

Ökologische Denkansätze in der frühen Soziologie in Deutschland. Das Beispiel Ferdinand Tönnies

Dieter Haselbach¹

1. Einleitung

Am Anfang des 20. Jahrhunderts beanspruchte die Soziologie in Europa und in den USA den Status als neue wissenschaftliche Disziplin. In der Festschrift für Gustav Schmoller, den Altmeister der Volkswirtschaftslehre in Deutschland, untersucht Ferdinand Tönnies, aus welchen Quellen sich das neue Fach entwickelte. Tönnies unterscheidet drei Hauptströme: „1. die philosophische, 2. die historische, 3. die naturwissenschaftliche Denkungsart, daraus hervorgehende Studien und Interessen, darin beruhende Auffassungen und Urteile.“ (Tönnies 1926 [1908]: 63). – Tönnies schreibt weiter: „Jene Strömungen lassen sich annäherungsweise auf je ein Drittel des Jahrhunderts ... so beziehen, daß die Philosophie noch das erste, die Historie das zweite, die Naturwissenschaft das dritte vorzugsweise beherrscht und bestimmt hat.“ (63) Hier will ich mich besonders auf die Einflüsse konzentrieren, die in der Formationsperiode der Soziologie von der „naturwissenschaftlichen Denkungsart“, besonders der Biologie ausgingen. Seitenblicke auf das philosophische Denken und auf die im 19. Jahrhundert unabweisbar intensive Erfahrung der Historizität sozialen Lebens sind dabei nicht zu vermeiden.

Gleich ein Seitenblick zur „historischen Denkungsart“: Das 19. Jahrhundert war von einer ungeheuren Beschleunigung geprägt. Die Veränderungen hin zur Industriegesellschaft sind Basis heutigen Reichtums. Die ökologischen Probleme sind Nebenfolge dieses Reichtums. Diese Probleme betreffen die biologischen Grundlagen menschlichen Lebens, auch das ein Grund, genauer auf die Fundierung der frühen Soziologie in der Biologie zu schauen.

Die Biologie im 19. Jahrhundert erschütterte tradierte Selbstbilder der Menschen in Europa. Die wissenschaftliche Debatte war breit. Heute reicht es schon, den Namen Charles Darwins in Erinnerung zu bringen. Seine Evolutionstheorie stieß die Menschen aus der Illusion göttlicher Abkunft in die Welt der biologischen Wesen. Nicht mehr ein Dualismus von Göttlichem und Weltlichem realisierte sich in den Menschen, sondern sie fanden sich in nur noch der einen gottlosen Welt, gemeinsam mit allen anderen Lebewesen. Dies ermöglichte auch einen Wandel der Wissenschaft: sie konnte sich von religiösen Einflüssen befreien. Wo dies gelang, wurde sie monistisch, wurde Wissenschaft der einen Welt.

Natürlich war solches Denken vorbereitet. Aus den vielen möchte ich wiederum nur einen Namen herausheben: schon im 17. Jahrhundert hatte Baruch de Spinoza ein philosophisches Gedankengebäude entwickelt, in dem alles und jedes vom göttlichen Geist durchdrungen war. Wenn Gott in allem ist, dann ist alles Gott, oder anders gesagt: es gibt nur die eine Welt und so war Spinoza ein radikaler Vordenker des Monismus. Früh entdeckt Ferdinand Tönnies diese Quelle monistischen Denkens. In Aufsätzen über die Frühaufklärer Thomas Hobbes (Tönnies 1879–1881) und Spinoza (Tönnies 1883) dokumentiert er seine Auseinandersetzung mit

1 Dieter Haselbach ist federführender Gesamtherausgeber der Ferdinand-Tönnies-Gesamtausgabe und Editor mehrerer Bände.

diesen Ansätzen, sie verweisen direkt auf Grundgedanken seines späteren Hauptwerks „Gemeinschaft und Gesellschaft“.²

Ein weiterer Gedanke aus Spinozas Ethik führt direkt in die biologische Diskussion im 19. Jahrhundert: Charakteristikum jedes Lebens sei es, Lust zu suchen und Schmerz zu vermeiden. Dies ist der Begriffsgebrauch Tönnies', so übersetzt er aus dem lateinischen Text. Im 1882 verfassten Entwurf für das Werk „Gemeinschaft und Gesellschaft“ heißt es pointiert als Bestimmung des Lebendigen, alles Lebendigen: „wir können nicht anders als Schmerz vermeiden und Lust erstreben wollen“ (Tönnies 2019: 516). Tönnies Formulierung verweist gleichzeitig darauf, dass Leben Willen ist, bei Spinoza ist es der Wille, sich als Körper zu behaupten, das ist der „Wille zum Leben“. Im 19. Jahrhundert machte Arthur Schopenhauer solchen „Willen“ zur Grundlage seiner großangelegten Willens-Metaphysik, die allerdings jenen biologischen Anker, wie er noch bei Spinoza deutlich ist, abwarf. Mehr der Willensbegriff Spinozas als der Schopenhauers steht dann im Zentrum von Tönnies' „Gemeinschaft und Gesellschaft“ von 1887 (Tönnies 2019). Das zweite Buch ist im Manuskript überschrieben mit „Die Bestimmungen des Willens“³; als Motto stellt Tönnies in allen Auflagen den Satz des Spinoza vor den Text:

„Wille und Verstand sind ein und dasselbe“ (Tönnies 2019: 223).

Dieses abstrakte Theorem organisiert dann die Wahrnehmung sozialer Phänomene. Eine ausführlichere Fassung dieses Theorems, 1908 veröffentlicht, klingt dann so:

„Das wirtschaftliche Leben ist die Welt des Begehrens, der Bedürfnisse, der Leidenschaften. Das politische Leben, Staat und Recht, stehen ihm ihrer Idee nach als die Vernunft gegenüber. Aber das Vernünftige hat kein Dasein für sich; die Motive entspringen immer den dunklen Regionen der Gefühle; die politischen Überzeugungen, ob konservativ oder revolutionär, sind (im normalen Falle) an die sozialen Interessen gekettet. So verstanden liegt das Theorem [Marx'] auf der gleichen Linie mit der modernen Psychologie, die sich (in Anlehnung an Schopenhauer) voluntaristisch nennt, die schon von *Hobbes* und *Spinoza* angebahnt war; und diese geht zurück auf die Erkenntnis des Menschen als eines schlechthin natürlichen, sinnlichen, d. h. wesentlich animalischen Wesens; ... dieser ganze Gedankengang ist ... eine Wiederaufnahme des Naturalismus, der im Denken des Aufklärungszeitalters vorherrschte und, auf die Naturwissenschaften hinweisend, im letzten Drittel des Jahrhunderts wieder maßgebend geworden ist.“ (Tönnies 1926: 78)

Die Zitate illustrieren, wie sehr das frühe soziologische Denken Tönnies' durch eine biologische Lebens-Metaphysik geprägt ist. Solche Prägung gilt nicht nur für ihn, die Auseinandersetzung mit der Biologie findet sich in nicht wenigen der ersten Systemversuche in der Soziologie. Immer wieder wurden im frühen soziologischen Denken die menschlichen sozialen Beziehungen als ein „Organismus“ vor- und dargestellt, mal in einer nur metaphorischen Sprechweise, mal auch durchaus begriffsrealistisch gedacht. Auguste Comte etwa, der Mitte des 19. Jahrhunderts den Namen „Soziologie“ erfunden hatte und der als Vordenker des Faches gilt, stellte sich vor, dass durch wissenschaftliche Intervention und Steuerung ein sozialer Organismus geformt werden könne. Das Funktionieren politischer Gemeinwesen wie

