Tönnies-Forum

Sonderband zum Sechsten Internationalen Tönnies-Symposion 2007

Uwe Carstens • Lars Clausen • Alexandre Escudier • Ingeburg Lachaussée

Verfassung, Verfasstheit, Konstitution

Inhalt

9 Eingangsworte, *Lars Clausen* | 11 Das Problem des Verfassens, *Ingeburg Lachaussée* | 23 Drei soziologische Anläufe in der Verfassungskrise, *Lars Clausen* | 41 Die kontroverse Demokratie: Carl Schmitt und Hans Kelsen mit und gegen Ferdinand Tönnies, *Carsten Schlüter-Knauer* | 87 Von Gemeinschaft zu Gesellschaft – Eine Tendenz über Europa hinaus, *Sibylle Tönnies* | 97 Von der Anpassungsfähigkeit der Verfassung oder Gesetz und Vertrag, *Gérard Wormser* | 115 Die Europäische Verfassung als sozialwissenschaftliche Aufgabenstellung, *Alexander Deichsel* | 125 Der internationale Tönnies, *Uwe Carstens* | 133 Tönnies und Durkheim, *Cornelius Bickel* | 151 Ferdinand Tönnies und die Politik, *Niall Bond* | 167 Welche Gemeinschaft für Europa?, *Nicola Marcucci*

1+2/2008, 17. Jahrgang

VI. Internationales Tönnies Symposion
28. und 29. September 2007
Verfassung, Verfasstheit, Konstitution

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

© 2008 Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V.

ISBN 978-3-8370-4858-2

Herstellung und Verlag: Books on Demand GmbH, Norderstedt

Herausgegeben
von

Uwe Carstens
Lars Clausen
Alexandre Escudier
Ingeburg Lachaussée

Verfassung, Verfasstheit, Konstitution

Diese Publikation wurde mit Unterstützung des Instituts für Markentechnik Genf, dem Ciera (Paris) und des Landes Schleswig-Holstein gedruckt.

Über die Herausgeber:
Dr. Uwe Carstens, M.A., Jahrgang 1948, Studium der Politikwissenschaft, Soziologie und Ethnologie; Lehrbeauftragter der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel; Geschäftsführer der *Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V. zu Kiel;* Mitherausgeber der *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe* (TG) und Herausgeber des *Tönnies-Forums.*
Prof. Dr. Lars Clausen, Jahrgang 1935, Dipl.-Kfm. Dr.sc.pol., hat in Hamburg, Berlin (FU), Köln, Münster und Lusaka Soziologie, Betriebs- und Volkswirtschaftslehre, Geschichte und Jura studiert und arbeitet als emeritierter Professor der Soziologie an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Er ist Präsident der *Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V. zu Kiel,* federführender Gesamtherausgeber der *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe* (TG) und Vorsitzender der *Schutzkommission beim Bundesminister des Innern.*
Dr. Alexandre Escudier, Jahrgang 1971, Studium der Geschichte und Politikwissenschaft in Paris; Promotion 1999 an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris; seit 2004 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am *Centre de Recherches Politiques de Sciences Po, (Cevipof), Paris.*
Dr. Ingeburg Lachaussée, Jahrgang 1953, Studium der Philosophie und Germanistik in Paris; Agrégée d´allemand; Promotion an der Sorbonne Paris; *Professeur en classes préparatoires in Paris;* Dozentin am *Institut für politische Wissenschaft in Paris.*

Impressum Tönnies-Forum. Rundbrief der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V. für ihre Mitglieder und Freunde. Erscheint mindestens zweimal jährlich. Der Bezug ist für Mitglieder im Jahresbeitrag enthalten, Nichtmitglieder können das Tönnies-Forum als Einzelheft (€ 8,00) oder im Jahres-Abonnement (€ 16,00) erwerben. Dieser Sonderband kostet € 21,00. Herausgegeben im Auftrage des Vorstandes von Dr. Uwe Carstens (v.i.S.d.P.), Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V., Freiligrathstr. 11, D-24116 Kiel, Tel. +49 (0)431-55 11 07, Fax +49 (0)431-55 29 93.
E-mail ftg-kiel@t-online.de. FTG im Internet: http://www.ftg-kiel.de
2008, 17. Jahrgang, Heft 1+2 **ISBN 978-3-8370-4858-2**

Inhaltsverzeichnis

Editorial 7
Lars Clausen
Eingangsworte 9
Ingeburg Lachaussée
Das Problem des Verfassens 11
Lars Clausen
Drei soziologische Anläufe in der Verfassungskrise 23
Carsten Schlüter-Knauer
Die kontroverse Demokratie: Carl Schmitt und Hans Kelsen mit und gegen Ferdinand Tönnies 41
Sibylle Tönnies
Von Gemeinschaft zu Gesellschaft-Eine Tendenz über Europa hinaus 87
Gérard Wormser
Von der Anpassungsfähigkeit der Verfassung oder Gesetz und Vertrag 97
Alexander Deichsel
Die Europäische Verfassung als sozialwissenschaftliche Aufgabenstellung 115
Uwe Carstens
Der internationale Tönnies 125
Cornelius Bickel
Tönnies und Durkheim 133
Niall Bond
Ferdinand Tönnies und die Politik 151
Nicola Marcucci
Welche Gemeinschaft für Europa? 167

Cité Internationale Universitaire de Paris

5500 Studenten und Forscher aus 138 Ländern, untergebracht in 37 Häusern mit landestypischen baulichen Details, allesamt eingebettet in einer Parkanlage von 34 Hektar – die „Cité Internationale Universitaire de Paris" im Süden von Paris versucht seit ihrer Gründung nach dem Ersten Weltkrieg einem Ideal zu folgen: Dem friedvollen Miteinander der Völker.

Editorial

Zusammen mit den französischen Forschungsinstituten CRIA (Centre de recherches interdisciplinaires sur l´Allemagne), EHESS (Ecole des hautes études en sciences sociales), CEVIPOF (Centre de recherches politiques de Sciences Po), der internationalen Internetzeitschrift Sens Public und unterstützt vom CIERA (Centre interdisciplinaire d´études et de recherches sur l´Allemagne), dem Institut für Markentechnik Genéve der Maison Heinrich Heine (Paris) und dem DAAD (Deutscher Akademischer Austausch Dienst) lud die Ferdinand Tönnies Gesellschaft Kolleginnen und Kollegen von überall zu ihrem „VI. Internationalen Tönnies-Symposion" vom 28. bis zum 29. September 2007 nach Paris ein. Der Tagungsort „Cité Internationale Universitaire de Paris" am Boulevard Jourdan 27 C war schon deshalb klug gewählt, weil sich das darin befindliche „Maison Heinrich Heine – Fondation de l´Allemagne" vortrefflich für ein Tönnies-Symposion eignet. War es doch gerade Heinrich Heine, der politisch kritische Autor des Vormärzes, der sich insbesondere mit dem Streben nach politischer Veränderung hin zu mehr Demokratie in ganz Europa einen Namen gemacht hatte.

Mit dem Thema „Verfassung, Verfasstheit, Konstitution" hatten sich die Organisatoren des Symposions ein hoch aktuelles Thema gewählt. Sollte doch der Vertrag über eine Verfassung für Europa den EG-Vertrag und den EU-Vertrag ablösen und der Europäischen Union eine einheitliche Struktur und Rechtspersönlichkeit geben. Da nicht alle Mitgliedstaaten den Vertrag ratifizierten, erlangte er jedoch keine Rechtskraft. Der Entwurf eines EU-Verfassungsvertrags wurde 2003 von einem Europäischen Konvent erarbeitet und am 29. Oktober 2004 feierlich in Rom unterzeichnet. Er sollte ursprünglich am 1. November 2006 in Kraft treten. Zuvor war aber seine Ratifikation in allen – seinerzeit – 25 Mitgliedstaaten notwendig, entweder durch die dafür zuständigen nationalen Parlamente oder in Volksabstimmungen. Dieser Prozess erlitt durch die Ablehnung der EU-Verfassung bei Volksabstimmungen z.B. in Frankreich am 29.

