleichende Untersuchungen an einem Fetus eines Gorillas und eines Schimpansen«, *Zeitschrift für Anatomie und Entwicklungsgeschichte*, Jg. 81, S. 1–89.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1971), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M.
- Boltanski, Luc/Chiappello, Ève (2006), *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz.
- Bude, Heinz/Willisch, Andreas (2006) (Hg.), *Das Problem der Exklusion. Ausgegrenzte, Entbehrliche, Überflüssige*, Hamburg.
- Castel, Robert (1996), »Nicht Exklusion, Desaffiliation. Ein Gespräch mit F. Ewald«, *Das Argument*, H. 217, S. 775–780.
- Castel, Robert (2000), *Die Metarmophosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz.
- Comte, Auguste (1974/1864), *Die Soziologie. Die Positive Philosophie im Auszug*, herausgegeben von Friedrich Blaschke, Stuttgart.

- Driesch, Hans (1912), *Ordnungslehre. Ein System des nicht-metaphysischen Teiles der Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Werden*, Jena.
- Durkheim, Émile (1961/1912), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.
- Duster, Troy (2006), »Comparative Perspectives and Competing Explanations. Taking on the Newly Configured Reductionist Challenge to Sociology« (Presidential Address beim 100th Annual Meeting der American Sociological Association (ASA) *Comparative Perspectives, Competing Explanations. Accounting for the Rising and Declining Significance of Sociology* am 14.8.2005 in Philadelphia), *American Sociological Review*, Jg. 71, S. 1–15.
- Engels, Friedrich (1972/1845), »Die Lage der arbeitenden Klasse in England«, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, *Werke (MEW)*, Bd. 2, Berlin, S. 225–506.
- Fischer, Joachim (2006), »Philosophische Anthropologie. Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945«, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 35, H. 5, S. 1–25.
- Foucault, Michel (2006), *Die Geburt der Biopolitik: Vorlesungen am Collège de France 1978–1979*, Frankfurt a.M.
- Gebhard, Gunther/Heim, Tino/Rehberg, Karl-Siegbert (2007) (Hg.), »Realität« der Klassengesellschaft – »Klassengesellschaft« als Realität?, o.O. (Münster).
- Gehlen, Arnold (1993/1940), *Gesamtausgabe. Bd. 3: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, herausgegeben von Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt a.M.
- Gehlen, Arnold (2004), *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, herausgegeben von Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt a.M.
- Gerken, Gerd (1990), »Corporate Collecting – Bunte Bilder genügen nicht«, in: Lippert, Werner (Hg.), *Corporate Collecting. Manager: Die neuen Medici?*, Düsseldorf/Wien/New York, S. 36–49.
- Geyer, Christian (2004) (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a.M.
- Gouldner, Alvin W. (1974), *Die westliche Soziologie in der Krise*, Reinbek.
- Haeckel, Ernst (1984/1899), *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Stuttgart.
- Hennis, Wilhelm (1987), »Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers«, in: ders., *Max Webers Fragestellung*, Tübingen, S. 167–191.
- Hinkle, Roscoe L./Hinkle, Gisela N. (1960), *Die Entwicklung der amerikanischen Soziologie*, Wien.
- Jonas, Friedrich (1968), *Geschichte der Soziologie*, Bd. 2, Reinbek.
- Klages, Ludwig (1972/1929–1932), *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn.
- Klingemann, Carsten (1987) (Hg.), *Rassenmythos und Sozialwissenschaften in Deutschland. Ein verdrängtes Kapitel sozialwissenschaftlicher Wirkungsgeschichte*, Opladen.
- Köhler, Wolfgang (1917), »Intelligenzprüfungen an Anthropoiden I«, in: Ders., *Abhandlungen der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften*, Physikalisch-Mathematische Klasse, Nr. 1, Berlin.
- Kunczik, Michael (2002), »Herbert Spencer 1820–1903«, in: Kaesler, Dirk (Hg.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1, München, S. 74–93.
- Lem, Stanislaw (1980), »Nachwort von 1979«, in: Ders., *Dialoge*, Frankfurt a.M.
- Lukács, Georg (1974/1954), *Die Zerstörung der Vernunft*, Darmstadt/Neuwied.
- Luhmann, Niklas (1996), »Jenseits von Barbarei«, in: Miller, Max/Soeffner, Hans-Georg (Hg.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M., S. 219–230.

