SSOAR
Open Access Repository
www.ssoar.info

Vom Seeungeheuer zur Milchkuh: Literaturessay zu "Die Macht der Institution: Zum Staatsverständnis Arnold Gehlens" von Christine Magerski (Hg.)

Wöhrle, Patrick

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Wöhrle, P. (2022). Vom Seeungeheuer zur Milchkuh: Literaturessay zu "Die Macht der Institution: Zum Staatsverständnis Arnold Gehlens" von Christine Magerski (Hg.). *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-79092-2

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more Information see:
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0

gesis Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Patrick Wöhrle | Literaturessay | 07.02.2022

Vom Seeungeheuer zur Milchkuh

Literaturessay zu „Die Macht der Institution. Zum Staatsverständnis Arnold Gehlens“ von Christine Magerski (Hg.)

Christine Magerski (Hg.)
Die Macht der Institution . Zum Staatsverständnis Arnold Gehlens
Deutschland
Baden-Baden 2021: Nomos
270 S., 54,00 Euro
ISBN 978-3-8487-5719-0

Kürzlich kam Arnold Gehlen die – mit Blick auf einige auf *Soziopolis* erschienenen Rezensionen[1] wohl eher zweifelhafte – Ehre zu, gemeinsam mit anderen Vertretern der Philosophischen Anthropologie für ein Staatsverständnis in Anspruch genommen zu werden, das aus der menschlichen Weltoffenheit normativ einen „konstitutiven Partikularismus menschlicher Vergesellschaftung“[2] ableiten zu können glaubt. Diese Inanspruchnahme Gehlens mag auf den ersten Blick wenig überraschen, gilt dieser Autor doch bis heute als ein konservativer Ordnungstheoretiker, dessen Hauptaugenmerk darauf liegt, das ‚Mängelwesen Mensch‘ und seine stets diffusionsbereiten Antriebe an stabilen Institutionen zu orientieren. Auf den zweiten Blick allerdings fällt auf, dass Gehlen dem modernen Nationalstaat bei diesem Orientierungsprozess keinesfalls mehr eine entscheidende Rolle zubilligte. Sein idealtypisches Institutionenverständnis entwickelte er in *Urmensch und Spätkultur* vielmehr an sogenannten archaischen Gesellschaften, wohingegen „[d]ie Frage nach dem Zweck oder ‚Wesen‘ des Staates […] nur noch ideologisch zu beantworten“[3] sei. Auch aufgrund dieser Reserve gegenüber staatstheoretischen Fragestellungen darf man auf den von Christine Magerski herausgegebenen Band *Die Macht der Institution* gespannt sein, der explizit nach Gehlens

Staatsverständnis fragt.

Die Reihung von Einzelbeiträgen in einem Sammelband ist eine Kulturtechnik, deren Explikation noch aussteht. Daher verwundert es auch nicht, dass hier oft unterschiedliche Vorlieben zum Tragen kommen. Beim vorliegenden Band scheint es mir für eine Besprechung ratsam, von der tatsächlichen Reihenfolge leicht abzuweichen und die Beiträge in drei Kategorien zu unterteilen: eine eher werkgenetische (Rehberg, Jovanov/Radinković, Agard), eine eher theoriesystematische (Fischer, Delitz, Steuerwald) und eine eher anwendungsbezogen-aktualisierende Kategorie (Huyeng, Kannetzky, Höntsch, Magerski).

Werkgenese

Den Auftakt der eher werkgenetisch orientierten Beiträge macht der Herausgeber der *Arnold Gehlen Gesamtausgabe*, Karl-Siegbert Rehberg, der bei Gehlen ein genuin melancholisches Staatsverständnis am Werke sieht (S. 17–44). Demzufolge sei Gehlens Denken von Beginn an von einer existenziellen Verunsicherung durchzogen, die bereits mit dem Niedergang des Deutschen Kaiserreiches ihren Ausgang nahm und im Nationalsozialismus zunächst kompensatorisch in eine aktivistische Staatsphilosophie umgelegt wurde. Für die Nachkriegszeit zeichnet Rehberg dann in einer werkbiografisch allerdings etwas sprunghaften Weise nach, welche Gestalt Gehlens melancholisches Staatsverständnis nach 1945 annahm: In der BRD sei – mit der kleinen Ausnahme der Beamtenschaft – von einem übergreifenden Staatsethos kaum mehr etwas zu spüren, ihre Legitimität speise sich primär aus Wohlfahrtssteigerungen und Freizeitgewinnen, die noch verbliebenen Haltungsideale würden zum Angriffsziel einer links-intellektuellen Hypermoral, und die in Gewerkschaften und Massenmedien organisierten Partikularinteressen hätten mittlerweile eine so große gesellschaftliche Macht gewonnen, dass dem Staat außerhalb von profanen Versorgungs-, Vorsorge- und Umverteilungsaufgaben kaum mehr eine erkennbare Eigenidentität bliebe. Der Staat sei daher, wie Rehberg den bekannten Satz aus *Moral und Hypermoral* anführt (S. 28), auf einem abschüssigen Weg vom Seeungeheuer zur Milchkuh.[4] Dass diese Verfallsdiagnose höchst anschlussfähig für die ‚Neue Rechte' ist und Gehlen zu einem ihrer intellektuellen Gewährsmänner wird, liegt für Rehberg (S. 38 f.) nahe. Allerdings gibt er zu bedenken, dass Gehlens konservativer Zug ihn letztlich wohl doch davor bewahrt habe, selbst zu einem ‚Neuen Rechten' zu werden: Gehlens Staatsverständnis sei dafür nicht nur zu melancholisch gewesen, sondern hätte in seiner restpragmatischen Sicherheitsorientierung wohl auch dem institutionenstürmerischen Furor, mit dem die Neue Rechte auftritt, wenig

abgewinnen können.

Die genaueren Umrisse der aktivistischen Staatsphilosophie, die Gehlen im Nationalsozialismus entwickelte, bleiben in Rehbergs Beitrag etwas blass, weil dieser recht schnell auf biografische Umstände umschwenkt. Auch deshalb ist zu begrüßen, dass der nachfolgende Beitrag von Rastko Jovanov und Željko Radinković (S. 45–66) diesen ‚frühen Gehlen' einer näheren Betrachtung unterzieht. Die beiden Autoren verdeutlichen überzeugend, wie Gehlen sich ab Mitte der 1930er-Jahre mehr und mehr einem „konkreten Ordnungsdenken" Schmittscher beziehungsweise Larenzscher Provenienz verschreibt: Im Zuge dessen verortet Gehlen die eigentlichen Rechtsquellen – sowohl anti-positivistisch wie anti-naturrechtlich – im „Leben des Volksleibes" (Zitat auf S. 54), während seine teils über Fichte, teils über Hegel laufende Interpretation des Idealismus in eine Apologie des deutschen Faschismus mündet. Dessen geschichtliches Verdienst sei es, durch seinen totalen ideologischen Zugriff auf „*jedes* Lebensgebiet"[5] die Gegensätze von *Denken* und *Handeln* beziehungsweise von *Bewußtsein* und *Sein* überwunden zu haben.