- 2 Im letzten der vier Aufsätze zu Hobbes schreibt Tönnies: „Es ist die in besonderem Sinne rationalistische Tendenz, welche alle hervorragenden Gedanken der folgenden Zeit durchdringt, die Gesamtheit der Erscheinungen als irgendwie gleichartig, oder – was davon das Angefochtenste und darum das Wichtigste ist – alles Menschliche als Natürliches zu betrachten; sie fand in Spinoza ihren tief sinnig gestaltenden Meister; aber Hobbes war ihm darin durch schneidige Kritik und energische Combination vorangegangen. Diese Tendenz, sofern sie eine monistische ist, macht rationalistische Erkenntnistheorie in Bezug auf die Gültigkeit der allgemeinsten Begriffe nothwendig.“ (Tönnies 1879–1881: 200).
- 3 In der Erstausgabe (1887) und der zweiten Auflage (1912) heißt es dann „Wesenwille und Willkür“, ab der dritten Auflage von 1919 „Wesenwille und Kürwille“, vgl. Tönnies 2019: 223.

ein Organismus war sein gesellschaftspolitisches Ideal. Diese Orientierung steht hinter seinen Begriffen wie etwa der der „positiven Politik“ oder der „sozialen Physik“, immer mit der Vorstellung einer wissenschaftlichen Durchformung des sozialen Feldes durchdrungen. Dem einflussreichen britischen Soziologen Herbert Spencer galt Gesellschaft immer schon als „Organismus“. Allerdings war Spencers Verständnis eines solchen Organismus mehr von den Entwicklungsbiologen Lamarck und Darwin als von Comte geprägt. Im deutschen Sprachraum war es Albert Schäffle mit seinem monumentalen Werk „Bau und Gliederung des sozialen Körpers“ (1875–1878), der die Vorstellung von Gesellschaft und Staat als Organismus am deutlichsten formulierte. Gerade im deutschen Sprachraum war der Begriff des Organismus und des Organischen ebenso durch eine Orientierung an romantischer Philosophie wie an der Biologie geformt. Als Organismus galt der Staat oder das Volk, wobei regelmäßig unklar blieb, wo ein solcher Organismus denn seine Grenze, sein Außen, seine Umwelt habe: Im Strom der Geschichte sind Staaten sehr wechselhafte Gebilde und Völker sind es vielleicht noch mehr. In der Ethnologie fand die Beschäftigung mit den Stammesgesellschaften reichlich Material, das in organistische Metaphern gefasst werden konnte. Letztlich allerdings erwiesen sich die organischen Analogien als nicht sehr fruchtbar für die theoretische Vertiefung. Organistische Bilder wurden meist noch vor der Jahrhundertwende aus dem Metaphernvorrat der werdenden Soziologie verbannt.

Einige Theoriestränge vom späten 19. und frühen 20. Jahrhundert mögen heute befremden, illustrieren aber, was die naturalistisch-biologische Denkweise ausmacht: Anknüpfend an die intensive Diskussion der Mechanismen von Vererbung und Veränderung etwa entwickelte sich am Ende des 19. Jahrhunderts eine Debatte über die Erbbiologie staatlich verfasster Gesellschaften, die „Eugenik“ – wie Francis Galton dies nennen sollte. Diese Überlegungen standen im Zusammenhang mit der Darwinschen Ausprägung des Entwicklungsgedankens. Der naturhafte Prozess biologischer Selektion wird bei Darwin in einer Analogie mit der Praxis landwirtschaftlicher Tier- und Pflanzenzüchtung dargestellt, nur verlaufe er eben absichtslos und weitaus langsamer. Francis Galton, Universalgelehrter am Ende des 19. Jhs., ein Cousin Darwins, beanspruchte für die Eugenik, eine angewandte Wissenschaft zu sein, in der die Überlegungen Darwins und Herbert Spencers mit Züchtungserfahrungen der Landwirtschaft zusammengeführt und zur Verbesserung menschlichen Erbguts genutzt werden sollte. Galtons Arbeiten „Hereditary Genius“ von 1874, dann – spezifischer als Reformprogramm formuliert – „Eugenics“ von 1904–05 wurden international rezipiert. In Deutschland veranstaltete der Industrielle Krupp 1900, auf dem Höhepunkt der eugenischen Debatte, ein sehr großzügig dotiertes Preisausschreiben. Soziobiologie war ein bedeutendes Thema in der frühen Soziologie in Deutschland. Intensiv wurden die Mechanismen von Vererbung, und deren Veränderung in modernen Gesellschaften, mit neuen medizinischen Fähigkeiten und mit sozialer Absicherung, diskutiert. Die öffentliche Diskussion reichte von sehr nüchternen Untersuchungen über die Statistik des Erbgeschehens bis hin zu alarmistischen populären Debatten über die vermeintliche Verschlechterung menschlichen Erbguts durch Sozialpolitik, auch spielte eine vom Kolonialismus geprägte Debatte über die unterschiedliche Wertigkeit von sogenannten Menschenrassen in diese Diskussion hinein. Schrill radikale Ansichten zur Eugenik und Menschenzüchtung mündeten in Deutschland einige Dezennien später in Rassenwahn und die Politik des Genozids, all dies vorbereitet von der herrschaftlich-gewalttätigen Politik der Kolonialmächte in Afrika, Australien, Südamerika, Asien. Durch solche politische Aufladung in der Epoche der europäischen Faschismen und mit ihr korrespondierende mörderische Politik, namentlich durch den deutschen

Nationalsozialismus und seine Rassenphantasien war Soziobiologie danach für lange Zeit thematisch verbrannt. – Es sei hier aber auch angemerkt, dass zum Beispiel der österreichische Soziologe Rudolf Goldscheid schon früh zeigte, dass eine nüchterne und faktengeleitete „Soziobiologie“ zu Schlussfolgerungen kam, die ganz andere, nämlich sozialstaatliche Entwicklungen stark stützten. So kann man sein Buch „Höherentwicklung und Menschenökonomie. Grundlegung der Sozialbiologie“ von 1911 einordnen. Goldscheids Soziobiologie arbeitete heraus, was Menschen als Körperwesen in Gesellschaft brauchen; und solche Überlegungen korrespondierten durchaus mit Tönnies' an Thomas Hobbes geschulter Auffassung. – In den 1970er Jahren wurden soziobiologische Gedankenstränge wieder aufgenommen, etwa durch die These Edward O. Wilsons (1976), dass in sozialen und biologischen Prozessen ein „Egoismus der Gene“ zu beobachten sei. Von diesem Mechanismus seien auch menschliche Gesellschaften nicht ausgenommen. Die neuere Diskussion konnte sich immer mehr auf Erkenntnisse aus der molekularen Genetik stützen. Gleichzeitig bleibt Wilsons These in vielem eine Variation des Themas von Spinoza, dass alles Leben Lust sucht und Schmerz vermeidet. Wilson sieht einen „Egoismus der Gene“ darin, dass sie sich fortpflanzen möchten, das ist dann jene Lust, nach der alles Lebendige strebt.