Mai 2005 und in den Niederlanden am 1. Juni 2005 einen schweren Rückschlag.

Das Scheitern des europäischen Verfassungsvertrags forderte nicht nur die Bürger, sondern insbesondere die Wissenschaftler heraus, die Gründe zu untersuchen. Ferdinand Tönnies war ein engagierter Vorkämpfer freiheitlicher Ideen und scharfsinniger Analytiker deren sozio-ökonomischer Grundlagen. Seine Vorstellung von einem Nationalstaat überwindenden politischen Gefüge bis hin zur Weltrepublik findet leicht ihren Platz in der aktuellen Europa- und Globalisierungsdebatte. Sein Begriff „Gemeinschaft" allerdings führt uns zu den vorgeformten örtlichen Handlungsweisen / Kulturen, in die hinein der Mensch geboren wird. Der „Multikulturalismus"-Diskurs in Deutschland und die Debatte zum „Communitarisme" in Frankreich gehören in dieses Feld.

Diskutiert wurden u.a, wie es in pluralistischen, ausdifferenzierten Gesellschaften möglich ist, einen Wertekonsens zustande zu bringen, zumal da die erosionsfördernden Kräfte des Marktes und individualisierende Funktionen des Wohlstandes dies immer mehr erschweren. Aber auch die Frage, ob es die Rolle des Staates sein soll, nur die Wahrung der Rechte der Bürger zu gewährleisten und ob nicht auch die Verrechtlichung als Folge der atomisierenden Kräfte der Gesellschaft der Individuen droht. Schließlich: Wie kann die politische Gemeinschaft sich heute durch die Verfassung Richtlinien zum guten Zusammenleben geben?

Die Reihenfolge der Beiträge in diesem Buch folgt dem Ablauf des Symposions. Unser Dank für das gelungene Symposion in der Stadt an der Seine geht insbesondere an die Organisatoren Frau Dr. Ingeburg Lachaussée (professeur en classes préparatoires, Maître de conférence à l'IEP) und Herrn Dr. Alexandre Escudier (chercheur au CEVIPOF). Aber auch an die Directrice de la Maison Heinrich Heine Frau Dr. Christiane Deussen. Ein ganz herzlicher Dank geht an Frau Bärbel Carstens, ohne deren Mithilfe dieser Band nicht hätte erscheinen können.

Kiel im November 2008 Uwe Carstens

Verfassung, Verfasstheit, Konstitution

Eingangsworte zum VI. Internationalen Tönnies-Symposion, Paris, 28.09.2007

Von Lars Clausen

Madame la Directrice,
Mesdames et Messieurs,
chers collègues, chers amis,

L'„Association Ferdinand Tönnies" venue d'une contrée lointaine, du Schleswig-Holstein, se sent tout particulièrement honorée de pouvoir organiser son Sixième Symposium International ici à Paris, de plus, à la prestigieuse „Maison Heinrich Heine".

J'aimerais aussi remercier avant tout Madame le professeur INGEBURG LACHAUSSÉE et Monsieur le professeur ALEXANDRE ESCUDIER qui ont eu l'idée de ce colloque et qui se sont occupés de sa réalisation.

Je vous demande pardon, si je continue maintenant en allemand – je suis un enfant de la ville de Hambourg, de cette vieille cité et de ce fief commercial où, à l'école, on apprenait l'anglais et l'espagnol, mais aussi le latin et le grec. Mon français serait trop rustique, surtout quand il s'agira de faire l'éloge de la France.

Frankreich nämlich hat sich der Soziologie von ihrem Anfang an geöffnet, gerade wo es um unser diesmaliges Thema geht, *„Verfassung, Verfasstheit, Konstitution"*. Der Namengeber der „Soziologie" AUGUSTE COMTE und ihr großer Bahnbrecher ÉMILE DURKHEIM haben es stets auch als ihre Aufgabe gesehen, die Verfasstheit der Grande Nation zu bedenken. Sie haben ihre Analysen – und Vorschläge! – der Erziehung durch Soziologie gewidmet, und Frankreich hat oft gerade auf den Letzteren gehört. Und es ist schön zu wissen, dass ÉMILE

DURKHEIM und FERDINAND TÖNNIES einander gern zur Kenntnis genommen, einander sorgsam rezensiert und miteinander korrespondiert haben. Die Zunft muss zusammenhalten, gerade in einer Zeit, in der wissenschaftliche Argumente die ohnehin hoch komplizierten Strategien und Taktiken der Politiker der Europäischen Union eher stören, wenn sie gar ihnen nicht belanglos sind.

In bescheidener Nachfolge und angesichts einer gewaltigen „gesellschaftlichen" Herausforderung, *der Verfasstheit eines kommenden Europas*, hat vor zwei Jahren unsere wissenschaftliche Gesellschaft es gewagt, sich explizit dies Thema für heute und morgen vorzusetzen. Paris, die Hauptstadt und Siegelbewahrerin Europas, ist der richtige Ort.

Und, auf unserer gemeinsamen Ebene heute und morgen, freue ich mich, dass sich Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftler treffen, die einander europäische Nachbarn sind. Ist doch „Nachbarschaft" mit FERDINAND TÖNNIES ein „Normaltyp" der „Gemeinschaft".

Das Problem des Verfassens

Von Ingeburg Lachaussée

Von Verfassungen wird viel erwartet, allein schon deshalb, weil die Aura des Erhabenen, des Einswerdens des politischen Körpers, in ihr nachklingt. Ein sakrales Urritual, in dem der Dämon des Politischen im Text beschworen wird, das politische Gefüge scheint sich hier *en miniature* zu vollziehen, ein Schöpfungsakt also, in dem die Kraft der politischen Gemeinschaft beschworen wird. Die Begrifflichkeit des *corpus mysticum* war nicht nur Grundlage des christlichen Denkens, sondern auch die Matrix des Ordnungsschemas des mittelalterlichen Königtums (Kantorowicz 1998). Es ist heute ein Fakt, dass die Verfassungsgerichtsbarkeit (das Bundesverfassungsgericht) in Deutschland wie auch in Frankreich (le conseil constitutionnel) eine politische Instanz ist, die in den letzten Jahren immer mehr an Bedeutung gewonnen hat. Man darf sich deshalb die Frage stellen, ob, trotz aller Modernität, dies nicht auch eine Zurückbesinnung auf den sakralen Grundzug des politischen Denkens ist.

Verfassung bedeutet seit Montesquieu und dem modernen politischen Denken Gewaltenteilung. Der Verfassungsgedanke – wir nehmen ihn hier im weitesten Sinne, d.h. als bindende Kraft des Seins in der Politik – knüpft an diese Tradition an, stellt aber auch in der Form des neuzeitlichen Konstitutionalismus einen Bruch mit dieser Vorstellungswelt dar. Verfassungen haben viele Gesichter, die jedoch alle insofern auf das *corpus mysticum* verweisen, als die erstrebte Einheit eines politischen Gemeinwesens jenseits aller berechenbaren Planungen, in der Verschmelzung von Sein und Sinn liegt. Gerade im Zeitalter atomisierter Individualität, gezeichnet durch nach Identität lechzender Selbstsuche und Verrechtlichung der sozialen Sphäre stellt sich erneut die Frage des sozialen und politischen Verfassens und Konstituierens menschlicher Gemeinschaften, sowohl der Sinnstiftung als unabdingbare Grundlage dauerhafter Institutionen. Recht und Ge-

sellschaft setzen auf individuelle Freiheit, die das Substrat menschlicher Existenz überhaupt geworden ist. Doch das Verbindliche und Verbindende ist modernen Demokratien abhanden gekommen. Sie sind Kinder der Gegenwart, wie Tocqueville schon lehrte.