Der Anschlussfrage, auf welchem Wege Gehlen diese faschistisch-vitalistische Ordnungstheorie dann nach 1945 durch das deutlich nüchternere Institutionenkonzept ersetzt, widmet sich der kurze, aber dichte Beitrag von Oliver Agard (S. 125–136), der nach Gehlens Rezeption von Maurice Hauriou fragt. Agard zufolge wird die Institutionentheorie Haurious für Gehlen dann attraktiv, als er seine Ordnungstheorie in der Nachkriegszeit neu justieren und an die Stelle der „Obersten Führungssysteme" eine (kultur-)soziologisch stärker belastbare Kategorie setzen will: eben die der Institution. Wie Agard verdeutlicht, hat diese über Hauriou vorgenommene Selbstkorrektur auch die Funktion, den vitalistischen Schwung eines Henri Bergson, dem er in der 1. Auflage von *Der Mensch* bei seiner Bestimmung einer konstitutiv schöpferischen Fantasie noch weitgehend folgte, stärker auszubremsen. Mit Haurious Institutionenbegriff kann Gehlen nun die „Notwendigkeit einer Verkörperung der Macht" (S. 132) denken, die durch bloße Weltanschauungen und Ideologien gerade nicht zu leisten sei; und mit ihm kann er auf „eine Stabilisierung der Impulse, die dem Leben entspringen" (ebd.), verweisen, deren Mechanismen er dann in *Urmensch und Spätkultur* genauer ausarbeitet.

Theoriesystematik

Der Beitrag von Joachim Fischer (S. 69–100) hat, weshalb er sich nicht so recht in die Gesamtanlage des Bandes fügen will, zum Staatsverständnis Gehlens wenig zu sagen – zum Versuch, diesen Autor aus dem Denkzusammenhang der Philosophischen Anthropologie

hinauszukomplimentieren, aber umso mehr. Die Auseinandersetzung darüber, ob sich insbesondere die verfeindeten Autoren Helmuth Plessner und Arnold Gehlen in deutlich mehr einig sind, als es eine teils liberalismusaffine, teils postmoderne Plessnerinterpretation wahrhaben will, hat seit Mitte der 1990er-Jahre einiges an Schärfe gewonnen. Fischer bezieht in diesem Zusammenhang noch einmal klar und deutlich, zuweilen auch überdeutlich, Position. Indem er sich vornimmt, gleich sieben althergebrachte Vorurteile gegenüber Gehlen zu entkräften, will Fischer diesen Autor als einen „*systematischen Hauptautor der Philosophischen Anthropologie* kenntlich" (S. 70, Hervorh. im Original) machen, dessen Exkommunikation für diese Denkströmung nur nachteilig sein kann.

Hier können selbstredend nicht all jene Vorurteile und die sie begleitenden Widerlegungsversuche vorgestellt und kommentiert werden. Daher seien nur einige Akzentsetzungen Fischers angerissen: Überzeugend fällt sein Nachweis aus, dass sich bei Gehlen durchaus eine Theorietechnik entdecken lässt, die auch bei anderen Protagonisten der Philosophischen Anthropologie anzutreffen ist. Gehlens Denken sei weder „empiristisch" noch „biologistisch", sondern fühle sich einer – hier zitiert Fischer Plessner höchst selbst – „Grenzforschung" verpflichtet, die sich „an den Naht- und Bruchstellen zwischen verschiedenen Gebieten der Forschung" (S. 76) auf die Suche nach durchlaufenden Kategorien begibt. Es ist also nicht die Auslieferung an *eine* Empirie, sondern die eigenständige Verknüpfung *verschiedener* Empirien, die das Herzstück der Anthropologie Gehlens ausmacht. Genau daher entziehe sich Gehlen auch disziplinärer Vereinnahmungen: Mit dem Axiom der „Instinktreduktion" bleibe die Biologie erreichbar, mit der Kategorie der „Entlastung" die Psychologie, mit der Funktion von „Leitideen" die Kulturwissenschaften, mit der Denkfigur normativer Erwartungsstabilisierungen die Soziologie – diese kategorial kontrollierte Offenheit für Nachbardisziplinen sei ein Hauptmerkmal der Philosophischen Anthropologie als solcher, und gerade Gehlen verarbeite keinesfalls, wie es einst Habermas insinuierte (S. 78), biologische Erkenntnisse bloß „reaktiv". Vielmehr blieben bei ihm klassische Fragestellungen der Philosophie – Selbstbewusstsein, Sprache, Willenserfahrung, Freiheit – vorausgesetzt; der Unterschied sei lediglich, dass die ‚geistigen' Monopole des Menschen seiner körperlich-sinnlichen Ausstattung nicht entgegengesetzt, sondern „im Durchgang durch das Leben, im Umweg über das Lebendige, das Organische gewonnen" (ebd.) werden.

Etwas weniger überzeugend fällt Fischers Versuch aus, Gehlen vor dem Vorwurf einer mangelnden Intersubjektivitätstheorie in Schutz zu nehmen. Zutreffend ist sicherlich, dass Gehlens Attraktivität insbesondere für die Soziologie in einer Theorie des Indirekten liegt,

die – Jahrzehnte vor dem sogenannten *material turn* und der ‚Praxistheorie' – die Rolle der Gegenstandserfahrung sowohl für die Subjektkonstitution als auch für die über ein ‚Drittes' umgeleitete Verstetigung von Sozialbeziehungen ernstnahm: „Die Menschen harmonieren in ihren Affekten zuverlässig – also dauerhaft – nur in der sachumgelenkten Ausprägung."[6] Ob mit dieser Einsicht aber schon das gesamte Feld der Intersubjektivitätstheorie abgedeckt ist, bleibt zweifelhaft. Insbesondere die signifikant halbierte Pragmatismus-Rezeption Gehlens[7] spricht eher dafür, dass Gehlens Sachlichkeitspathos hier zu einem verkürzten Intersubjektivitäts- beziehungsweise Interaktionsverständnis führt. George H. Mead etwa betonte, dass eine gesteigerte Selbstaufmerksamkeit nicht aus bloßem Dingkontakt resultieren kann, sondern soziale Interaktion im klassischen Sinne voraussetzt. Nur wenn die eigene Handlung *unmittelbar* von den Handlungen anderer beantwortet wird, drängt sich eine selbstreflexive Rückwendung auf, in der sich *ego* seines Charakters als Reizquelle für *alter* gewahr wird und von dieser Wahrnehmung aus überhaupt erst gestenvermittelte Kommunikation einüben beziehungsweise verfeinern kann. Diese Kennzeichen genuin sozialer Interaktion bleiben bei Gehlen deutlich unterbelichtet, und daher sollte Fischers These, die Gehlensche Anthropologie bringe eine eigene Intersubjektivitätstheorie (S. 84) hervor, zumindest mit Vorsicht genossen werden.