Weiteres Kolorit erhält die Diskussion der Jahrhundertwende etwa durch die internationale ethische Bewegung. Sie erwuchs aus der neuen biologischen, monistischen Weltansicht und stellte die politische Frage, wie eine Ethik ohne Gott aussehen müsse. In der Tat stellt sich ja das Problem, wie verbindliche Ethiken zu formulieren sind, wenn politische Gesellschaften keinen Rückhalt mehr in einer geteilten Religion finden. Nietzsches 125. Aphorismus aus der „Fröhlichen Wissenschaft“, „Gott ist tot!“ (Nietzsche [1882] 1973: 159), spitzt das Problem zu. Wie sollte eine säkulare Gesellschaft funktionieren? Für die Einsicht, dass politische Gesellschaften sich mit Religion stabilisieren oder eben an der Frage von Glauben und Religion zerbrechen können, brauchte es nicht erst die Soziologie, da reichte die Erfahrung aus der europäischen Geschichte. Eine gemeinsame Religion stabilisiert ein soziales Gefüge, schon unterschiedliche Konfessionen, mehr noch unterschiedliche Religionen in einem sozialen Verband können Sprengkraft entwickeln, denn es gehört zur Religion, unbedingte Gültigkeit für ihre Fiktionen zu beanspruchen und Geltungsansprüche schlimmstenfalls gegen anders oder gar nicht Glaubende durchzusetzen. Monismus konstruiert eine Welt ohne Gott. Aber die ethische Bewegung zeigte, dass auch dieser Monismus das Potential hatte, sich selbst wieder in eine Religion zurückzuentwickeln: die monistische Bewegung wurde in der Zeit der Weimarer Republik immer mehr eine weltanschauliche Sekte, die „Natur“ zum Gegenstand der ehrfürchtigen Bewunderung machte. Das kehrte den Gedankenweg Spinozas und von Spinoza ausgehend um: zurück in die Welt eines Glaubens, der sich auf eine Weltseele richtete.

2. Der biologische Mensch handelt ...

Die Frage nach der biologischen Seite der Soziologie, in heutiger Terminologie aktualisierbar in die Frage nach der ökologischen Seite von Gesellschaft, oder ethisch gewendet die Frage nach einer ökologischen Ordnung der sozialen Beziehungen der Menschen, ist zweifellos heute ein dringendes Arbeitsfeld politischer und sozialer Praxis geworden. Und Praxis braucht

Theorie. Die Sorgen um die Folgen des Klimawandels für menschliche Gesellschaften sind akut und sie sind berechtigt. Der Klimawandel wirft die Frage nach der Stellung des Menschen in Natur oder präziser: der Menschen als Natur neu auf. Dies betrifft auch die Grundbegriffe der Soziologie.

Meine These ist, dass die Auseinandersetzung mit der biologischen Fundierung von Soziologie, wie sie in der Formationsperiode des Faches Ansätze und Begriffe selbstverständlich prägte, es möglich macht, ein Bild der heutigen Lage von Gesellschaft und Natur zu entwerfen, das den Problemen, mit denen wir jetzt konfrontiert sind, besser gerecht wird. Immerhin wird ja zum Beispiel unter dem Stichwort des Anthropozäns die Verschränkung des sozialen mit dem ökologischen Wirken der Gattung Mensch auch in der Soziologie wieder breiter diskutiert.

Ich möchte mich im Folgenden auf die Soziologie Ferdinand Tönnies' konzentrieren, um mich nicht vollends in den komplexen Diskussionen aus der Formationsperiode der Soziologie zu verlieren. Also stellt sich meine Frage so: Sind in Tönnies' Bestimmung des Verhältnis' von Biologie und Soziologie möglicherweise Erkenntnisse angelegt, die neue und fruchtbare Einsichten in den heute drängenden Fragen erlauben?

Tönnies' Entwurf einer Soziologie, 1887 mit „Gemeinschaft und Gesellschaft“ vorgelegt, aber erst in der zweiten Auflage 1912 als explizit soziologisches Werk mit dem Untertitel „Grundbegriffe der reinen Soziologie“ gekennzeichnet, passt in die grundsätzliche Orientierung der entstehenden Soziologie: Tönnies' Ansatz ist naturwissenschaftlich-positivistisch, stützt sich auf Biologie und eine biologisch verankerte Psychologie.

Soziobiologie ist für Tönnies grundsätzlich ein legitimes Forschungsfeld. Gleichzeitig ist seine Kritik an allen konkreten eugenischen Praxisvorschlägen vernichtend: Er moniert, dass die Eugeniker keinen Maßstab entwickeln, an dem sie genetische Wertigkeit messen könnten. Wenn es das Ziel eugenischer Eingriffe sei, „physische, intellektuelle und moralische Tüchtigkeit“ der Menschen zu erhalten oder zu verbessern, so sei dieses Ziel weder definiert noch definierbar, denn die Dimensionen solcher gesuchter Tüchtigkeit haben „eine Tendenz, sich [gegenseitig] auszuschließen“ (Tönnies 2000 [1905]: 466). Schlimmer noch, Maßnahmenvorschläge der Eugeniker führen regelmäßig zu unpraktikablen, ja absurden Vorstellungen, und so formuliert Tönnies drastisch: „Die wenigen Prachtexemplare der männlichen Menschheit müssten ... [mit Verlaub] als Zuchthengste verwandt werden ... ihnen müssten die in jeder Hinsicht besten Frauen zwangsweise zugeführt werden: Polygamie, und zwar ohne alle Wahl und Neigung ...“ (gegen Wilhelm Schallmayer, Tönnies 2000 [1905]: 239). Entsprechend positionierte sich Tönnies auch, als 1914 in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie eine soziobiologische Sektion gegründet werden sollte. Tönnies hielt das Forschungsfeld einer biologischen Soziologie für vollkommen legitim, aber er bestand darauf, dass die Soziobiologie sich wie jeder andere Zweig der Soziologie der Werturteile enthalten müsse. Das war im Wissenschaftsverständnis des werdenden Faches Soziologie Mehrheitsmeinung und so in den Statuten der Gesellschaft niedergelegt. Im Rahmen der Sektion dürften nur wissenschaftliche Urteile, aber keine praktischen „rassepolitischen“ Vorschläge erarbeitet werden.

Gegen die eugenische Vorstellung, dass es unter den Bedingungen moderner Gesellschaften politischer Vorkehrungen zum Erbguterhalt von Menschen bedarf, verweist Tönnies darauf, dass wie überall im biologischen Leben die Vorgänge natürlicher Selektion auch in Gesellschaft weiter gültig sind, wenn auch nicht so, wie Spencer sich das mit der bekannten Formel vom „survival of the fittest“ vorstellt (vgl. Spencer 1864: 444). Am Beispiel der

Partnerwahl bestimmt Tönnies das Verhältnis von Natur und Kultur wie folgt: Menschliches Handeln, auch die Vorkehrungen bei der Partnerwahl sind Natur. Allgemein gesprochen: „Denn auch die Kultur, so sehr mit Grund wir sie in mancher Hinsicht der Natur entgegensetzen mögen, ist etwas Natürliches, sie stellt einen Modus des Lebens dar ...“ (Tönnies 2000: 245). Das mag wie eine Banalität klingen. Aber diese Bestimmung von Kultur als Natur ist alles andere als banal. Tönnies beharrt noch bei der Untersuchung von Kultur auf der biologischen Natur des Menschen und des Sozialen.