Wenn man den Begriff Verfassung im erweiterten Sinn betrachtet, d.h. als „politische Sozialbauform einer Zeit" (Böckenförde 1991: 244), wird deutlich, wie sehr die Verfasstheit der Gesellschaft und des Staates sowohl den Gesellschaftskörper selbst als auch seine rechtliche Form in sich schließt. In den Worten der Philosophie ist hier das Leib-Seele-Verhältnis auf die politische Ebene verlagert. Der Geist, der Tönnies' Hauptwerk *Gemeinschaft und Gesellschaft* belebt, gründet in der Ordnungsfunktion sozialer Gebilde. Ferdinand Tönnies' Soziologie entstand in einem historischen Zeitraum, in dem sich das Bild der Gesellschaft radikal verändert hatte. Die Auflösung alter Lebensformen und Lebensgewohnheiten im Zuge des Frühkapitalismus hat die zunehmende Differenzierung der Gesellschaft zur Folge. Das Erscheinen der Soziologie am Ende des 19. Jahrhunderts als Wissenschaft dieses Bruchs stellt soziologische Theorie im weitesten Sinn als Fassungsversuch des neuen gesellschaftlichen Seins dar. Es galt, der von Tocqueville diagnostizierten zeitlichen Schwerelosigkeit des Zeitalters der Gleichheit und Freiheit einen Sinnzusammenhang zu verleihen. So ist auch „Gemeinschaft und Gesellschaft" zu verstehen, nämlich als ideengeschichtlicher Beitrag und Öffnung einer Perspektive. Die Verfasstheit der Gesellschaft, ihre Psycho- und Soziogenese, ist Antwort auf ein gesellschaftliches Problem, dessen Wurzel in der Politik liegt. Tönnies' lebenslanges theoretisches Interesse an politischen Problemen zeugt von dieser Grundausrichtung seines Denkens.

Der von Jürgen Habermas geprägte Begriff der prozeduralen Demokratie zeigt die Schwierigkeiten des Verfassens in modernen Gesellschaften und die Herausbildung der Norm. Liberale Gesellschaften, die mit dem tönniesschen Gesellschaftsbegriff gemeint sind, beruhen auf Verständigungsmechanismen jenseits im Voraus feststehender Werte. Mit prozedural ist das Verfahren gemeint, das als Entscheidungsprozess allein das Resultat legitimiert. *Auctoritas non veritas facit legem,* ist das hobbessche Credo moderner Politik. Das Gute, ebenso wie das Wahre, fällt somit dem Rechten zum Opfer, was nicht ausschließt, dass das, was rechtens ist auch gut sein kann. Doch die Norm ist primär erstellte Norm. Somit entfällt der Gedanke eines

Summum Bonum, des Wertes, der über allen Entscheidungsprozessen steht. Diese politische Grundeinsicht der Moderne ist Voraussetzung für die tönniessche Soziologie. Die Gemeinschaft, das Gemeine, geht der Gesellschaft voraus und macht den Kontrakt auf gesellschaftlicher Ebene, den Vertrag zwischen den Vielen, erst möglich. Das verfassende Moment ist eine primäre positive Erfahrung. Am Anfang war Kommunismus, d.h. Teilhabe jedes Einzelnen am Ganzen. Die Herausbildung der Norm und der daraus folgenden Konstituierung des politischen Raumes ist an die zeitlich vorausgehende Gemeinschaftserfahrung gebunden. Grundlegend in Tönnies' Soziologie ist die Einsicht, dass jegliche Gemeinschaft von Menschen, sei es Familie, Freundeskreis, Dorfgemeinschaft oder Volk auf ein Wollen angewiesen ist. Ohne Willen keine Gemeinschaft.

In der Sprache der politischen Philosophie bedeutet Verfassung Legitimität. Beide sind notwendigerweise verbunden. Verfassungen entstehen in Krisenzeiten, sind das Ergebnis von sozialen und politischen Umwälzungen. Ihre vieldimensionale Seinsart lässt sie als Verfassung (Regierungsform), Verfasstheit (sozio-kulturelles Gebilde) und Konstitution (Norm) erscheinen. Der Konstitutionalismus des 19. Jahrhunderts brachte Problemstellungen zutage, die die Verfassungsfrage schon seit der Antike in sich barg. Die in der politischen Philosophie wohlbekannte Körpermetapher des Gemeinwesens von Platon, bis zu Hobbes und Rousseau, betont die organische Komponente des politischen Gemeinwesens. Tönnies sind diese Thesen nicht fremd, doch erscheinen sie ihm unzureichend. Historisch gesehen ist *Gemeinschaft und Gesellschaft* eine soziologische Theorie, die aus der Gegenüberstellung des sich entwickelnden Liberalismus und der wachsenden sozialen Differenzierung im Industriezeitalter die Konsequenzen für den fehlenden sozialen Zusammenhalt zieht. Verfassungen, die bürgerliche Rechte im Sinne des Liberalismus gewährleisten, können nicht zugleich auch Verfasstheit des Sozialwesens sein.[1] Die Frage stellt sich also, in welchem Maß gesellschaftliche Differenzierung durch eine Psychogenese des Sozialen ausgeglichen werden kann. Der tönniessche Gemeinschaftsbegriff rückt in den Vordergrund, was die liberale Verfassung als sekundär betrachtet, nämlich die Einbindung in eine Gemeinschaft als Ursprung des

[1] Lothar Gall entwickelte die These des Wandels des deutschen Liberalismus im 19. Jahrhundert.

Sozialen und konstitutives Element des sozialen Wollens. Der tönniessche Mensch will, weil er weiß, dass sein Wollen Erwiderung findet. Sei es Wesenswille oder Kürwille, beide Formen des Wollens sind Wille mit Widerhall. Nur so entsteht im Sinne der phänomenologischen Perzeptionslehre eine Lebenswelt, die vereinende Wirkung hervorbringen kann.

Die Soziologie, deren Mitbegründer Tönnies war, bietet hier als philosophische Wissenschaft einen nicht nur genuin neuen Blick auf das Verfassungsproblem sondern, erlaubt auch deren Aktualisierung aus dem Geiste der Neuzeit. Letztere charakterisiert Tönnies selbst als Verbindung von Politik und sozialer Frage und schreibt der Gemeinschaft psycho-sozialen Stellenwert zu, der es erlaubt die Urfassung des menschlichen Lebens zu sein. E.-W. Böckenförde zufolge (Böckenförde 1991) zeichneten sich im 19. Jahrhundert drei Verfassungsprobleme ab: das nationale, das konstitutionelle und das soziale Verfassungsproblem. Letzteres ist für Tönnies' Denken ausschlaggebend. Im Zeitalter der Säkularisierung gewinnt die sozio-kulturelle Verfasstheit politischer Körper als „symbolische Ordnung" (Blänkner 2006) umso größere Bedeutung, als die Erstellung von Normativität auf Schwierigkeiten stößt. Symbolische Formen (Cassirer) oder „Ordnung des Zusammenlebens" (Tönnies 1991: 207) sind Träger und Erzeuger staatlich-rechtlicher Legitimation.