Ähnliches gilt für den umständlich bis gezwungen wirkenden Versuch, Gehlens bereits angesprochenes Spätwerk *Moral und Hypermoral* als „kritische Theorie" auszuweisen. Wenn man nicht von jeder ideengeschichtlichen und politischen Verortung der Frankfurter Denkströmung absehen und den dort anzutreffenden Kritikbegriff hin zu unspezifischer Kultur- oder Modernitätskritik ausdehnen will, ist und bleibt gerade dieses Werk unkritisch: Es liefert, wie Fischer durchaus treffend feststellt, allenfalls eine „Balancetheorie" (S. 92), die verschiedene, biologisch disponierte Moralquellen in ein Equilibrium bringen will. Von ökonomischen Ausbeutungsverhältnissen und gesellschaftlich reproduzierter Ohnmacht indes ist dort keine Rede – es sei denn, es geht um die Moralhypertrophie der (Links-)Intellektuellen selbst, die „die Folgen ihrer Agitation nicht zu verantworten" haben und hemmungslos „ihr Ethos luxurieren"[8] lassen. Diese Einwände sollten aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Rehabilitation Gehlens aus der Feder eines ausgewiesenen Plessner-Experten in vielerlei Hinsicht zu überraschen und insbesondere über dessen Theorietechnik anschaulich aufzuklären vermag.

Zurück zum Staat geht es dann im Beitrag von Heike Delitz (S. 101–124). Ihr Interesse gilt „drei differente[n] Modi der Erzeugung von Kollektiven" (S. 101) – Verwandtschaftssystemen, totemistischen Klassifikationen, Staaten –, deren Verhältnis zueinander von Gehlen zwar eingehend behandelt, dabei aber in eine fragwürdige

historische Abfolge gebracht worden sei. Denn Gehlen leite den Staat aus den nichtstaatlichen Formen kollektiver Existenz ab, so dass dieser evolutionistisch als ‚reifstes' Stadium aller Sozialverbände erscheine. Folglich komme der Betrachtung der sogenannten primitiven Gesellschaften bei Gehlen vor allem die Funktion zu, kontrastiv „die Funktionen, Leistungen und Effekte der territorialstaatlichen Organisation" (S. 106) zu verdeutlichen. Delitz hingegen wirbt nach dem Vorbild von Levi-Strauss für einen *synchron-symmetrischen* Vergleich dieser kollektiven Existenzweisen, weil ein solcher, so Delitz, die Fortschrittserzählung aufzubrechen vermöge.

Zu diesem Zweck rekapituliert die Autorin zunächst Gehlens aus ihrer Sicht durchaus verdienstvolle Verarbeitung der damaligen ethnologischen Forschung: Die einlinigen Deszendenzvorstellungen, die Levi-Strauss in seinen *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft* aufdeckte, sorgen auch Gehlen zufolge für ein distinktes soziales Kollektiv, das auf eine territoriale Verortung verzichtet und durch das Exogamiegebot beziehungsweise den Frauentausch auch Solidaritätsbeziehungen zu anderen Gruppen knüpfen und stabilisieren kann. Der Totemismus wiederum verkörpere die Gruppenidentität im gemeinsamen Bezug auf das Totemtier, und hier scheint die territoriale Dimension bereits auf: Die mit dem Totemismus verbundenen Tabus nämlich schieben laut Gehlen die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung auf und leisten so einer rationalen Vorratswirtschaft insbesondere qua Pflanzenzucht und Tierhaltung Vorschub, die nur durch eine verstärkte Bindung an den Boden aufrechterhalten werden könne. Vor diesem Hintergrund erscheine Gehlen der Staat nun als ein Kollektiv, das einerseits die allein auf familiale Loyalität gegründeten Gruppenstrukturen durchkreuzt und andererseits die territoriale Tendenz des Totemismus radikalisiert: „[D]as Territorium wird der entscheidende Anker der Gruppe" (S. 112), und die Gruppe selbst werde von nun an *herrschaftlich*, also durch eine innere Spaltung in Herrscher und Beherrschte, organisiert.

Genau diesen letzten Aspekt jedoch erachtet Delitz bei Gehlen als nicht hinreichend entfaltet und führt ihn daher vor allem mit Blick auf Pierre Clastres näher aus – und zwar um die unterschwellig „eurozentrische" Perspektive Gehlens zu korrigieren, in der die über Verwandtschaft oder Totem integrierten Gemeinschaften aufgrund ihrer vermeintlichen Instabilität allesamt auf den (Territorial-)Staat zulaufen. Delitz dagegen will die totemistischen und verwandtschaftlichen Systeme als grundsätzlich gleichrangige und zudem „zeitgenössische, andere Möglichkeiten, Gesellschaften zu bilden" (S. 113), verstanden wissen, die keine Vorstufen der Staatlichkeit darstellen, sondern vielmehr *gegen*staatlich verfasst seien. Das Hauptmerkmal dieses Antagonismus liege laut Delitz darin, dass die sogenannten primitiven Gesellschaften eine innere Spaltung in Herrscher

und Beherrschte – mithin *das* Signum des Staates – gezielt und mit hohem Aufwand verhindern, und zwar vor allem durch die Institution des indigenen Krieges. Dieser Krieg – so resümiert Delitz die einschlägigen Studien von Pierre Clastres – sei konstitutiv darauf ausgerichtet, eine Bildung von Großgruppen und ihre damit wahrscheinlicher werdende innere Spaltung zu verhindern. Die immer wieder neu ansetzende Zerstreuung, die durch diese Institution geschaffen werde, sei daher nicht „staatenlos" oder „vorstaatlich" (S. 115) in einem defizitären Sinne, sondern ein eigenständiges politisches Projekt, das staatliche Vereinheitlichungs- und Expansionstechniken bewusst unterlaufe.

Von dieser Beobachtung aus gelangt Delitz über Claude Lefort zu einer höchst interessanten Schlussfolgerung, die Gehlens Verachtung gegenüber dem repräsentativ-demokratischen Staat (der besagten „Milchkuh") eine Bewunderung für dessen durchaus komplexe Architektonik entgegensetzt: In der Demokratie fungiere der „Ort der Macht" anders als etwa im absolutistischen oder totalitären Staat als „leerer Ort", dessen Besetzer im Zeitverlauf wechseln; zugleich werde durch die Institution der freien Wahl die vermeintliche Einheit des Volkes immer wieder „in die reine Zahl der Stimmen aufgelöst" (S. 118). Wenn ich Delitz hier richtig verstehe, feiert das Prinzip der „Zerstreuung" im demokratischen Staat also einen veritablen *reentry*, der bestimmte Mechanismen *gegen*staatlicher Kollektivbildung in den Staat selbst einführt.