In der soziologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte dominierte eher ein anderer Ansatz: Soziologie ist heute konstruktivistisch und kulturalistisch, entfaltet überzeugend die These, dass Menschen und Menschengruppen sich ihre Welt und ihre Weltwahrnehmung selbst schaffen. Anders wäre nicht vorstellbar, wie die Menschen etwa zur Entwicklung von Glaubenssystemen gekommen sind. Allerdings verbleibt die Gedankenwelt konstruktivistischer Theorie nahe am alten religiösen Dualismus von Gott und Welt: Die Menschen treten an die Stelle Gottes und machen ihre Welt. Die konstruktivistisch-kulturalistische Theorie operiert so in einer dualistischen Welt, in der Natur als das Äußere, das Andere abgespalten und in einen Gegensatz zu Kultur und Gesellschaft gestellt wird, wie sie sich die Menschen selbst konstruieren. Natürlich hat der Konstruktivismus seine Wahrheit. Jede Religion, jede Weltanschauung ist ein Beleg für ihn. Aber dem konstruktivistischen Denken rückt die biologische Natur und die Abhängigkeit allen Lebens von seinem biologischen Umfeld leicht aus dem Blick, sie wird das Andere, Fremde, Äußere, nicht Konstruierte.

Neuerdings polemisiert gegen die kulturalistische Spaltung zwischen Natur und Kultur der Wissenschaftssoziologe Bruno Latour und besteht darauf, dass nur eine Sicht auf „Natur/Kultur“ erkenntnisfördernd sei, die den biologischen Anker nicht aus dem Blick verliert (vgl. Latour 2020: 21 ff.).

Für die Soziologiehistoriker sei hier nur angemerkt, dass Latour sich in der französischen Tradition gegen den Konstruktivisten Durkheim stellt und auf Gabriel Tarde beruft, einen Soziologen, den auch Tönnies aufmerksam rezipierte und sehr schätzte.

Zurück zu Tönnies. Er ist im strengen begrifflichen Sinn Monist, stellt sich gegen jede Bestrebung, menschliche und gesellschaftliche Verhältnisse dualistisch im Sinne von Körper und Geist oder von Natur und Kultur zu begreifen. Das Denken, auch das abstrakte Denken, zeichnet in Tönnies' Sicht Menschen vor anderen Tieren aus, aber er sieht graduelle, keine prinzipiellen Unterschiede. Denken ist für ihn eine sekundäre Fähigkeit und bleibt immer an den Willen gebunden. Mit einem solchen Ansatzpunkt ist noch ein weiteres gesagt: die Perspektive Tönnies' ist individualistisch: Immer sind es Individuen, die wollen. Also sind auch Denken und Handeln den Individuen zuzuordnen. Das bedeutet, dass kollektives Handeln aus den individuellen Willen der beteiligten Individuen verstanden werden muss. Dieser Ausgangslage hat sich für Tönnies jede soziologische Theoriearbeit zu stellen.

Man möchte hier an Schopenhauer erinnert sein. Aber Schopenhauers Willensbegriff lehnt Tönnies wegen seiner metaphysischen Anteile ab. Spät in seinem Leben, in einem Brief an den Philosophen Herman Schmalenbach am 3.4.1927 erklärt er sich zu Schopenhauer:

„Zugrunde liegt allem Menschlich-Seelischen der ‚Wille zum Leben‘, wenn auch die Bezeichnung als ‚Wille‘ irreführend ist (Schopenhauers ‚was wir in uns als Wille fühlen‘ oder wie er sich ausdrückt, ist mir ein greulicher Unsinn). Nicht Bewusstwerdendes, also in diesem Sinne Ungewußtes, wirkt darin immer mit, liegt allem Triebhaften, Instinktiven mit zugrunde. Insofern es nicht bewußt wird, gehört es eigentlich der Biologie an, wie die Pulsschläge, die Verdauung und dergleichen Vorgänge, die zumeist nur pathologisch bewußt werden.“⁴

4 Nachlass Tönnies, Schleswig-Holsteinische Landesbibliothek: Cb 54.51.16.02.

Für Tönnies' Willenstheorie ist die Ethik Spinozas Bezugspunkt. Und hier bedarf der als Motto in „Gemeinschaft und Gesellschaft“ in Latein zitierte Satz „Wille und Verstand sind ein und dasselbe“ (Tönnies 2019: 223) einer näheren Erläuterung. Der Intellekt von Menschen ist in Tönnies' Sicht eine biologische Kapazität, die sich in der Menschengattung besonders weit entwickelt hat. Konsequenterweise in Bezug auf diese Willenstheorie beantwortet Tönnies die Frage „Was ist primär, Wille oder Intellect“ mit: Der Wille, denn er ist vom Leben getrieben (Tönnies 1882: 243). Wo kommt dann der Intellekt, wo kommt für Tönnies menschliches Denken her? Systematisch entwickelt Tönnies seine These 1923 im Aufsatz „Zweck und Mittel im sozialen Leben“. Die biologische Ausstattung des Menschen erlaube dem Menschen, in der Verfolgung ihrer Zwecke, die vom Willen, vom Instinkt getrieben sind, unterschiedliche Mittel einzusetzen. Zweck und Mittel können auseinandertreten, es können sogar Mittel eingesetzt werden, die Unlust oder Schmerz erzeugen, solange die letzten Zwecke erreicht werden. Damit werde die feste Verbindung von Willen (oder Trieb) und Handeln gelockert, Denken und Handeln könne sich von der Bindung an den Willen, wenigstens teil- und zeitweise, lösen. – Man kann diese gedankliche Figur als eine Vorfassung von Helmuth Plessners Begriffs der exzentrischen Positionalität lesen (vgl. Plessner 1981: 360 ff.)⁵.

Beispiele für eine solche Ablösung des Mittels vom Zweck wäre die Erfahrung des Landwirts (er nimmt die Mühsal der Arbeit für den späteren Genuss der Nahrung auf sich; oder der Landwirt in der modernen Gesellschaft: für den Genuss der Konsumgüter, die der Verkauf der Produkte ermöglicht) oder auch die Erfahrung des Kaufmanns (der Schmerz, Geld hinzugeben, um Dinge zu kaufen, die er nicht braucht und die Lust, beim Verkauf dafür mehr Geld zu erlösen; das ist ein von Tönnies oft genanntes Beispiel).

Über solche Mechanismen könne der Verstand sich verselbständigen. Drei Sozialfiguren hebt Tönnies heraus, bei denen sich Denken – wie er meint: in den „führenden Schichten“ (Tönnies 1928 [1923]: 34 f.) – weit von der unmittelbaren Erfüllung von Zwecken, vom instinktiv gesteuerten Willen entfernt: Für den „homo oeconomicus“ hat sich das Mittel der Reichtumsvermehrung, auch unter Ausnutzung anderer Menschen als Mittel, verselbständigt, dahinter verschwinden die eigentlichen Zwecke der Bedarfsdeckung (auch wenn diese bei erfolgreichen Kaufleuten vielleicht reichlich erfüllt werden). Im „homo politicus“ verselbständigen sich die Mittel der Herrschaft und Eroberung auf ähnliche Weise vom Zweck der eigenen Versorgung. Gnade vor Tönnies' Augen findet der „homo scientificus“, der seinen Verstand ohne eigene Interessen und Antriebe zu verwenden lernt, er sei die höchste soziale Form der Verselbständigung und Lösung von Willensantrieben. Hier könne das Gemeinwohl Handlungsantrieb werden. Im Willen des „homo scientificus“ könne eine Ablösung des Denkens vom eigenen Wohl so weitgehend gelingen, wie es einem biologischen Wesen eben möglich ist. Explizit bezieht Tönnies diesen Gedanken zurück auf das Platonsche Ideal von der Herrschaft der Weisen.