Will man die tönniessche Soziologie mit der Verfassungsfrage enger in Beziehung bringen, muss man seine Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft vom Standpunkt der sozialen Verfassenskompetenz untersuchen. Es steht dabei immer die Frage im Vordergrund, welche Formen der Verbindung von Menschen existieren und wie sich diese je nach Art und Ziel der Gruppe verändern. Ferdinand Tönnies geht in seinem Denken einem Leitgedanken nach. Es geht ihm um Festigkeit und Dauerhaftigkeit lebendiger sozialer Gebilde, die sich selbst erhalten. Dieser Wille zum Leben beruht auf dem „Wesenwillen", der dem „Kürwillen" zugrunde liegt. Die Doppelstruktur Gemeinschaft und Gesellschaft kann aus politischer Sicht als Beitrag zur Genese politischen Seins gelesen werden. Wie kann Freiheit entstehen? Hat Gleichheit andere Wurzeln als diejenigen, die aus der Gleichheit vor dem Gesetz erfolgen? In dieser Hinsicht darf man „Gemeinschaft und Gesellschaft" als Verfassungsgeschichte lesen, als einen Beitrag zum „Werden in der Politik" (Jaspers). Der politische

Körper ist dazu bestimmt, nach Einheit zu streben, sie sich vorzustellen und sie auf irgendeine Weise und in Beachtung von rechtlichen Regeln zu produzieren. Der von Hobbes inspirierte Tönnies stellt sich jedoch nicht den Leviathan in Form des biblischen Ungeheuers vor. Es ist nicht die Vorstellung von einem Urzustand, den Hobbes als „Krieg aller gegen alle" charakterisierte, den Tönnies als Ausgangspunkt seiner Sozialerzählung nimmt. Für Tönnies steht hinter der politischen Verfasstheit, die eine Folge des gesellschaftlichen Kontrakts ist, die platonische Idee des Guten. Denn konstitutiv sind primär gemeinschaftliche Verhältnisse. Da Tönnies das Individuum – in der Folge der marxschen Philosophie – als eine soziale Fiktion der Neuzeit betrachtet, sind auch die Gleichheitsverhältnisse nicht wie in der hobbesschen Lesart Kämpfe unter Gleichen, sondern es sind urkommunistische Verhältnisse.[2] Dies hat zur Folge, dass das Ganze, also auch das Allgemeine in einem abstrakten Sinn, mit dem Besonderen, dem Teil oder dem Einzelnen, als identisch erklärt werden kann. Dieses Konstrukt ist ein Ordnungsgefüge, ohne jedoch eine Hierarchie zu sein, denn die Teilhabe, „wechselseitiges Dienen" (Tönnies 1991: 11) und gemeinsamer Genuss allein sind entscheidend. Gemeinschaftliche Verhältnisse sind nicht etwa im moralischen Sinn höher zu bewerten, sondern stellen eine Seinsverfassung her, deren Grundlage für das Politische unabdingbar ist. Mit diesem Gedanken vermeidet Tönnies gleich zwei Klippen, die in politischen Entstehungsmythen vorzufinden sind. Er entgeht der Vorstellung der Pervertierung sozialer Verhältnisse durch den Verlust einer primären Natur (Rousseau) und er blendet den Gedanken aus, demzufolge eine starke Hand das „krumme Holz" geradebiegen müsse. Die Verfasstheit des sozialen Körpers geht der politischen Verfassung voraus, beide ergänzen sich. Doch die Staatsmacht tendiert zu Verselbständigung, entledigt sich ihres Bezugs zum Leben. Recht wandelt sich in „ausschließliches Gesetzesrecht, ein Produkt der Politik" (Tönnies 1991: 210), denn der Staat ist „gleich jedem konstituierten Vereine, eine fingierte oder künstliche Person" (Tönnies 1991: 198) und zugleich Inhaber der legitimen Gewaltausübung, wie Max Weber später auch formulierte. Staatsskepsis ist also legitim und bei Nichtbeachtung einer über dem Staat stehenden, dem Naturrecht entsprin-

[2] „Die Individualität des Menschen ist so fiktiv, wie das individuelle und isolierte Dasein eines Zweckes und seines dazugehörigen Mittels" (Tönnies 1991: 105).

genden Seinsordnung ist die Gesellschaft befugt, sich ihm zu widersetzen. Das Recht auf Widerstand ist aus der Einsicht abgeleitet, dass konstitutiv nur das sein kann, was dem Lebenszusammenhang Rechnung trägt, denn Staat ist auch Gesellschaft. Dieser tönniessche Gedankengang führt zu einer ontologischen Gleichsetzung von „sozialer Vernunft", d.h. Gesellschaft und dem „Recht der Natur".[3] Verfassung charakterisiert er demzufolge als Ordnung, in der Staat „seinen Willen als gültigen ausdrücken" kann. Man darf Tönnies in die Reihe der liberalen Denker einordnen, die in der Folge von Locke und Montesquieu staatliche Ordnung in Sitte und Gewohnheit verankert haben. Recht und Gesetz sind nicht abstrakt festgelegte Vereinbarungen, sondern sie müssen den Lebensumständen angepasst werden. Das nennt Montesquieu den „esprit des lois", den Geist der Gesetze. Tragender Faktor des Sozialwesens ist demgemäss der herrschende allgemeine Wille so wie er sich in der Kultur ausdrückt. Verfassen kann dieser allein im Sinn einer Autorität schaffenden Macht.

Die zeitliche Struktur der Verfasstheit in „Gemeinschaft und Gesellschaft" spielt im Entstehungsprozess des verfassenden Gefüges der sozialen Organisation eine wichtige Rolle. Welch grosse Bedeutung die Erfahrung der Zeit hat, zeigt das Prometheus-Zitat, mit dem Ferdinand Tönnies „Gemeinschaft und Gesellschaft" abschließt. Der seinem geschichtsverschriebenen Jahrhundert verpflichtete Denker verweist auf die Kluft zwischen zwei unüberbrückbaren Gegebenheiten: zum einen sind die Menschen Beobachter, Zeitgenossen, Augenzeugen, die die Geschehnisse am eigenen Leib erfahren und zum anderen sind sie an den „Felsen der Zeit" geschmiedet. Wechsel und Dauer, flüchtige Zeit und steinerne Zeit, stehen sich gegenüber wie unvereinbare, tragische Gegensätze. Am Anfang jedoch war der „Kommunismus", das Teilen im ursprünglichen Sinn, die Teilhabe an einer Welt, die zwar organisiert ist, deren Finalität jedoch nicht Entwicklung sondern Statik ist. Ihr Element ist die Vergangenheit (Tönnies 1991: 73). Gerade in diesem Vergangenheitsbezug äußert sich die Grundvoraussetzung menschlichen Daseins als in eine ihm vorausgehende Welt Eingebundenes. Die Verbindung von „Gemeinschaft und Gesellschaft" ist geschichtliches Denken, die der Dreidimensionalität der Zeit Rechnung trägt. Das Zeiterlebnis wird hier

[3] „Das Recht der Politik *ist* das Recht der Natur" (Tönnies 1991: 198).

zum grundlegenden politischen Gedanken. Der politisch-gesellschaftliche Mensch weiß um die Finalität seines Handelns und seine Endlichkeit. Der ihn charakterisierende Kürwille zeigt Möglichkeiten, denn „Zukünftiges ist nur durch Denken erkannt und gewusst" (Tönnies 1991: 109). Tönnies konzipiert durch Gemeinschaft und Gesellschaft ein zeitliches Gebilde, das keineswegs, wie mancherorts behauptet wird, antiquarisch ist. Er hebt hervor, dass die mit der Vergangenheit verbundene Gemeinschaftsidee überwunden werden will und in veränderter Form dann zu einem späteren Zeitpunkt wieder auftritt. Verfasstheit, sei es psychische oder soziale, ist dem ständigen Wandel unterworfen, produziert neue Formen. Am Beispiel der Frauenemanzipation wird das deutlich. Tönnies definiert Frauen als stärker gemeinschaftsbezogene und gemeinschaftsstärkende Wesen. Der Zeitgeist, der in solch einer Behauptung zum Ausdruck kommt, löst sich aber in der Einsicht auf, dass der Eingang der Frauen in die gesellschaftliche Sphäre sich zwar nachteilig auf Gemeinschaften auswirken kann, und das hin bis zur ihrer Zerstörung, doch auch wiederum Neues entstehen lässt. Tönnies ist kein Sozialpessimist oder gar ein Anhänger sozialer Immobilität. Ganz im Gegenteil, er stellt den sozialen Willen als oberstes Gesetz über jegliche Tradition.[4]