So überzeugend dieser Gedankengang als solcher ausfällt, so fraglich bleibt allerdings, ob der an Gehlens vermeintlichem Ethno- beziehungsweise Eurozentrismus festgemachte Ausgangspunkt wirklich einleuchtet. In weiten Teilen ihrer Rekonstruktion stützt Delitz sich auf einen Lexikonartikel Gehlens aus dem Jahre 1955 mit explizitem Lehrbuch- und Überblickscharakter. Spätestens mit *Urmensch und Spätkultur* von 1956 aber wird deutlich, dass Gehlens Interesse an ‚primitiven' Kulturen keineswegs daher rührt, kontrastiv eine mehr oder weniger glanzvolle Geschichte des Territorialstaates anzufertigen. Vielmehr verlagert Gehlen dort die wirklich entscheidenden und heroischen Ordnungsleistungen zurück in archaische Riten, und der ‚Abstieg' zur dekadenten Spätkultur beginnt bereits mit der Magie. Die Quellenauswahl von Delitz führt folglich, auch wenn Teile aus dem Lexikonartikel von 1955 in *Urmensch und Spätkultur* ‚einwandern', zu einer leicht schiefen Perspektive, aus der der „Kommentator des Ruins" (so eine Selbstbeschreibung Gehlens, die Rehberg hier auf S. 38 zitiert) modernistischer erscheint, als er eigentlich war.

Wenig Neues hingegen fördert der Beitrag von Christian Steuerwald (S. 175–194) zutage. Steuerwald will Gehlens Institutionenlehre als soziologische Ordnungstheorie rekonstruieren, die auf entsprechenden „Vorarbeiten" von Georg Simmel, Max Weber und

Robert Merton aufbaut und bei Berger/Luckmann eine Fortsetzung findet. Das Problem bei diesem Vorhaben allerdings ist zum einen eine gewisse Redundanz. Denn dass es sich bei *Urmensch und Spätkultur* um eine Ordnungstheorie handelt, ist seit Jahren weitgehend Konsens in der Gehlen-Forschung und wurde bereits ausführlich dargelegt.[9] Zum anderen bleibt aber auch unklar, welchen Status die Verankerung Gehlens in der klassischen Soziologie eigentlich genau beansprucht. Handelt es sich bei den angeführten Überlegungen von Simmel und Weber wirklich um „Vorarbeiten", auf die Gehlen sich manifest bezieht? Oder geht es lediglich um Konvergenzen auf der Basis eines Theorievergleichs?

Wenn Letzteres der Fall sein sollte, scheint mir der Aspekt, unter dem verglichen wird, viel zu abstrakt angesetzt: Sicherlich trifft zu, dass Gehlens Institutionenlehre in weiten Teilen als eine Theorie nicht-intendierter Handlungsfolgen konzipiert ist, die sich in Robert K. Mertons Kategorien von latenten und manifesten Funktionen übersetzen lässt. Doch abgesehen davon, dass Steuerwald latente und manifeste Funktionen an einer Stelle schlicht verwechselt (S. 182), stellt sich generell die Frage, ob die Logik dieser Unterscheidung nicht in jeder avancierten soziologischen Theorie – von Marx und Durkheim über Weber und Elias bis hin zu Bourdieu und Luhmann – in irgendeiner Form nachgewiesen werden kann.[10] Ein ähnliches Problem beinhaltet Steuerwalds Versuch, zwischen Gehlen und Simmel „Parallelen in der Theoriebildung" (S. 187) dingfest zu machen. Auch hier scheinen mir allenfalls Parallelen in recht gängigen soziologischen Erkenntnissen vorzuliegen, die sich auch bei anderen Autoren finden, etwa was die individualisierenden Effekte mehrfacher Gruppenzugehörigkeiten angeht. Für den Nachweis, dass wirklich Parallelen in der Theorie*bildung* vorliegen, hätte es deutlich mehr bedurft, etwa eines eingehenderen Vergleichs des Gehlenschen Institutionenbegriffs mit Simmels Formverständnis. Hierbei wären – so meine Vermutung – recht schnell Unterschiede in der Theoriebildung hervorgetreten: Der Formbegriff Simmels ist durch die Form-Inhalt-Unterscheidung deutlich strenger gearbeitet als Gehlens „Institution", und bereits die vielfachen Anordnungen, in die die auch von Steuerwald angesprochenen „sozialen Kreise" gebracht werden können (konzentrisch, nebeneinanderliegend, kreuzend etc.), sind durch Gehlens Institutionenverständnis, das stets auf eine ‚volle' Verpflichtung des Individuums abzielt, kaum mehr zu fassen.

Anwendung und Aktualität

Einen interessanten Vorschlag zur Weiterverarbeitung des Gehlenschen Institutionendenkens unterbreitet Tim Huyeng (S. 195–216), der in idealtypischer Absicht

familiäre, ökonomische und staatliche Reziprozitätslogiken voneinander abgrenzt, um aus dieser Unterscheidung ein empirisch tragfähiges Werkzeug für die Analyse konkreter „Staatskulturen“ zu entwickeln. Dabei setzt Huyeng ähnlich wie Gehlen in *Moral und Hypermoral* bei dem Spannungsverhältnis zwischen Staat und Familie an, buchstabiert es aber nicht entlang verschiedener Moralquellen aus, sondern – in Anknüpfung an Mauss – gabentauschtheoretisch: Während in familiären Zusammenhängen der Verpflichtungsmechanismus von Gabe und Gegengabe das soziale Band festigt und durch das zeitliche Intervall in die Zukunft verlängert, sei Staatlichkeit das schlechthin „nicht-reziproke“ (S. 200) Sozialverhältnis, da dessen Geben und Nehmen keiner wechselseitigen Tauschlogik folge und „die Bilanz zwischen Gaben und Gegengaben“ (S. 201) sich hochgradig unübersichtlich gestalte. Zudem sei durch die Formalität der staatlichen Herrschaft und das Gewaltmonopol auch ein zentrales Darstellungserfordernis der familiären (Gegen-)Gabe, nämlich ihre demonstrative Freiwilligkeit, nicht mehr zu erfüllen. In ökonomisch-geldvermittelten Tauschbeziehungen wiederum finde sich eine Reziprozität, die „von sehr kurzen Sozialinteraktionen mit einem Minimum an persönlicher Involviertheit“ (S. 205) geprägt sei und das Intervall zwischen Gabe und Gegengabe klar spezifiziere.

Die Pointe dieser idealtypischen Gegenüberstellung ist nun, dass eine konkrete Staatskultur – ein ‚gelebter‘ Staat – nur in den seltensten Fällen dem Idealtypus von Staatlichkeit entspricht, sondern zumeist ein „Mischverhältnis“ (S. 209; S. 211) der erarbeiteten Reziprozitätstypen aufweist. Die hohe Regel- und Formalitätsdichte des Staates werde daher immer wieder von anders gerichteten Tendenzen durchkreuzt, etwa – wie Huyeng aus zwei bisher wenig beachteten Aufsätzen Gehlens entnimmt – von einer „amorphe[n] Machtnahme“ und einer „Virtuosität der Aushilfen“ (S. 210), die die Staatskultur oft stärker prägen, als es die offizielle Selbstbeschreibung suggeriert. Auf diese Weise gelingt es Huyeng gewissermaßen, Einsichten Gehlens im Lichte der neoinstitutionalistischen Organisationssoziologie zu lesen. Neben einigen umständlichen bis unverständlichen Formulierungen (S. 197 unten; S. 209, Ende zweiter Absatz) und einer etwas erratischen Interpunktion, die den Lesefluss dieser an sich interessanten Darlegung oft beeinträchtigen, dürfte genau diese Nähe zur Organisationssoziologie allerdings zugleich eine Schwäche des Beitrags sein. Denn besonders gegen Ende des Textes stellt sich die Frage, ob man mit John W. Meyer, Nils Brunsson oder Niklas Luhmann nicht schneller und präziser zu ähnlichen Ergebnissen gelangt wäre: Die „Fassadenarbeit“ und „Hypokrisie“ auch und gerade von Staaten hat durch die ersten beiden Autoren bereits eine eingehende Aufarbeitung erfahren, und gerade beim frühen Luhmann[11] finden sich einschlägige Überlegungen dazu, warum „der Staat eben nicht nur als Organisation mit formalen

Handlungsschemata eingeführt werden kann“ (S. 212), sondern dabei auf eine entgegenkommende Gesellschaftsstruktur angewiesen ist.