Tönnies rechnet sich der letztgenannten Sozialfigur selbst zu. Und er erwartet von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern und der Wissenschaft, dass hier ein nicht von Eigeninteressen getriebenes Denken und Handeln möglich wird. Aber auch die Weisen bleiben biologische Wesen und bleiben in ihrem Denken an ihre Lebensbedingungen gebunden:

„Es ist die Erkenntnis der überwiegend vegetativ-animalischen Natur des vernünftigen Menschen in und trotz seiner Vernünftigkeit. ... In dieser Ansicht des Menschen als eines hochentwickelten Säugetieres, das aber, wie andere Säugetiere, durch seine Bedürfnisse bedingt und bestimmt wird, deren dringendste es mit allen anderen Tieren gemein

5 So auch schon Schneiderei (2010).

hat – in dieser Erkenntnis kommen die biologische Abstammungslehre, durch den Darwinismus weltläufig geworden, die Schopenhauersche Willenstheorie, psychologisch, nicht metaphysisch verstanden, die materialistische Geschichtsauffassung, ebenfalls psychologisch, nicht metaphysisch ... verstanden, überein.“ (Tönnies 1927: 194).

Oder in den Worten Spinozas, drastischer [Ethica, P. III, pr. 9, schol. in Tönnies' Übersetzung (1883: 334)]: Es steht „fest, dass wir nichts erstreben (conari), wollen, begehren, noch wünschen, weil wir urtheilen, dass es gut sei; sondern dass wir im Gegentheile darum urtheilen, dass etwas gut sei, weil wir es erstreben, wollen, begehren und wünschen.“

Schließlich in einer anderen Formulierung aus dem Spätwerk „Einführung in die Soziologie“ von 1931 (Tönnies 2021: 137 f.) und wiederum mit Bezug auf Spinoza:

„Es ist allerdings eine ungeheuerliche Ueberhebung des Menschen, darin sich aussprechend, daß er das Reich des Geistes als gleichwertig neben oder gar über das Reich der Natur zu setzen sich anmaßt ... Mir wenigstens kommt es immer ein wenig pervers und geradezu frevelhaft vor, die Grenzen der Menschheit so zu verkennen, wie es durch die unbescheidene Selbstverherrlichung des menschlichen Geistes geschieht.“

In Tönnies' Hoffnung auf die Vernunft, auf eine wissenschaftlich angeleitete Politik, auf eine Regelung menschlicher Verhältnisse aus aufgeklärtem Geist heraus, die sich an vielen Stellen im publizistischen Werk findet, gibt es so immer einen Stachel, einen Widerspruch. Es bleibt immer möglich, dass auch diese Vernunft des „homo scientificus“ zurückfällt auf eigene, auf Lebensinteressen. Vernunft ist brüchig, sie bleibt in diesem Menschenbild prekär.

3. ... in der Klimakrise

Ich will versuchen, einen Bezug des beschriebenen Ansatzes zur derzeitigen Diskussion zu Ökologie und Klima herzustellen. Was lässt sich mit dem dargestellten Begriffsapparat zu den sozialen Ursachen der heutigen ökologischen Probleme sagen, was zu Handlungsmöglichkeiten? Die theoretische Fassung der Ursachen ist einfach, eine Aussage zu möglichen politischen Handlungsmöglichkeiten weitaus schwieriger.

Tönnies beschreibt das soziale Leben von Naturwesen als biologische Organismen, die sich um ihr eigenes Leben kümmern. Das gilt auch – wie gesehen: mit einigen Modifikation – für Menschen und ihre Sozialorganisation. Jede Vorstellung einer prästabilen Harmonie in „der Natur“, jede Romantisierung von Natur als einem heilen Gegenbild zu menschlich-gesellschaftlichen Verhältnissen wird in einem solchen Denkansatz zurückgewiesen.

Die biologisch informierte Soziologie rechnet damit, dass Lebewesen sich damit beschäftigen, mit und aus ihrem Zugriffsbereich die eigenen Lebensbedingungen zu sichern. Hier liegen die starken, die dominanten Willensantriebe. Eine Verantwortung für ein Ganzes ist in solchen Willensantrieben nicht enthalten. Solche Verantwortung nehmen auch Menschen zunächst nicht wahr.

Menschen kooperieren, um ihre Ziele zu erreichen. Für solche Kooperation unterscheidet Tönnies zwei Formen. In der einen ist die Kooperation durch Herkunft und Sitte geformt, in der anderen entsteht sie aus Verabredung oder Vertrag, das ist der begriffliche Dualismus von „Gemeinschaft“ und Gesellschaft“.

Dass Menschen vor allem ihren eigenen Willensimpulsen folgen, gilt sowohl für eher gemeinschaftlich als auch für eher gesellschaftlich geprägte Sozialformen, die biologische Grundausstattung bleibt Unterlage jeder Sozialform. In Gemeinschaft ist die Willensaus-

übung durch Sitte, in Gesellschaft durch Recht begrenzt. Dies ist eine idealtypische – oder in Tönnies' Terminologie: „normalbegriffliche“ – Sprechweise; der soziologischen Analyse würden sich vielfache Mischformen zeigen.

Tönnies ist davon überzeugt, dass sich in der gesellschaftlichen Moderne soziale Institutionen entwickeln können, die das Wirtschaften der Menschen gegenüber den Übertreibungen des Kapitalismus einfangen und an den Bedürfnissen nach Gebrauchswerten und an guten Arbeitsbedingungen, also an Versorgung der Menschen orientieren. Unter Kapitalismus versteht Tönnies eine Wirtschaftsweise, die eben noch nicht durch rechtsstaatliche und sozialstaatliche Regulierung gezähmt ist; der Kapitalismus gilt ihm als eine Übergangsform zum Sozialismus. Um eine Wirtschaft zu organisieren, die rechts- und sozialstaatlich eingeeicht ist, setzt Tönnies auf zwei Mechanismen. Zum einen den, dass Konsumenten in vertraglichen Kooperationen (Tönnies denkt besonders an Konsumgenossenschaften) ihre Versorgung und die Produktion der entsprechenden Güter selbst organisieren, also außerhalb des Marktes operieren. Sozialpolitik, das zweite Handlungsfeld, sieht er als im gemeinsamen Interesse der Gesellschaft, weil sie ohne Sozialpolitik ihre Funktionsfähigkeit in den Kämpfen der antagonistischen Interessens verliere. Hier verweist Tönnies auf die zeitgenössischen sozialpolitischen Entwicklungen in den hochkapitalistischen Ländern.