Dem entspricht auch der Gedanke, dass gemeinschaftlichen Bindungen sowohl die psychische Verfassung der Mitglieder dieser Gemeinschaft als auch die kommunikativen Strukturen des Austauschs betreffen. Sprache und Verständigung sind auf Zukunft ausgerichtete Faktoren des menschlichen Zusammenlebens (Tönnies 1991: 17 ff). Weil der tönniessche Mensch spricht, verfasst er sich nicht nur selbst, sondern schafft auch die Grundlagen des Gemeinwesens. Psychologie, Gesellschaft und Politik greifen ineinander über wie sich überschneidende Kreise.

Die aktuelle Debatte, der schwierige politische Integrationsprozess der europäischen Union macht die Vielschichtigkeit des Verfassungsproblems deutlich. Die Verfassung als Ausdruck des Geistes der geschichtlichen Veränderung kann aber nur als Prozess aufgefasst werden. Tönnies gibt dazu in seiner Soziologie wertvolle gedankliche Anstöße. Das Verfasste ist das Soziale. Die Analogie, die Tönnies

[4] „ Darin liegt auch die Möglichkeit seiner (des Individualismus) Überwindung und der Rekonstruktion gemeinschaftlicher Lebensformen." (Tönnies 1991: 139).

zwischen Gedankenverbindungen und sozialen Gebilden erkennt, darf dabei als konstitutives Gesetz gelten (Tönnies 1991: 105).

Die immer noch andauernde Liberalismus-/Kommunitarismus-Debatte und ihre ideologischen Ausläufer erfährt durch die theoretischen Erörterungen von Gemeinschaft und Gesellschaft ebenfalls eine fruchtbare Ergänzung. Globalisierung und die damit sich stellende Frage nach der Form der internationalen Gemeinschaft macht es notwendig, die konstitutiven Bausteine von Gemeinschaften zu erörtern. Verfassen, sei es sozial, wirtschaftlich oder auch politisch, kann nur gelingen, wenn diesem Akt ein Subjekt, d.h. eine konstituierte Willenseinheit, vorausgeht. Dies ermöglicht erst eine Eingrenzung des Ziels in Form einer objektiven Darstellung. Aber auch dieses Wollen ist kein einfaches Begehren, sondern eine soziale Beziehung und ein Sein. Verfassung bleibt also der Prozess der Selbstfindung in der Politik. Sie strahlt daher ihre eigene Magie aus, sowie alles Soziale von Originalität und der Mensch durch seine Einzigartigkeit gekennzeichnet ist. Tönnies' Denken trägt dazu bei, dieses Bewusstsein zu schärfen, denn „ *der abstrakte Mensch*, die künstlichste, regelmäßigste, raffinierteste aller Maschinen, ist konstruiert und erfunden, und ist anzuschauen wie ein Gespenst in nüchterner, heller Tageswahrheit." (Tönnies 1991: 181) In diesem Sinn ist es erforderlich, dass eine Verfassung keine Beschreibung herrschender Zustände oder Normen ist. Sie soll Politik als „Bewegung von Status zu Kontrakt" (Tönnies 1991: 167), als gestaltenden Wesenswillen und Zukunft schaffenden Kürwillen sagen.

Bibliographie

Aristoteles, 1990: Politik, Hamburg

Blänkner, Reinhard, 2006: Tugend, Verfassung, Zivilreligion. Normative Integration im aufgeklärten Liberalismus. in: Politik der Integration. Symbole, Repräsentation, Institution

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1991: Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt a. M.

Gall, Lothar, 1975: Liberalismus und bürgerliche Gesellschaft. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland. In Lothar Gall (Hrsg.): Liberalismus, Königstein/Ts (162-186)

Kantorowicz, Ernst, 1998 [1957]: The king's two bodies, a study in mediaeval political theology, Princeton

Montesquieu, 1758: De l'esprit des lois

Tönnies, Ferdinand, 1991 [1979]: Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt

Tönnies, Ferdinand, 1998: TG, Band 22, Berlin

Weber, Max, 1994 [1917/1919]: Politik als Beruf, Tübingen

Maison Heinrich Heine, Fondation de l´Allemagne

Das am Boulevard Jourdan auf dem Gelände der „Cité Universitaire" gelegene „Maison Heinrich Heine" umfasst eine Bibliothek mit ca. 20.000 Büchern, vorwiegend in deutscher Sprache, ein Studentenwohnheim für etwa einhundert Studierende und einen Tagungsraum, in dem auch das „Tönnies-Symposion 2007" stattfand.

I. Über die gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit politischer Körper

Drei soziologische Anläufe in der Verfassungskrise

Tönnies – Weber – Schelsky

Von Lars Clausen

Abstract: *Die Europäische Union ist ein Staat mit einer zusammengestückten Verfassung, mit einer Legislative ungleicher Repräsentation und einer führungsgehemmten Exekutive. Sie besitzt eine leistungsfähige Soziologie, die sich in sozialen Konflikten und Institutionen auskennt. Warum fragen wir uns nicht danach, wie diese Union Europa besser verfasst sein könnte – kraft der Soziologie? Es gibt dazu ermutigende Beispiele. Dreimal haben sich deutsche Soziologen ans Thema einer guten Verfassung gewagt: MAX WEBER bekämpfte 1917 das „Gehäuse der Hörigkeit" in rationalen Herrschaftsformen und die Führungsschwäche der Demokratie, FERDINAND TÖNNIES wollte 1927 die Lösung der Sozialen Frage und die Beachtung der öffentlichen Meinung, HELMUT SCHELSKY suchte 1949 eine optimale institutionale und staatliche Elastizität gegenüber der unverzichtbaren Reflexion des Einzelnen.*

„Verfassung muss ausgerufen, verkündet,
unter die Leute gebracht werden."[1]
PETER RÜHMKORF

[1] Peter Rühmkorf 1995: Tabu I. Tagebücher 1989-1991, Berlin, S. 433.

1. Zum Thema

Die Europäische Union ist ein Staat mit einer bis jetzt zusammengestückten Verfassungsgesetzgebung und -rechtsprechung, mit einer Legislative ungleicher Repräsentation und einer führungsgehemmten Exekutive – sie flößt einem im Nachhinein Achtung für die verwickelte Konstitution des Heiligen Römischen Reiches ein, das auf Bewirken NAPOLÉONS I. 1805 aufgelöst wurde. Sie besitzt tüchtige, aber suboptimal organisierte Universitäten und in ihnen eine leistungsfähige Soziologie, die sich in sozialen Konflikten, Regelwerken und Institutionen auskennt. Warum fragen wir uns nicht danach, wie diese Union Europa nicht besser verfasst sein könnte – kraft der Soziologie?

Da unser Namensgeber, der Begründer der deutschen Soziologie FERDINAND TÖNNIES (1855-1936), zu einer besseren Verfassung eines republikanischen Deutschlands ebenso wenig geschwiegen hat wie sein nachmalig berühmterer soziologischer Landsmann MAX WEBER (1864-1920) und desgleichen der späterhin einflussreichste Soziologie der jungen Bundesrepublik HELMUT SCHELSKY (1912-1984), möchte ich uns Sozialwissenschaftlern für unsere Tagung und für die Zukunft Europas Zuversicht und Mut zusprechen, indem ich kurz an diese drei Eingriffe erinnere.