So interessant wie streitbar schließlich fallen diejenigen Beiträge (Frank Kannetzky, Andreas Höntsch und Christine Magerski) aus, die in etwas pointierterer Weise nach den politischen Implikationen und der möglichen Aktualität des Institutionen- wie Staatsverständnisses Gehlens und insbesondere seiner berühmt-berüchtigten Hypermoral-Diagnose fragen. Kannetzky widmet sich in der umfangsreichsten Studie des Bandes (S. 137–174) dem Verhältnis von *Subjektivität*, *Person* und *Institution*. Von Beginn an meldet er Zweifel an der These Gehlens an, dass die Persönlichkeit im „technischen Zeitalter“ immer weniger Entfaltungschancen habe und oftmals nur noch in den Schwundformen bloßer Subjektivität einerseits und konformistischer Rollenträgerschaft andererseits anzutreffen sei. Vielmehr begreift Kannetzky Personalität als eine genuin moderne Kategorie, die ihrerseits auf mannigfaltiges Rollenhandeln angewiesen ist – zur Person nämlich werde man erst dann, wenn man erkennt, dass man im Rollenhandeln nicht aufgeht. Indem die moderne Gesellschaft zu solcherart Erfahrung ausdrücklich ermutige und für sie auch ein reichhaltiges Vokabular bereitstelle, handele es sich bei Personalität geradezu um „eine, wenn nicht die zentrale Leitidee moderner Institutionen“ (S. 144). Diese Einsicht sieht Kannetzky, und in diesem Sinne nimmt er die Anthropologie Gehlens vor dessen kulturkritischen Einlassungen in Schutz, in einigen zentralen Denkfiguren dieses Autors selbst vorbereitet: die Freiheit zur Motivbildung, die auf der Entlastung von unmittelbarem Bedürfnisdruck beruht; die sekundäre Zweckbesetzung von Handlungsformen, die beispielsweise in Form expliziter Kooperationsnormen eine höhere Bewusstheit und genauere Zielausrichtung des Zusammenhandelns ermöglicht; „Externalisierungen der Person“ etwa in Form von Grundrechtskatalogen, die durchaus als objektiver Außenhalt der vermeintlich ‚bloßen‘ Subjektivität fungieren – all dies spricht nach Kannetzkys Ansicht dafür, dass Personalität in der ausdifferenzierten Moderne nicht nur möglich ist, sondern geradezu einen gesellschaftlichen Imperativ, ja gar eine „Nötigung“ (S. 149) darstellt. Personalität ist daher für Kannetzky nicht weniger als die institutionelle Form, die Einzelne ihrer potenziell „flatterhaften“ Subjektivität zu geben haben, um gesellschaftlich überhaupt verkehrsfähig zu werden: „Personalität […] wird nicht nur formal-rechtlich ermöglicht, sondern – mehr oder weniger – von jeder und jedem erwartet.“ (S. 151)

Von dieser institutionentheoretischen Grundüberlegung aus nimmt Kannetzky Gehlens Diagnose der „Hypermoral“ in den Blick, und hier wird es schnell so aktuell wie kontrovers (im besten Sinne). Unverkennbar nämlich ist, dass Kannetzky durch die jüngste Heraufkunft identitätspolitischer Forderungen eine genauere Prüfung jener Diagnose für

zwingend hält. Diese Prüfung fällt gerade in ihrer normativen Engagiertheit durchaus prononciert aus: Die Hypermoral der Identitätspolitik resultiert für Kannetzky daraus, dass soziale Zugehörigkeiten heute nicht mehr selbstverständlich gegeben und als solche anerkannt sind. Die identitätspolitische Be- und Verarbeitung dieses Umstands gebe sich jedoch als ein *backlash* der Emanzipation zu erkennen, der eine paradoxe Kommunikationsordnung etabliere: Durch eine „permanente Empörungsbereitschaft aus abstrakten Prinzipien" (S. 158), die mit dem Zusatzkriterium persönlicher Betroffenheit vermengt wird, würde in die Kommunikation eine Vielzahl von Fallstricken eingebaut. So könnten die Gesprächspartner*innen einer hypermoralisch argumentierenden Person nie genau wissen, wann es um ein Prinzip an sich, wann es um dessen konkrete Anwendungsregeln und wann es um persönliche Betroffenheit gehe. So fänden sie sich letztlich mit der Forderung konfrontiert, die Besonderheit ihres Gegenübers anzuerkennen *und zugleich* zu ignorieren (S. 159). Eine derartige Doppelbindung setzt, so verstehe ich Kannetzky, eine Dauermoralisierung der Kommunikation und, gerade bei moralisch Empfindsamen, fortlaufende Entschuldigungsrituale in Gang, die zu einer moralischen *Kritik* gesellschaftlicher Institutionen gar nicht mehr vorstoßen, weil sie bereits im Vorfeld der sprachlichen Verständigung über generalisierungsfähige Inhalte steckenbleiben. Denn wenn „die richtige Art zu sprechen zur Voraussetzung von Verständigung erklärt" wird, ist Verständigung „nur mit ohnehin Gleichgesinnten möglich" (S. 162 f.).

Diese – wenn man so will – ‚linksgehlenianische' Präzisierung der Hypermoral-Diagnose hätte eine weitergehende Diskussion sicherlich verdient, auch weil sie sich mit deren fragwürdigen Biologismen nicht lange aufhält und schnell auf die Frage umschwenkt, was hypermoralische Argumentationsmuster eigentlich für eine demokratische Öffentlichkeit, gesellschaftliche Solidaritätsbeziehungen und den Anspruch persönlicher Autonomie bedeuten. Gerade wenn man an dieser Stelle weiterdenken will, wäre es allerdings wünschenswert, den Zusammenhang von Personalität und Institution, den Kannetzky nahezu ausschließlich in kritischer Auseinandersetzung mit Gehlen entfaltet, auf der Höhe insbesondere der (klassischen) Soziologie zu diskutieren. Es verwundert etwas, dass Kannetzky auf seiner Suche nach einer Institutionalisierung der Subjektivität nicht an die hierfür einschlägige Untersuchung Helmut Schelskys[12] anknüpft, dass er den ‚Persönlichkeitsbedarf' der modernen Gesellschaft postuliert, ohne den diesbezüglichen Überlegungen Émile Durkheims[13] nähere Aufmerksamkeit zu schenken, oder dass er Niklas Luhmanns These, Persönlichkeit sei ohne Rollenhandeln gar nicht zu haben,[14] nicht in seine Argumentation einbaut – dadurch hätte der überaus anregende Beitrag wohl an Profil und kategorialer Schärfe noch gewonnen, gerade was die etwas unklar bleibende

Unterscheidung zwischen *Person, Personalität* und *Persönlichkeit* angeht.