- Voland, Eckart/Pürschel, Hans-Volker (2003), »Resümee zur Vorlesung ›Soziobiologie und Menschenbild« am 24. November 2003 im WZFG e.V. in Berlin, in: <http://www.zukunftswerkstatt.org/Rahmen/pdf/fazit11.pdf> (02. August 2007).
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1969/1932), »Die Deutsche Ideologie«, in: *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 3, Berlin, S. 17–77.
- Moebius, Stephan (2006), *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939)*, Konstanz.
- Moebius, Stephan/Peter, Lothar (2004) (Hg.), *Französische Soziologie der Gegenwart*, Konstanz.
- Plessner, Helmuth (1981/1928), *Gesammelte Schriften, Band IV: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, herausgegeben von Günter Dux u.a., Frankfurt a.M.
- Plessner, Helmuth (1983/1963), »Immer noch Philosophische Anthropologie?«, in: Ders., *Gesammelte Schriften, Bd. 8: Conditio humana*, herausgegeben von Gunter Dux u.a., Frankfurt a.M., S. 235–246.
- Quetelet, Adolphe (1838), *Über den Menschen und die Entwicklung seiner Fähigkeiten oder Versuch einer Physik der Gesellschaft*, herausgegeben von Victor Adolf Riecke, Stuttgart.
- 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: Lepsius, M. Rainer (Hg.), *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918–1945*, Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen, S. 160–198.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1986), »Deutungswissen der Moderne oder administrative Hilfswissenschaft? Konservative Schwierigkeiten mit der Soziologie«, in: Papcke, Sven (Hg.), *Ordnung und Theorie. Beiträge zur Geschichte der Soziologie in Deutschland*, Darmstadt, S. 7–47.
- Rehberg, Karl-Siegbert (2000), »Erfahrungswissenschaft und Medium der Reflexion. Thesen zur soziologischen Kompetenz«, in: Funken, Christiane (Hg.), *Soziologischer Eigensinn. Zur »Disziplinierung« der Sozialwissenschaften*, Opladen, S. 29–48.
- Rehberg, Karl-Siegbert (2006), »Die unsichtbare Klassengesellschaft«, in: Ders. (Hg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004*, Frankfurt a.M., S. 19–38.
- Riegas, Volker/Vetter, Christian (1990) (Hg.), *Zur Biologie der Kognition: Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes*, Frankfurt a.M.
- Rubel, Maximilian (1968), *Marx-Chronik. Daten zu Leben und Werk*, München.
- Scheler, Max (1976/1928), »Die Stellung des Menschen im Kosmos«, in: Ders., *Gesammelte Schriften, Bd. 9: Späte Schriften*, herausgegeben von Manfred S. Frings, Bern/München, S. 7–71.
- Simmel, Georg (1992/1908), *Gesamtausgabe. Band 11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, herausgegeben von Ottheim Rammstedt, Frankfurt a.M.
- Simmel, Georg u.a. (1911), *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.–22. Oktober 1910 in Frankfurt a.M. Reden und Vorträge*, Tübingen.
- Sorokin, Pitirim (1931), *Soziologische Theorien im 19. und 20. Jahrhundert*, München.
- Squillace, Fausto (1911), *Die soziologischen Theorien*, Leipzig.
- Schrage, Dominik (2004), »Optimierung und Überbietung. ›Leben‹ in produktivistischer und in konsumistischer Perspektive«, in: Bröckling, Ulrich/Paul, Axel T./Kaufmann, Stefan (Hg.), *Vernunft – Entwicklung – Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne. Festschrift für Wolfgang Eßbach*, München, S. 291–303.

- Seifert, Friedrich (1934/35), »Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie«, *Blätter für deutsche Philosophie*, Bd. VIII, S. 393–410.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1975), *Strukturen der Lebenswelt*, Darmstadt.
- Theweleit, Klaus (2000/1977), *Männerphantasien*, 2 Bde., München.
- Tomasello, Michael (2006), *Die kulturellen Entwicklungen des menschlichen Denkens*, Frankfurt a.M.
- Tönnies, Ferdinand (2007/1893), *Der Nietzsche-Kultus: eine Kritik*, Saarbrücken.
- de Waal, Frans (2006), *Der Affe in uns. Warum wir sind, wie wir sind*, München.