Ökologisch sind solche Überlegungen noch nicht. Aber Tönnies sind ökologische Gedanken durchaus nicht fremd: In einer kritischen Auseinandersetzung mit einer gar zu neoliberal sich gerierenden Argumentation des französischen Volkswirts Adolphe Landry zum Eigentum meint er zur Frage der Rohstoffe: Jede Nutzung müsse sich daran messen, dass deren „Gesamtmenge als erschöpfbar gedacht wird, *oder* auch, weil sie auch in ihrem natürlichen Zustande eine volkswirtschaftlich nützliche Funktion versehen (z. B. Wälder)“ (Tönnies 1903: 1140). – Woanders nimmt er den Gedanken einer Suffizienzpolitik vorweg, wenn er in einer Monographie über „Das Eigentum“ erörtert, dass Menschen das Recht haben, das zu besitzen, was sie tatsächlich zum Leben brauchen, aber eben nicht mehr – Tönnies nennt dies das „Eigentum des Wesenwillens“ (1926a: 19 ff.). Dazu passt, dass Tönnies sich auf der von ihm geliebten Insel Sylt dafür einsetzt, ein Naturschutzgebiet auszuweisen.⁶

Wirtschafts- und Sozialpolitik brauchen Einsicht und Augenmaß. Hier kommt jener schon genannte „homo scientificus“ ins Spiel, also eine sich in der Wissenschaft manifestierende Vernunft, die sich jenseits von Interessen artikuliere. Aus den Impulsen der Wissenschaft heraus, in einer immer mehr wissenschaftlich angeleiteten Politik, setzt Tönnies darauf, dass eine Herrschaft der Weisen sich wenigstens als reformpolitische Tendenz durchsetze. Aber auch die Weisen sind fehlbar. Tönnies bleibt davon überzeugt, dass die Orientierung am – wie immer verstandenen – Gemeinwohl brüchig bleibt. Auch der „homo scientificus“ kann sich von den auf das eigene Wollen gerichteten Antriebe nicht vollständig lösen. Mehr noch ist die Einsicht der Weisen und sind ihre Vorschläge dadurch gefährdet, dass sie dort kein Verständnis und keine Akzeptanz finden, wo Menschen die Ablösung der Vernunft vom eigenen Willen weniger entwickelt haben.

In einer Auseinandersetzung mit Demokratietheorien in der Weimarer Republik, 1923 veröffentlicht, finden sich einige grundsätzliche Überlegungen Tönnies' zu politischen Veränderungen in demokratischen Gesellschaften. Konsequenter in seinem individualistischen methodologischen Ansatz gilt ihm auch der demokratische Staat als ein „menschlicher so-

6 So unterschrieb er vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs einen von Ferdinand Avenarius veranlassten Aufruf zur Bildung eines Naturschutzgebiets im Norden der Insel. Dies berichten die „Hamburger Nachrichten“ (o. V. (1921) anlässlich einer Wiederauflage dieses Aufrufs durch den Dürerbund.

zialer Verband“ mit einem „dreifachen Dasein“ (Tönnies 1926 [1923]: 346f.): 1. in den Gedanken, dem Bewusstsein und dem Willen der Mitglieder des Verbandes, 2. im Bewusstsein von Individuen, die mit dem Verband in Kontakt stehen und 3. radikal unterschiedlich hiervon „in der Vorstellung des Zuschauers, also des theoretischen Denkers“. Der demokratische Staat ist für Tönnies – in seiner strengen Terminologie – ein Gebilde der Vorstellung – er nennt dies eine „Fiktion“ – und wirkmächtig ist er als diese Vorstellung. „Gemeinschaftlich“ wäre ein Staat, der als ein Höheres, als eine etwa durch Religion und Herkunft legitimierte Einrichtung, von seinen Mitgliedern vorgestellt wird. Auf dem Weg zur Moderne wird der Staat immer mehr gesellschaftlich. Tönnies beschreibt die Staatsbindung im modernen demokratischen Staat so:

Die „... ihre Willensentschlüsse und Handlungen nach ihren persönlichen Zwecken einrichtenden Individuen [werden] den Staat wie jede andere soziale Verbindung als ein Mittel für ihre Zwecke – möglich aber auch als Hemmnis ihrer Zwecke – denken und also bejahen (in andern Fall so verneinen).“ (ebd., 347 f.)

Und zur Bekräftigung seines Gedankens formuliert Tönnies,

„daß in unserem Zeitalter ... alle jene Vorstellungen und Empfindungen, in denen die Menschen sich miteinander und mit ideellen Wesenheiten wie Glieder mit ihrem Leibe verbunden fühlen, hinschwinden, um immer völliger einem nüchternen, praktischen Rationalismus zu weichen.“ (ebd., 348)

... wohlverstanden einem Rationalismus, der seinen Grund in den Interessen der einzelnen Individuen findet und eben nicht in der gemeinsamen „Fiktion“ eines höheren Gebildes mit religiösen oder ethischen Zwecken.

In Verlängerung der Gedanken Tönnies' kann man sagen, dass in dem Maße, in dem der soziale Verband „Staat“ in den Augen seiner Subjekte als eine „gesellschaftliche“ Einrichtung verstanden wird, die Wahrscheinlichkeit wächst, dass dieser Staat potentiell immer stärker in die Kritik der Individuen gerät, die in ihm – oder eben gegen ihn – ihre eigenen Interessen verfolgen. Denn diese Individuen sehen sich in einem Vertrag mit dem Staat und die Wahrscheinlichkeit ist groß, dass ein Nichteingehen auf ihre Interessen sie diesen Vertrag infrage stellen oder gar kündigen lässt. Aber dieser „demokratische Staat“ ist von solchen Willen, zumindest von der Mehrheit der wollenden (und wählenden) Individuen abhängig. Ob dies in der heutigen Welt für nicht-demokratische Staatsformen anders ist, muss hier offen bleiben, das Potential digital-totalitärer Staaten zu manipulativer Herrschaftsausübung ist noch nicht in letzter Konsequenz durchprobiert.

Jener von außen auf die politischen Entwicklungen schauende „theoretische Denker“, Tönnies' „homo scientificus“ hat hier „nicht viel zu melden“. Er kann Zusammenhänge herstellen, Begriffe klären, warnen, Konsequenzen aufzeigen, aber er ist nur durch sich selbst legitimiert und durch andere theoretische Denkerinnen. Nur, wo er Bündnispartner findet, deren Interessen mit den theoretischen Einsichten in den Theorien konform gehen, kann er sicher auf Zustimmung hoffen.

Beschreibt das unsere jetzige Lage, in der wir versuchen müssen, der ökologischen Krise zu begegnen, sie durch eigenes Handeln zu mildern und abzuwenden? So zu fragen, bemüht selbst die Perspektive theoretischen Denkens. Ökologische Rhetorik ist sehr präsent, aber fast folgenlos. Die normale Orientierung fast aller politischen Parteien in den westlichen demokratischen Staaten orientiert sich grundsätzlich, spätestens aber vehement, wo es gefährdet ist, am wirtschaftlichen Wachstum. Noch ökologische Neuerungen bleiben der Wachstumslogik verpflichtet, gelten nur dann als gerechtfertigt, wenn sie Wachstum versprechen. Die Position, dass ein ökologisch sensibles Wirtschaften nur möglich ist, wenn der Verbrauch an Res-

ourcen vermindert wird, sind in Wirtschaftswissenschaft und Wirtschaftspolitik allenfalls heterodoxe Meinungen. Und die in der wirtschaftspolitischen Diskussion erhoffte Entkopplung von Wachstum und Ressourcenverbrauch hat bisher noch keinen empirischen Beleg gefunden.

Ein kurzer Blick auf die Logik des wirtschaftlichen Geschehens macht sehr schnell deutlich, dass Politik sich hier in einer Zwangslage sieht. Ökologische Wirtschaftssteuerung durch den Staat läuft sofort in Interessenkonflikte hinein. Eine wesentliche Dimension des heutigen Wirtschaftens in der westlichen Welt ist die Dominanz der Fremdversorgung von wirtschaftlichem Bedarf. Was im Alltag gebraucht wird, ist über lange Versorgungsketten und über Versorgungsmärkte zu erhalten. Unter dieser Grundbedingung des Wirtschaftens, unter der Grundbedingung eines Lebens, das auf komplexe Lieferketten, Versorgung durch Dritte angewiesen, das durch sinkende Fähigkeit zur Selbsthilfe oder zur regionalen Vernetzung gekennzeichnet ist, richten sich elementare Interessen und Lebensimpulse der Menschen immer mehr auf eine Erhaltung der Bedingungen jener Fremdversorgung. Auswirkung der komplexen Versorgungssysteme ist, dass Menschen noch mehr individualisiert, aber in ihrer Individualität gleichzeitig wirtschaftlich hilflos sind. Sind Lieferketten gefährdet, wird das als ein potentieller Entzug von elementaren Lebensmöglichkeiten für das Sein des Individuums erfahren, deswegen ist die Erhaltung dieser Lieferketten selbst ein unmittelbares Lebensbedürfnis. Allgemeiner ausgedrückt, in Anlehnung an Tönnies' Terminologie: der ökonomische und ökologische Status quo ist durch starke, durch dominante Willensimpulse geschützt.