Der Beitrag von Andreas Höntsch (S. 217–243) ist sehr dicht und literaturgesättigt gearbeitet, so dass hier eine etwas umfangreichere Darstellung gewählt werden muss. Höntsch entfaltet seine Interpretation des Gehlenschen Staatsverständnisses anhand der klassischen staatstheoretischen Unterscheidung zwischen ‚Staat' und ‚Gesellschaft', an die zumeist dann erinnert wird, wenn das (vermeintliche) Menetekel einer Vergesellschaftung des Staates schon in Sichtweite ist. So auch hier: Luzide und unter begrüßenswert detailsensiblem Rückgriff auf bisher wenig beachtete Aufsätze Gehlens rekonstruiert der Autor zunächst, wie Gehlen auf der Linie Ernst Forsthoffs den ehemals souveränen Staat zusehends im Würgegriff von Wirtschaftsorganisationen und gesellschaftlichen Interessengruppen sieht, die dessen Funktion als *pouvoire neutre* mehr und mehr unterminieren. Im zweiten Teil seiner Überlegungen setzt Höntsch dann ungleich basaler an, nämlich an einem Verständnis von institutionell garantierter ‚Sicherheit', das diesen Begriff nicht unter den Vorzeichen steigender Wohlfahrt, sondern vor dem Hintergrund existenzieller Bedrohung interpretiert. Ein solches Verständnis sieht Höntsch in der Institutionenlehre Gehlens angelegt, der er die Grundannahme entnimmt, dass nicht nur der Mensch als solcher aufgrund seiner weitgehend fehlenden Instinktausstattung hochgradig „riskiert" ist, sondern dass dies auch für die Institutionen selbst gilt, mit denen er sein Dasein zu stabilisieren sucht. Aus dieser Bestimmung glaubt Höntsch dann etwas destillieren zu können, an das Gehlen gerade nicht mehr geglaubt hatte: eine anthropologische Theorie des Staates. Höntsch scheint dabei dem Staat eben das zuzusprechen, was Habermas einst der Sprache vorbehalten wollte, nämlich die Funktion einer Meta-Institution. Durch territoriale Beherrschung ermögliche diese Meta-Institution überhaupt erst „alle denkbaren institutionellen Inhalte" (S. 231), im Staat fänden diese Inhalte durch symbolische Repräsentation zugleich einen sichtbaren Außenhalt, und in ihm würde gar *„die in den Institutionen eingelagerte Sittlichkeit in ihrer Kontingenz reflexiv thematisiert"* (S. 232).

An dieser Herleitung verwundert erstens, dass Höntsch den (Territorial-)Staat als ein anthropologisch gesetztes Faktum zu erachten scheint. Wie erklären sich dann aber jene Kollektive, die – wie bei Delitz gesehen – gegenstaatlich oder gar nicht-territorial verfasst sind? Handelt es sich um ‚Verirrungen' des anthropologisch vorgezeichneten Weges? Dass in dieser Hinsicht auch Höntschs Rückversicherungen bei Gehlen eher ins Leere greifen, zeigt sich daran, dass die vermeintlichen Meta-Charakteristika des Staates (Außenhalt, Darstellung, Hintergrundserfüllung) in *Urmensch und Spätkultur* gerade nicht am Staat, sondern wiederum an „archaischen" Gesellschaften entfaltet werden, die erste

Möglichkeiten einer rationalen Vorratshaltung entdecken und diese dann darstellerisch-mimetisch stabilisieren[15] – der Weg von dieser „erste[n] große[n] Kulturtat der Menschheit“[16] zum Staat dürfte deutlich länger, komplizierter und auch ambivalenter ausfallen,[17] als Höntsch es in seinem Beitrag darlegt. Darüber hinaus bleibt auch unklar, inwiefern ausgerechnet im Staat die in den „*Institutionen eingelagerte Sittlichkeit in ihrer Kontingenz reflexiv thematisch*“ (S. 232) werden soll. Wenn mit dieser Formulierung[18] mehr gemeint sein sollte, als dass die – zuvor selbst in die theoretischen Ausgangsbedingungen ‚eingewobene‘ – Dauergefährdung des Institutionellen den eigentlichen Fluchtpunkt staatlichen Denkens und Handelns ausmacht beziehungsweise ausmachen soll,[19] dann wird die „Sittlichkeit“ in ihrer „Kontingenz“ weitaus eher in der Philosophie, der Ethnologie oder der Soziologie „reflexiv thematisch“, also in Wissenschaften, die unter anderem auch ‚die‘ Ordnungsleistungen des Staates kulturvergleichend relativieren.

Von seiner anthropologischen Bestimmung des Staates schlägt Höntsch wieder den Bogen zu Gehlens Schrift *Moral und Hypermoral*, indem er sie (und das überzeugt als theoriesystematische Rekonstruktion durchaus) als eine Kritik an den ethischen „Leitideen“ der Sicherheit und der Gleichheit liest, wie sie nach 1945 hegemonial geworden seien. Das Sicherheitsdenken im Dienste steigenden Lebensstandards sehe Gehlen durch die ethische Einstellung des „Masseneudaimonismus“ bewirkt, die nicht nur Not und Leid abwenden will, sondern das „Wohlleben“ an sich zum politischen Ziel erklärt und kaum mehr andere (Staats-)Zwecke neben sich dulde. Die Gleichheitsforderung wiederum entstamme dem überdehnten Ethos eines Humanitarismus, das die Menschheit als solche zum Subjekt beziehungsweise Adressaten politischen Handelns verkläre und dabei vergesse, dass man auf ‚die Menschheit‘ hin überhaupt nicht handeln könne. Aus diesem Problemaufriss schließt Höntsch dann rasant, dass der Gleichheitsanspruch auf eine „*von allen politisch-geschichtlichen Inhalten*“ (S. 238) entleerte Form der Reziprozität ziele, an deren Horizont als einzig noch verbliebene beziehungsweise ‚erlaubte‘ Gemeinsamkeit die Existenz des Menschen in seiner bloßen biologischen Faktizität aufscheine (S. 239).