Nicht etwa, weil die Drei politisch erfolgreich gewesen wären. Da kann allenfalls WEBER ausgangs des Kaiserreichs als einflussreich gelten. TÖNNIES blieb in der lecken Weimarer Republik unangewandt, und SCHELSKY in der bundesrepublikanischen Konstituante von 1948/49, dem Parlamentarischen Rat, unangehört. Aber alle drei waren klug und warfen drei wesentliche Probleme der Demokratie auf. Die will ich festhalten. Für mehr als das ist hier und jetzt nicht Zeit – etwa für einen Abriss der deutschen Geschichte 1910 bis 1950 (die wir Anwesenden leidlich inne haben) oder den je persönlichen Lebensabschnitt (Etlichen hier sind sie geläufig), als die drei ihre Stimme erhoben: 1917 vor der Ausrufung der ersten deutschen Republik der 49-jährige MAX WEBER, 1927 in ihrer Krise der 72-jährige FERDINAND TÖNNIES, 1949, noch vor der Begründung der beiden

deutschen Parallelrepubliken, der 37-jährige HELMUT SCHELSKY. Die können allenfalls knapp erwähnt werden.

Jedoch entwickelten diese Drei konstruktive Lösungsvorschläge auf Grund ihrer theoretischen Studien, insofern fundiert, insofern lehrreich bis heute. Heute stellt sich die Aufgabe einer Europäischen Verfassung. Welche Soziologinnen und Soziologen zwischen Bulgarien und Irland, Portugal und Finnland, zwischen Frankreich und Deutschland sehen diese Aufgabe?

2. Die drei Soziologen

2.1 Max Weber

Ich beginne heute mit dem, der zuerst eingriff, mit MAX WEBER, dem ja hin und wieder nachgesagt worden ist, er habe cäsaristische Neigungen besessen und eingebracht und hätte förmlich protofaschistisch gewirkt. („Faschismus" selber ließ sich ihm schlecht nachsagen, da er bereits 1920 starb.) Was lag ihm an?

In der Nussschale:

1917 ist das Deutsche Reich dabei, den Ersten Weltkrieg zu verlieren. Jedenfalls muss man sich über die nach Kriegsende vorwaltenden Probleme Gedanken machen. Das Ende der Monarchie ist vorherzusehen, also eine Republik. Für MAX WEBER hieß das staatssoziologisch zunächst: Wie soll sie geführt werden? Und diese Frage nach der Führung war unbefangen zu stellen, aber Webers Antwort darauf hat ihm den Vorwurf eingetragen, Anhänger des „Cäsarismusses" zu sein. Doch dürfte dies voraussetzen, dass man Max Weber durch die Brille OSWALD SPENGLERS liest. Ich beurteile dies anders. Ich habe andere Brillen, zum Beispiel die des Schleswig-Holsteiners THEODOR MOMMSEN. Gerade die Führungsfrage in einer Republik hatte bereits Mommsen 1874, im dritten Band seiner „Römischen Geschichte", so schwer zu schaffen gemacht, und er hat deswegen SERTORIUS und CAESAR bewundert[2]. Weber war auch Mommsens Schüler – dieser zu Weber, *en passant* einmal, selber LUDWIG UHLAND zitierend: „*Sohn, hier hast du meinen Speer, | Meiner Hand ist er zu schwer.*"[3]

[2] Cicero hingegen beurteilte er wie jemanden aus dem revolutionären deutschen „Professorenparlament" von 1848 in der Frankfurter Paulskirche.
[3] Auftaktzeilen von „Der Ritter".

Richtig ist jedenfalls: Weber bestand darauf, dass auch eine Demokratie geführt werden müsse, und er schlug, als er durch HUGO PREUß in die Vorarbeiten der Weimarer Reichsverfassung einbezogen wurde, einen institutionell starken Reichspräsidenten vor – wie er denn auch 1920 in der Verfassung erschien: Direktwahl durch das Volk, siebenjährige Amtsdauer. Dass beide Reichspäsidenten dann doch scheitern sollten – FRIEDRICH EBERT nach dem Vertrag von Versailles, dem Einmarsch fremder Truppen ins Ruhrgebiet[4], der Mega-Inflation und nach diesem allen an der Volksmehrheit gegen die Sozialdemokratie, PAUL VON HINDENBURG an der verbrecherischen Entschlusskraft des Mehrheitskanzlers ADOLF HITLER –, das sah Weber nicht voraus. Ebenso wenig, dass es ihm scheinbar Recht geben würde, dass fünf andere kopfreiche Völker ihre Republiken cäsaristisch geführt zu werden zuließen oder erwünschten: LENIN, ATATÜRK und MUSSOLINI hatten ihre Stunde, und zweimal sogar CHURCHILL und DE GAULLE.

Warum aber bestand Max Weber auf einer starken Spitze auch einer Republik?

Dies entnimmt sich seiner Prognose bezüglich der Formen der „Herrschaft". Die rationale Herrschaft wird sich nach seinem Urteil durchsetzen. Dies aber heißt: Ein *rationaler Verwaltungsapparat* wird sie durchregeln.

Und das werden laufbahnorientierte Beamte sein. Deren bereits preußisch etablierte (und Weber insoweit selbstverständliche) Kontrolle durch die Verwaltungsgerichtsbarkeit genügt nicht. Denn es werden zwei Erfordernisse strukturell zu kurz kommen: (1) Es wird keine kühnen Richtungsentscheidungen mehr geben, obwohl große Völker wie das deutsche ihrer viel dringlicher als kleine bedürfen. (2) Beamte werden in ihren dienstwegorientierten politischen Alltagsentscheidungen immer stärker von den Führungskräften des entscheidenden Sektors einer Gesellschaft bestimmt werden. Dies hieß für den Nationalökonom Weber: Der Beamtenapparat wird nachhaltig von den Lobbies der großen Wirtschaftsunternehmen ferngesteuert werden, und deren Spitzen operieren international, die Lebensfragen der Völker sind nicht die ihren. JAMES BURNHAM wird das später das „Regime der Manager" nennen. Daher wird eine führungsstarke, risikoorientierte und also: plebiszitär getragene Staatsspitze gebraucht. Sie ist ihm also kein Selbstzweck, sondern das gebotene Mittel, die unausweichliche „*rationale Herrschaft*" vor immanenten Übeln zu bewahren.

[4] Belgien, Frankreich.

Allerdings: Man kann sich auf das Volk nicht verlassen. Bei Kriegsbeginn 1914 hatte das deutsche Volk fatal gejubelt. Man muss also auch einem geborenen Feind der Plebiszite Kontrollmacht geben. Und das sollen die institutionellen Feinde jeden Plebiszites leisten: die – ebenfalls gewählten – Parlamente.

Somit ufert MAX WEBER bei der bewährten Option für eine „gemischte Verfassung", die beim Vater der Staatssoziologie, POLYBIOS (200 bis 120 v. Chr.), monarchisch, aristokratisch und demokratisch zugleich sein sollte, bei Weber ausgeprägt durch eine *balance of power* eines unumgänglichen rationalen Verwaltungsstabs, eines erforderlichen starken Reichspräsidenten und eines legitimierenden Volkswillens.

2.2 Ferdinand Tönnies

2.2.1 Hintergrund

Erst zehn Jahre nach Webers Initiative wurde FERDINAND TÖNNIES staatspolitisch immer unruhiger.