Während der Covid-Epidemie zeigte sich dies schon dort in einer fast karikaturhaften Krisenhaftigkeit. Durch geringfügige Impulse von Verknappung wurden Panikkäufe ausgelöst. In Deutschland waren es erst Toilettenpapier, dann wurde es Mehl.

Die gegenwärtige Lage einer Energieverknappung und -verteuerung bietet weitere Beispiele, auch hier entsteht Konsumentenpanik. In ökologischer Perspektive geplante Veränderungen zur Entwicklung nachhaltiger Energieversorgung aus erneuerbaren Quellen werden zurückgestellt, eine Verminderung des Energiebedarfs rutscht aus dem Blickfeld, die symbolischen Handlungen (Beleuchtung von Denkmälern und Schaufenstern, Appelle zur Energieeinsparung u. a. m.) werden dem grundlegenden Problem nicht gerecht. Die Versorgung muss funktionieren, der Schornstein rauchen.

Nachvollziehbar ist, dass nicht-resiliente Versorgungssysteme durch starke und akute Interessen gestützt sind. Jene wissenschaftliche Vernunft, auf die Tönnies hoffte, ist regelmäßig gegenüber dem Ansturm der Willen von Gesellschaftsmitgliedern, die Versorgung nur aus der Perspektive der Konsumenten kennen, machtlos. Im demokratischen Staat ist der Handlungsspielraum der Kräfte wissenschaftlicher Vernunft, die Tönnies gegen die Willen der Gesellschaftsmitglieder mobilisieren möchte, sehr gering. Denn der „demokratische Staat“ ist von solchem unmittelbarem Willen, zumindest von der Mehrheit der wollenden (und wählenden) Individuen abhängig. Und diese Individuen kalkulieren zumeist entlang der unmittelbaren Interessen mehr als aus der abstrakten Einsicht in mögliche ökologische Fernwirkungen.

Sind Tönnies' theoretischen Ansätze zur Formulierung von Handlungsperspektiven angesichts der offensichtlichen Klimakrise von Nutzen?

Grundsätzlich denkbar wäre es, dass menschliche Gemeinschaften in ihrem Wirtschaften einer Sitte folgen, die ökologisch verträglich ist. Solche Konstellationen allerdings sind ebenso zufällig wie fragil; Sitte entsteht nicht aus ökologischen Erwägungen. Gute Beispiele hierfür hat Jared Diamond in seinem wissenschaftlichen Weltbestseller „Kollaps“ ([2005]

2020) zusammengetragen. Es ist auch möglich, dass Gesellschaften sich darauf verständigen, z. B. klimaneutral zu wirtschaften. Aber solche Verständigung findet eine Hürde darin, dass die handelnden Menschen – bei einigen Experten mag die Lage komplexer sein – nicht durch einen Anteil an irgendeiner planetaren Vernunft angetrieben sind, sondern immer von ihrem Willen, ihren Affekten, ihrem Streben im je eigenen individuellen Leben mitbestimmt. Die biologisch fundierte Soziologie Tönnies' enthält die Warnung, dass die Hürde recht hoch ist, um zu Regelungen zu kommen, die als Antwort auf die ökologische Krise hinreichen.

Eine konsistente Klimapolitik ist hiernach politisch nur schwer verankerbar. Das, was klimapolitisch nottut, passt nicht in das Leben von Lust suchenden und Schmerz vermeidenden Wesen. Es passt auch nicht in das erweiterte Schema, dem entsprechend Menschen gelernt haben, dass es auch Lust gibt, die erst durch den Schmerz hindurch zu gewinnen ist. In ökologischer Politik ist keine Lust zu gewinnen. Außer vielleicht für jene Experten, die ihre Lust im Schmerz der Erkenntnis gewinnen. Welche Chancen eine „Herrschaft der Weisen“ gegen die vielerlei einzelnen und verbundenen Willen und Interessen hat, darüber darf man mit Tönnies einigen Zweifel haben.

Das ist alles nicht überraschend, entspricht dem, was man in alltäglicher ökologischer Politik beobachten kann. Der „homo scientificus“ hat längst entschieden, dass der Verbrauch an Rohstoffen, zumal Energierohstoffen, deren Nutzung die Klimakrise verschärft, eingeschränkt werden muss. Vor 50 Jahren erschien der Bericht des Club of Rome.

Eine Soziologie, die die Kontakte mit ihren fachlichen Gründungsimpulsen nicht verloren hat, erlaubt es, Illusionen zu vermeiden, die in kulturalistische Soziologie als verdinglichte Vorurteile eingehen. Diese konstruktivistische Grundannahme ist, dass sich die Menschen ihre Welt selbst machen, dass die Welt eine Konstruktion menschlichen Geistes ist. Biologische Körper sind nicht die Grenze des Sozialen, sondern ihre Voraussetzung: Menschen agieren als Körperwesen – das klingt banal, ist es aber nicht.

Schon einleitend habe ich darauf hingewiesen, dass kulturalistisch-konstruktivistische Soziologie Gefahr läuft, den Dualismus von Gott auf der einen und Welt auf der anderen Seite als denjenigen von Wirklichkeiten konstruierenden Menschen auf der einen und einer von ihnen abgetrennten Natur auf der anderen Seite zu reproduzieren. Man kann dies Verdinglichung nennen: eine Dimension unseres, des menschlichen Seins, wird als ein äußeres Ding abgespalten.

Bruno Latour hat in seinen Vorlesungen zum „neuen Klimaregime“ genau eine solche Abspaltung als das größte Hindernis des klimapolitischen Realismus benannt. Latour bedient sich dabei einer ganz großen rhetorischen Figur, schließlich schreibt er für ein französisches Publikum:

„Wenn sie [die Adepten der Sozialwissenschaft] von einer ‚Gesamtgesellschaft‘, von ‚gesellschaftlichem Kontext‘, von ‚Globalisierung‘ sprechen, beschreiben sie ... ein Gebilde, das nie größer ist als normal gewachsener Kürbis! Aber genau dasselbe Problem stellt sich bei *Natur, Erde, globalem Kapitalismus* oder *Gott*: immer wird die Existenz eines Überorganismus vorausgesetzt. Der Verlauf der Konnexion wird sogleich ersetzt durch das Verhältnis von Teilen und Ganzem, von dem gedankenlos unterstellt wird, es stehe zwangsläufig *über* der Summe der Teile. Dabei steht es doch zwangsläufig immer *unter* diesen.“ (Latour 2020: 233 f.)⁷

Falls man angesichts der Klimaentwicklung einen Muster dafür finden möchte, dass Gesellschaften gegensteuern und lernen können, dann könnte die Entstehung einer sozialstaatlichen Politik im Kapitalismus hierfür dienen. Angesichts der Dringlichkeit der „sozialen

7 Latours Vorschläge zu einer Lösung der ökologischen Krise und zu einem neuen Klimaregime greifen gegen solche analytischen Einsichten zu kurz.