Ein grundsätzliches Problem dieser durchaus von enormer Detailkenntnis des Gehlenschen Werkes getragenen Überlegungen ist, dass zwischen theoriesystematischer Rekonstruktion und identifikatorischer Anverwandlung an einigen Stellen nur schwer zu unterscheiden ist. Der ein oder andere vorsichtigere Konjunktiv (oder aber mutigere Indikativ) hätte bei dieser Unterscheidung womöglich geholfen. Spätestens in Höntschs abschließenden Formulierungen jedoch scheint mir die letztere Dimension deutlich Überhand zu gewinnen, und daher seien einige kritische Nachfragen gestattet: Die These einer „entleerten“ Gegenseitigkeit im Humanitarismus wird dort von der Annahme begleitet,

dass substanzielle Gegenseitigkeit „*in ihrer politischen Konkretion*“ und ihren „*politisch-geschichtlichen Inhalten*“ (S. 238) nicht nur auf die Schutzmacht eines Staates angewiesen sei, sondern überhaupt nur in einem solchen gedeihen und stabilisiert werden könne. Was aber soll diese substanzielle Gegenseitigkeit genauer eigentlich sein? Bei Gehlen selbst ist Gegenseitigkeit auf Nahkontakt und wechselseitigen Erwartungsvorgriff angelegt. Staatliche Gebilde jedoch sind hierfür nicht nur quantitativ viel zu umfangreich, sondern selbst von zahllosen Differenzen, *In*differenzen und Machtgefällen zwischen ihren Angehörigen durchzogen. Abstrahiert man aber die Gegenseitigkeitskategorie zur – wie Gehlen schreibt – „dunklen Kategorie ‚Identifikation‘“[20] mit einer Gruppe, dann gibt es wiederum mannigfaltige Vergemeinschaftungen, die über- und gegebenenfalls sogar gegenstaatlicher Natur sind, ohne dadurch an „Konkretion“, „Inhalt“ oder „Geschichte“ zu verlieren: von internationaler Klassensolidarität über religiöse oder spirituelle Gruppenbildungen bis hin zu einer universal verstandenen Gelehrtenkommunikation. Ein zweites Fragezeichen sollte – auch aus aktuellem Grund – hinter den engen Nexus von staatsvergessenem Humanitarismus und Biopolitik gesetzt werden. Gerade das rezente Wettrennen um die höchste Impfquote – zweifellos eine biopolitische Unternehmung – ist eine (national-)staatliche Veranstaltung, bei der von einem faktisch wirksamen Humanitarismus angesichts niedriger einstelliger Impfquoten beispielsweise in einigen afrikanischen Staaten keine Rede sein kann. Drittens schließlich scheint mir auch die Annahme, das Gleichheitspostulat habe eine unmittelbar destabilisierende Wirkung auf die Eigenidentität des Staates, zu kurz gesprungen. Bei Luhmann etwa findet sich schon früh[21] der interessante und soziologisch ungleich plausiblere Hinweis, dass die Funktion der Gleichheitsnorm keineswegs darin liegt, Gleichheit tatsächlich durchzusetzen, sondern lediglich darin, *Un*gleichbehandlung unter Begründungszwang zu setzen – liefert der Staat derartige Begründungen, kann dies die Legitimität eines Staates aber gerade steigern. Auch hier also wären in der aspektreichen, aber manchmal eben auch sprunghaften Gedankenführung Höntschs ein paar Zwischenschritte mehr ratsam gewesen.

Der abschließende Beitrag von Christine Magerski bietet noch einmal eine konzentrierte Neulektüre von Gehlens *Moral und Hypermoral*, die besonders die dort vorfindliche Annahme herausstellt, es gebe eine irreversible Pluralität von Ethosformen, welche nicht in einem einheitlichen moralischen Fortschritt aufgelöst werden könne. Vielmehr sei das Alltagsleben für Gehlen von einem „Durcheinander ‚mittlerer Tugendhaftigkeit‘“[22] geprägt, das durch die gesinnungsethische Radikalisierung *einer* Ethosform nachhaltig aus dem Takt gebracht werden könne. Genau dies aber geschehe im Zuge eines Humanitarismus, der das Sippen- beziehungsweise Familienethos überdehne und darin zusehends in Konflikt zu einem Institutionenethos trete, das auf die rationale Selbstbehauptung eines konkreten

Kollektivs ausgerichtet ist. Ähnlich wie Höntsch – und diese Ähnlichkeit erstreckt sich auch auf das etwas undurchsichtige Changieren zwischen Werkrekonstruktion und Anverwandlung – attestiert Magerski Gehlen resümierend einen feinen Sinn für die Gefahren einer „ins staatspolitisch Riskante gesteigerten Humanität“ (S. 264), die irrtümlich glaube, den Konflikt pluraler Ethosformen, wie er das politische Feld heute mehr denn je durchziehe, durch die richtige Gesinnung entscheiden oder auch nur entschärfen zu können.

Resümee

Sammelbände über das Werk eines einzelnen Autors sind häufig von exegetischen Spezialdiskursen durchzogen, die sich stets weiter verselbständigen und dabei kaum mehr auf einen außer sich selbst liegenden Gegenstand verweisen. Dieser Band hat dieses Problem nicht, und das scheint mir zuvorderst an Arnold Gehlen selbst zu liegen. Sein anspielungs- und assoziationsreicher Stil, seine polemischen Qualitäten, sein Talent zum Tendenziösen und seine Vorliebe für provokant-disjunkte Titelpaare[23] – *Urmensch und Spätkultur*, *Moral und Hypermoral* – laden geradezu dazu ein, in der Gegenwart nach phänomenalen Entsprechungen seiner prägnanten Beschreibungsformeln zu suchen. Gerade die drei zuletzt besprochenen Aufsätze nehmen diese Einladung mit Blick auf die Hypermoraldiagnose dankend an – mit mal mehr, mal weniger überzeugenden Ergebnissen.

Die eigentliche Frage des Bandes nach dem Staatsverständnis Arnold Gehlens hat sich allerdings einen Gegenstand mit eher unklaren Konturen gesucht: Nach der expliziten Andienung an den deutschen Faschismus im Jahre 1935 ist bei Gehlen ‚der Staat‘ kaum mehr ein nennenswertes Thema; bis 1945 ist er für ihn gewissermaßen selbst in die „Hintergrundserfüllung“ gerückt (und für andere als existenzielle „Hintergrundsbedrohung“ akut geworden), in der Nachkriegszeit taucht Gehlen dann mit *Urmensch und Spätkultur* schnell hinab in die stammesgeschichtlichen Tiefen archaischer Riten, und selbst *Moral und Hypermoral* ist nicht als Staatstheorie, sondern als Ethik konzipiert. Nun ist es gerade mit Blick auf Gehlens literarische Verfremdungsbegabung keineswegs ausgeschlossen, dass diese Schwerpunktsetzungen als Vehikel einer (impliziten) Staatstheorie fungieren. „Unbestimmte Verpflichtung“, „Hintergrundserfüllung“, „Stabilisierung nach rückwärts“, „Sollsuggestion“, „Umschlag in den Selbstzweck“ – sicherlich wäre es reizvoll gewesen, zentrale Kategorien der Institutionenlehre Gehlens darauf hin zu prüfen, ob und inwiefern sich in ihnen auch Referenzen auf staatliche Machtakkumulation und Selbstbehauptung entdecken lassen. Für ein solches Unternehmen

reicht es aber nicht aus, die Institutionenlehre weitgehend unkommentiert und wie selbstverständlich als Staatstheorie zu lesen, sondern es hätte einer weitaus klarer ausgewiesenen Text- und Übersetzungsarbeit bedurft. Die in einigen Beiträgen zitierte Äußerung Gehlens, dass der Sinn des Staates die „rational organisierte Selbsterhaltung eines geschichtlich irgendwie zustande gekommenen Zusammenhangs von Territorium und Bevölkerung“[24] sei, ist keine Staatstheorie, sondern allenfalls eine – zudem dünne und darin bestreitbare – Staatsdefinition; und die bereits zu Beginn angesprochene Annahme Gehlens, dass „[d]ie Frage nach dem Zweck oder ‚Wesen‘ des Staates […] nur noch ideologisch zu beantworten“ sei, wird als Ausgangspunkt, an dem man sich zuallererst abzuarbeiten hätte, kaum ernstgenommen.