Wir rekapitulieren: Bereits nach ihrer Ausrufung 1918 war die junge Republik immer tiefer in die Krise geraten: 1920 hatte sie einen Friedensvertrag unterzeichnen müssen, dessen Bedingungen hart waren. Der daraus resultierende und angesichts der Kriegsopfer nicht unverständliche allgemeine Unwille konzentrierte sich bald auf ein Symbol: nämlich darauf, dass die Republik in Versailles hatte zugleich unterschreiben müssen, das Deutsche Reich trüge die alleinige Schuld am Ersten Weltkrieg. (Diese Ungerechtigkeit, die auch Tönnies mitempfand, würde einmal eine der wichtigsten Propagandawaffen des von ihm gefürchteten und verachteten HITLER werden.) 1922 hatten zwei Nachbarstaaten die industrielle Kernregion des Reiches militärisch besetzt. Zudem hatte die seit 1915 spürbare, durch den Ruhrkonflikt explodierende Inflation sämtliche baren und in Geldansprüchen bestehenden Ersparnisse des Mittelstandes vernichtet: 1923 erwechselte 1 einziger Dollar 4.200.000.000.000 Mark. Die kollektive

narzisstische Kränkung und die große allgemeine Not machten die Anhänger der Demokratie[5] zu einer strukturellen Minderheit (in Westdeutschland für eine ganze Generation). Der Republik verweigerten sich damals rechts die Monarchisten, in der Mitte die Deutschnationalen, links die Kommunisten. Der Ton der öffentlichen Auseinandersetzungen verrohte in diesen 1920er Jahren bis in den Reichstag hinein in einem Ausmaß, das zu beobachten Sie heute in andere Kontinente als Europa gehen müssten.

FERDINAND TÖNNIES nun hatte lebenslang eine ganz andere Prioritätenliste gehabt, als der anderthalb Jahrzehnte jüngere MAX WEBER. Zwar war er nie Monarchist gewesen, aber auch nie Cäsarist – er hielt gar nichts vom BISMARCK-Staat und war lange schon ein in die Wolle gefärbter Reformer Republikaner. Andererseits beurteilte er die leninistische Diktatur als einen Irrweg des Sozialismus. Aber, als Weber sich im Ersten Weltkrieg staatspolitisch dem kommenden Verfassungsleben zuwandte, da hatte Ferdinand Tönnies unlängst sein wirtschaftspolitisches Dauerthema – die „Soziale Frage" – monographisch behandelt.[6] Hier war es der unermüdliche Sozial- und Wirtschaftsreformer gewohnt, mit Vorschlagen einzugreifen. Hingegen hatten verfassungsrechtliche Reformen nicht im Fokus seiner Aufmerksamkeit gestanden.

Und Tönnies hatte noch einen zweiten Ausgangspunkt: die *öffentliche Meinung*. Nach dem Weltkrieg und den Ausuferungen der Kriegspropaganda, hatte er 1922 – im Rahmen seines Jahrzehntevorhabens, den „Geist der Neuzeit" heraus zu arbeiten[7] – sein umfangreichstes Buch herausgebracht, die „Kritik der öffentlichen Meinung".[8] Wie wichtig ihm die öffentliche Meinung war, haben wir

[5] Das katholische Zentrum, die Liberalen, die Sozialdemokratie.

[6] Ferdinand Tönnies, 1907: Die Entwicklung der sozialen Frage, Leipzig, zuletzt: Die soziale Frage bis zum Weltkriege, eingef. v. Cornelius Bickel, Berlin/New York 1982. Die Gegenstände der „Sozialen Frage" das ganze 19. Jahrhundert über setze ich als leidlich bekannt voraus.

[7] Vgl. Ferdinand Tönnies, 1935: Geist der Neuzeit, Leipzig, in: Lars Clausen, Alexander Deichsel, Cornelius Bickel, Carsten Schlüter-Knauer, Uwe Carstens (Hrsg.), 1998: Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe, Bd. 22, Berlin/New York, S. 1 ff.

[8] Ferdinand Tönnies, 1922: Kritik der öffentlichen Meinung, Berlin, hrsg. von Alexander Deichsel, Rolf Fechner, Rainer Waßner, in: Lars Clausen, Alexander Deichsel, Cornelius Bickel, Carsten Schlüter-Knauer, Uwe Carstens (Hrsg.), 2002: Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe, Bd. 14, Berlin/New York.

1995 auf dem Vierten Tönnies-Symposion in Klagenfurt besprochen.[9] Hier nur soviel: Seit Tönnies' Schlüsselwerk „Gemeinschaft und Gesellschaft", seit 1887 also[10], war ihm die öffentliche Meinung, das „*gesellschaftliche*" Gegenstück zum „*gemeinschaftlichen*" Glauben. Ähnlich nun wie die gemeinschaftliche Religiosität, kommt die gesellschaftliche öffentliche Meinung in unterschiedlichen Aggregatzuständen vor: ephemer flüchtig („gasförmig"), in kraftvolleren Strömungen („flüssig") oder solide („fest"). Je fester diese mentalen Formen beide sind, desto unduldsamer auch.

Und so wandte Tönnies sich 1927 der Frage einer optimalen Verfassung nach seinen Prioritäten zu. Das heißt: In der Inflation hatte (1) der „Staat", eine „gesellschaftliche" Institution, eklatant dabei versagt, seine – nach Tönnies – Hauptaufgabe zu lösen: eben die Soziale Frage.[11] Und (2) entgleiste im Parteienstreit die zweite große „gesellschaftliche" Kraft, eben die „öffentliche Meinung". Da Tönnies – anders als der immer historisch typisierende Weber – hoch systematisch analysierte und typisierte, ging er dabei anders als dieser vor.

Wir erinnern uns – kurz, um die Kenner nicht zu langweilen – an Tönnies' grundlegende Auffassung der „Soziologie": Sie hat den einzigen *Erkenntnisgegenstand*, die *gegenseitige Bejahung* der Menschen zu erklären, die deswegen erklärungsbedürftig ist, weil dem Hobbesianer Tönnies die *gegenseitige Verneinung*, ein *bellum omnium contra omnes*, als der natürliche, der anthropologische Normalfall selbstverständlich ist. Gegenseitige Bejahung kann ausschließlich in den im Reich der Ideen einander logisch ausschließenden beiden Formen geschehen, dass Menschen sich *entweder* selber als Mittel eines übergeordneten sozialen Zweckes sehen – die „*gemeinschaftliche*" Form, weswegen sie einander

[9] Vgl. Rolf Fechner, Lars Clausen, Arno Bammé (Hrsg.), 2005: Öffentliche Meinung zwischen neuer Wissenschaft und neuer Religion, Ferdinand Tönnies' „Kritik der öffentlichen Meinung" in der internationalen Diskussion, München/Wien.

[10] Ferdinand Tönnies, 1887: Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als Empirischer Culturformen, Leipzig. Wurde erst 1912 ein Erfolg – vgl. Rolf Fechner, Ein matter Achtungserfolg. Erste Reaktionen zu Ferdinand Tönnies' ‚Gemeinschaft und Gesellschaft', in: Tönnies-Forum, Jg. 7, 1998, S. 9-13, sämtliche zeitgenössischen deutschen Rezensionstexte im Wortlaut S. 14-113.

[11] Vgl. dazu Uwe Carstens, Lars Clausen, Frank Osterkamp, Carsten Schlüter Knauer (Hrsg.), 2006: Neuordnung der sozialen Leistungen, Tönnies-Forum 1+2, Sonderband zum Fünften Internationalen Tönnies-Symposion 2005.

bejahen –, *oder* dass sie, umgekehrt, einander als Mittel für ihre je individuellen Zwecke benutzen wollen – die „*gesellschaftliche*" Form, weswegen sie einander bejahen. In der Praxis hingegen, im Reich der Wirklichkeit, erscheinen laut Tönnies die beiden Verhältnisse immer gemischt.