Frage“ an der Wende zum 20. Jahrhundert konnten sich Gesellschaften darauf verständigen, sozialpolitische Korrekturen zu implementieren, dabei auch Interessenpositionen zu relativieren. Dahinter stand die Einsicht von Teilen der politischen Eliten, dass eine ungesteuerte Entwicklung für die eigenen Interessen schädlicher wäre als sozialpolitische Maßnahmen. Die Existenz der politischen Arbeiterbewegung und einer ersten Massenpartei war solcher Einsicht sicherlich förderlich. Tönnies sah diese Entwicklungen als Teil der welthistorischen Tendenz von mehr gemeinschaftlicher zu mehr gesellschaftlicher Sozialorganisation oder – in seiner Terminologie – vom Kommunismus zum Sozialismus.

Tönnies selbst schwankte zwischen erstaunlichen Einsichten in den biologisch-sozialen Zusammenhang und einem Optimismus, nach dem Wissenschaft die Welt ändern könne. Im frühen Werk, „Gemeinschaft und Gesellschaft“ schreibt er:

„Aber die Natur eines jeden animalischen Wesens stellt sich unabänderlich dar in Annahme und Ausstoßung, Angriff und Abwehr, Nahrung und Flucht oder, auf psychische und zugleich mentale Weise ausgedrückt: in Lust und Schmerz, Verlangen und Ekel, Hoffnung und Furcht ... Alles Leben und Wollen ist Selbst-Bejahung, daher Bejahung oder Verneinung des anderen, je nach der Beziehung, in der es zum Selbst (als der Einheit von Seele und Leib) stehen mag ...“ (Tönnies 2019: 243 f.).

Konkreter, auf das wirtschaftliche Leben bezogen, schreibt er 1907:

„Der Soziologe wird gerade als Wirtschaftsphilosoph eher in einen gewissen *Fatalismus* verfallen; indem er nämlich sieht, wie die Menschen, von ihren elementaren Antrieben und Vorstellungen bewegt, miteinander und gegeneinander wirkend, einem großen *Naturprozeß* angehören, der einen notwendigen und gesetzmäßigen Verlauf nimmt – so wird er viel lieber sich rein beschaulich und bewundernd dazu verhalten, und verzweifeln, etwas Wesentliches daran ändern zu können; er wird sich bescheiden in der Erkenntnis, daß ethische Ideen und Ideale nur äußerst wenig vermögen, soweit sie nicht bloße Ausdrücke tiefer liegender, d. h. roher Bedürfnisse und Wünsche sind ...“ (Tönnies 1926: 109)

Altersmilde schreibt Tönnies aber in seinem letzten systematischen Werk 1931:

„Was ... nützt, ist ein positives Verhältnis zur Natur wie zur Menschheit: ein Verhältnis des Hineinschauens in die Ewigkeit und Unendlichkeit des Seins, in die Bedingtheit und Begrenztheit alles Menschlichen, dem wir selber angehören.“ (Tönnies 2021: 533 f.)

Gleichgültig, ob man Tönnies in seinem Pessimismus oder wiederum seinem reformpolitischen Optimismus folgen mag: Der wesentliche Unterschied zwischen der Entwicklung zu einem sozialpolitischen Regime auf der einen Seite, den Erfordernissen einer ökologischen Politik auf der anderen liegt in ihrer zeitlichen Dimension. Der Klimawandel ist langsam und träge. Wenn Maßnahmen jetzt oder in naher Zukunft gelingen sollten, werden sie erst in Jahrzehnten wirken. Extremereignisse davor sind schon jetzt nicht mehr zu vermeiden. Solche Trägheit des Systems macht es weitaus schwieriger, Konsense zu finden, die eigene und unmittelbare Interessen sozialer Akteure transzendieren. Noch gibt es kaum Anzeichen dafür, dass eine globale Politik zur Eindämmung des Klimawandels gelingen kann. Damit aber steht die biologische Grundlage aller menschlichen Sozialorganisation infrage.

Literatur

- Diamond, Jared (2020): Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen. Frankfurt: Fischer Taschenbuch.
- Galton, Francis (1874): Hereditary Genius. An Inquiry into its Laws and Nurture. London: Macmillan.

- (1904): Eugenics. Its Definition, Scope and Aims. In: *Sociological Papers*. [1]: 43–99.
- (1905): Eugenics. In: *Sociological Papers*. 2: 1–53.
- Goldscheid, Rudolf (1911): *Höherentwicklung u. Menschenökonomie. Grundlegung der Sozialbiologie. Philosophisch-soziologische Bücherei, VIII.* Leipzig: Verlag von Dr. Werner Klinkhardt.
- Latour, Bruno (2020): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime.* Berlin: Suhrkamp.
- Nietzsche, Friedrich (1973): *Die fröhliche Wissenschaft.* In: Ders. *Werke. Kritische Gesamtausgabe, V.2.* Berlin und New York: Walter de Gruyter, S. 11–320.
- o. V. (1921): Für den Naturschutzpark Sylt, Hamburger Nachrichten. Abend-Ausgabe. Nr. 290 vom 24. 6. 1921.
- Plessner, Helmuth (1981): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV.* Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Schneiderei, Nele (2010): *Die Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe einer kritischen Sozialphilosophie. Politische Ideen 22.* Berlin: Akademie-Verlag.
- Schäffle, Albert Eberhard Friedrich (1875–1878): *Bau und Leben des socialen Körpers. Encyclopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirtschaft als socialem Stoffwechsel.* 4 Bde. Tübingen: Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
- Spencer, Herbert (1864): *The Principles of Biology. Vol. I.* London: Williams and Norgate.
- Spinoza, Baruch de (1999): *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. Lateinisch-Deutsch (Sämtliche Werke. 2).* Hamburg: Felix Meiner.
- Tönnies, Ferdinand (1879–1881): *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes.* In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*. 3: [453]-466; 4: [55]-74 und [428]-453; 5: [186]-204.
- (1882): [Bespr. v. Gustav Glogau: *Die Form und die Bewegungsgesetze des Geistes (Abriss der Philosophischen Grund-Wissenschaften. 1).* Breslau 1880]. In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*. 6: 238–245.
- (1883): *Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza.* In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*. 7: [158]-183 und [334]-364.
- (1903): *Volkswirtschaft und Privatwirtschaft.* In: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*. 27: [1425]-1442.
- (1926): *Soziologische Studien und Kritiken. Zweite Sammlung.* Jena: Verlag von Gustav Fischer.
- (1926a): *Das Eigentum (Soziologie und Sozialphilosophie. Schriften der Soziologischen Gesellschaft in Wien. V.).* Wien und Leipzig: Wilhelm Braumüller.
- (1927): *Demokratie und Parlamentarismus.* In: *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*. 51: 173–216.
- (1928): *Soziologische Studien und Kritiken. Dritte Sammlung.* Jena: Verlag von Gustav Fischer.
- (2000): *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 15. 1923–1925. Innere Kolonisation in Preußen. Soziologische Studien und Kritiken. Erste Sammlung. Schriften 1923.* Hgg. von Dieter Haselbach. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- (2019): *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 2. Gemeinschaft und Gesellschaft. 1880–1935.* Hgg. von Bettina Clausen und Dieter Haselbach. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- (2021): *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 21. 1931. Einführung in die Soziologie. Schriften. Rezensionen.* Hgg. von Dieter Haselbach. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Wilson, Edward O. (1976): *Sociobiology.* Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.