Daher überzeugen die Beiträge zumeist auch dann, wenn sie bei Gehlen keine ‚geschlossene‘ Staatstheorie voraussetzen, sondern sich auf bisher eher unterbelichtete Einzelaspekte seines Werkes beziehen und diese ins Gespräch mit aktuelleren staatstheoretischen Forschungsergebnissen und Fragestellungen bringen. Das geschieht etwa, wenn Höntsch bei Gehlen die Unterscheidung zwischen einem anspruchs- und einem vorsorgebezogenen Sozialstaatsverständnis vorgeprägt sieht; wenn Huyeng die Interferenz von Reziprozitätstypen mit den Problemen von *state-building*-Projekten in Beziehung setzt; wenn Delitz Gehlens Ethnologie-Rezeption mit Clastres und Lefort gegen den Strich bürstet; oder wenn Kannetzky die *double-binds* identitätspolitischer Kommunikation ‚hypermoraltheoretisch‘ reflektiert, ohne dabei die Mär klandestiner Nutznießer wiederzubeleben. Auch weil es vor allem diese konzentrierten Ausführungen zu Einzelaspekten sind, die Neues und Überraschendes zutage fördern, darin aber nicht zwingend auf *das* oder auch nur *ein* Staatsverständnis Gehlens rekurrieren, ist der Untertitel des Bandes wohl etwas unglücklich gewählt. So ist den Beiträgen denn auch kein programmatisches Bekenntnis gemeinsam, das eine stärkere Berücksichtigung Gehlens im staatstheoretischen Kanon einfordern würde – was dem Band in seinen besten Momenten aber sicherlich entnommen werden kann, ist, dass sich zwischen oder hinter Seeungeheuer und Milchkuh deutlich mehr Gestalten verstecken, als es bei Gehlen zunächst den Anschein haben mag.

Endnoten

1. Vgl. das Buchforum zu Wolfgang Streecks *Zwischen Globalismus und Demokratie. Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus,* dort insbesondere die Besprechungen von Stephan Lessenich und Waltraud Schelkle.

2. Wolfgang Streeck, Zwischen Globalismus und Demokratie. Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus, Berlin 2021, S. 180.

3. Arnold Gehlen, Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Frankfurt am Main 2004, S. 40.

4. Arnold Gehlen, Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt am Main 2004, S. 107.

5. Arnold Gehlen, Der Idealismus und die Gegenwart [1935], in: Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe, Band 2: Philosophische Schriften II (1933–1938), Frankfurt am Main 1980, S. 347–358, hier S. 354 f.

6. Gehlen, Urmensch und Spätkultur, S. 102.

7. Vgl. Patrick Wöhrle, Metamorphosen des Mängelwesens. Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens, Frankfurt am Main 2010, S. 169–184.

8. Gehlen, Moral und Hypermoral, S. 151 und S. 153.

9. Vgl. Wöhrle, Metamorphosen des Mängelwesens, S. 81–125.

10. Daher ging etwa Kingsley Davis davon aus, dass es sich bei einem Funktionalismus, der mit dieser Unterscheidung operiert, überhaupt nicht um eine spezifische „Methode“ handelt, sondern um den Kern soziologischen Denkens selbst (vgl. Kingsley Davis, The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology, in: American Sociological Review 24 (1959), 6, S. 757–772).

11. Vgl. Niklas Luhmann, Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie, Berlin 1965; als Anwendung dieser Theorie auf die Balkankriege in den 1990er-Jahren: Klaus-Peter Japp, Zur Funktion der Menschenrechte in der Weltgesellschaft. Niklas

Luhmanns ‚Grundrechte als Institution' *revisited*, in: Bettina Heintz / Britta Leisering, Menschenrechte in der Weltgesellschaft. Deutungswandel und Wirkungsweise eines globalen Leitwerts, Frankfurt am Main 2015, S. 65–97.

12. Vgl. Helmut Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: ders., Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik, München 1979, S. 250–275.

13. Vgl. etwa Émile Durkheim, Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral, herausgegeben und mit einem Nachwort von Hans-Peter Müller, Frankfurt am Main 1991, S. 82–95, wo Durkheim den Persönlichkeitsbedarf und seine institutionelle Absicherung daran festmacht, dass der Staat selbst es ist, der – prozessiert über den Wertkomplex der persönlichen Würde – das Individuum vor der Absorption durch partikulare Gruppenansprüche (Familie, Kirche, Beruf etc.) schützt beziehungsweise schützen sollte.

14. Luhmann, Grundrechte als Institution, S. 63.

15. Gehlen, Urmensch und Spätkultur, S. 60 ff.

16. Ebd., S. 64.

17. Vgl. etwa James C. Scott, Die Mühlen der Zivilisation. Eine Tiefengeschichte der frühesten Staaten, Berlin 2019.

18. Für eine an Hegel angelehnte Verhältnisbestimmung von Sittlichkeit und Staat finden sich bei Höntsch an dieser Stelle keinerlei Anhaltspunkte.

19. Dies legt Höntsch etwa dort nahe, wo er davon spricht, dass „die Leitideen des Wachstums, der Gleichheit und Sicherheit […] von diesen ursprünglichen Daseinsrisiken ab[lenken]" (S. 232).

20. Gehlen, Urmensch und Spätkultur, S. 52.

21. Luhmann, Grundrechte als Institution, S. 162–186.

22. Gehlen, Moral und Hypermoral, S. 20.

© Soziopolis - Gesellschaft beobachten sowie Autor*in

23. Vgl. Patrick Wöhrle / Stephan Hein, „Moral und Hypermoral“, in: Hendrikje Schauer / Marcel Lepper (Hg.), Titelpaare. Ein philosophisches und literarisches Wörterbuch, Stuttgart/Weimar 2018, S. 143–146.

24. Gehlen, Moral und Hypermoral, S. 99.

Patrick Wöhrle
Dr. Patrick Wöhrle ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lab für Organisations- und Differenzierungsforschung der TU Dresden und vertritt derzeit die Professur für Mediensoziologie an der Bauhaus-Universität Weimar. Seine aktuellen Arbeitsschwerpunkte sind soziologische Theorie, Rechtssoziologie, Kultur- und Mediensoziologie sowie Geschichte der Soziologie.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Stephanie Kappacher.

Artikel auf soziopolis.de:
https://www.soziopolis.de/vom-seeungeheuer-zur-milchkuh.html