2.2.2 Tönnies' Vorschläge

Tönnies leitete ab (darüber gleich mehr) und schlug gleich mehrere neuartige Verfassungsorgane vor, und seine Vorschläge wirken so originell und dabei bedenkenswert, dass man nicht gleich mit den Achseln zucken sollte, sondern immer im Auge behalten, dass die Republik erst neun Jahre jung war und unter der bisherigen Verfassung bereits zu scheitern im Begriff war.

Er schlug also (1) vor, Legislative und Exekutive zu einem „*Direktorium*" von rund 15 Personen zusammenzuschmelzen, das in allgemeiner Volkswahl, nach dem in Weimar üblichen Listensystem („das ganze Reich ein einziger Wahlkreis") gewählt werden solle. Es erlasse die Gesetze und regiere. (2) Ein „*Parlament*" solle es zwar geben, aber es solle zur Hauptsache eine gleichmäßige Vertretung lokaler Interessen ermöglichen und indirekt gewählt werden – jedoch nicht (wie damals der „Reichsrat") von den Ländern, sondern von den kommunalen Verbänden. Seine Aufgabe sei es, mit schwachen Vollmachten hauptsächlich das Direktorium zu beraten. (3) Die modernen *Parteien* seien unverzichtbar und daher verfassungsmäßig vorzusehen (was erst die Bundesrepublik Deutschland 1949 in seinem Grundgesetz berücksichtigen sollte). Sie hätten die Wahllisten für das Direktorium vorzuschlagen. Doch sei dieses Recht ausschließlich solchen Parteien vorbehalten, die diese neue republikanische Staatsform bejahten. (4) Hinzu trete ein besonderes Verfassungsorgan, das „*Ephorat*". Dies habe drei Aufgaben: Erstens die – unverzichtbare – Kontrolle des Direktoriums, ausgeübt kraft seiner Vollmacht, das Direktorium jederzeit abzuberufen und damit Neuwahlen zu erzwingen; zweitens die Pflicht, durch ein offizielles Publikationswesen in die verwahrloste öffentliche Meinung mit zu bilden, und drittens sie langfristige republikanische politische Bildung des Volkes und zumal der Jugend zu bewirken.

2.2.3 Diskussion

Nach erstem Kopfschütteln erkennt man (a) historische Anregungen, sodann (b) auch Tönnies' realistische Hauptsorgen.

(a) Zum „Direktorium" fällt unseren französischen und hoffentlich auch unseren anderen Kolleginnen und Kollegen sofort das *Directoire* ein, das nach der den *Terreurs* die französische Republik schon einmal hatte retten sollen. Tönnies greift also auf die Große Französische Revolution zurück, zugleich aber auf die einzige solide deutsche republikanische Verfassungsform, nämlich die der Freien Hansestädte, wie etwa das ihm gut bekannte Hamburgs: Auch da war bis ins letzte Drittel des 20. Jahrhunderts *ein Kollegium*, der Senat, das höchste und richtliniengebende Organ und der Erste Bürgermeister immer nur ein *primus inter pares*.

Das nunmehr von den *kommunalen* Verbänden beschickte „Parlament" bekam eher die Aufgaben der vormaligen Ständeversammlungen zugewiesen, um die zentralistisch vernachlässigten armen Regionen zur Geltung zu bringen. An die Stelle der so ungleichgewichtigen deutschen Länder mit einem übermächtigen Preußen würde also ein eher Schweizer Modell kantonalen Föderalismusses treten.

An der Rolle der „Parteien" hingegen sieht man Tönnies' damaligen Realismus. Sie sind für ihn definitiv nicht mehr die Honoratorenvereinigungen des deutschen Kaiserreiches, sondern Machtmaschinen – hier erkennt man, dass weniger die deutschen als die ihm seit 1904 direkt bekannten US-amerikanischen *Parteimaschinen* als kommende Form vor Augen standen.

Das „Ephorat" endlich erinnert an die antike Verfassung Spartas und die faktische Aufgabe seiner fünf Ephoren, die spartanischen Doppelkönige notfalls zu *entlegitimieren* und sie als geborene oberste Heeresführer zu kontrollieren.

(b) Genauer nun sind Tönnies' Ziele zu markieren, die ihm viel wichtiger waren, als etwa Paragraphen zu entwerfen – man entnimmt diesen mangelnden Ehrgeiz den verfassungsrechtlichen Lücken und Mehrdeutigkeiten, die er zuließ.

Das *Direktorium* ist seine deutlichste Entscheidung gegen die Monarchie und für die Demokratie, deren elementares Merkmal sei,

„daß die höchste Gewalt: die Souveränität [...] der als Körperschacht gedachten Gesamtheit aller Staatsbürger gehört, und daß in dieser Hinsicht [...] alle mündigen Individuen gleich sind."[12] Und dass er ihm eine Kopfzahl von etwa 15 dafür vorsah, sollte gediegene Beratung gewährleisten und die Pseudomonarchie eines „Ersten Tribuns" wie weiland NAPOLÉONS verhüten „Die Kontrolle eines einzigen, [...] seiner Herrschsucht wie die Hemmung seiner Popularität [ist] viel schwieriger als die einer Körperschaft."[13] Zugleich aber ist Tönnies' Konzept eine deutliche Entscheidung gegen den herkömmlichen deutschen Föderalismus und für einen demokratischen Zentralismus. Er hatte seinen THOMAS HOBBES gelesen: Es gibt keine zwei Souveräniten über ein und denselben Bürger.[14] Und vor allem könnte nur solch ein mächtiges Gremium dafür sorgen, dass der Staat reich genug wäre, um seine Hauptaufgabe energisch anzupacken: *die Soziale Frage zu lösen.* Dazu muss er reich und handlungskräftig sein, denn ein Parlament alten Stils würde alle volkswirtschaftlich im zufließenden Gewinne an die Kapitalisten weiterzuleiten tendieren, steuerrechtlich, erbrechtlich und vor allem subventionspolitisch.

Tönnies' in Aussicht genommene Entmachtung der *Parlamente* hat ihn also nicht in Verlegenheit gesetzt. Hier setzte er nämlich seine Kritik des Parlamentarismus' um: Denn der war für ihn ein Projekt des historischen Liberalismus', also des organisierten Kapitalismus', also eines Klassenstaates, der sich allemal mit einer schwachen Monarchie eher als mit dem plebiszitären Volkswillen abfinden könne. Das hatten Tönnies seine Studien der öffentlichen Meinung gelehrt, lange vor JÜRGEN HABERMAS[15]. *Jedoch*: Für ein Parlament war noch eine andere staatspolitische Aufgabe übrig, die bisher ganz vernachlässigt worden war: Denn seit den Steinschen Städtereformen gab es eine starke deutsche Tradition bürgernaher lokaler Autonomie, die in der Weimarer Republik dazu geführt hatten (wie auch noch in der Bundesrepublik), dass *die Gemeinden* die unterste Ebene selbständiger

[12] Ferdinand Tönnies, 1927(a): Demokratie, in: Verhandlungen des Fünften Deutschen Soziologentages, Tübingen, S. 26.
[13] Ebenda, S. 35.
[14] „Wer zwei Herren hat, hat keinen." – so Niklas Luhmann (ausgerechnet er, mündlich 1968 zu L.C.)
[15] Jürgen Habermas, 1962: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Erstauflage Neuwied.

staatlicher Gewalt waren und blieben.[16] Doch mangelte es ihnen bisher stets an ein staatliches Zentralorgan, wie es die deutschen Länder in Gestalt von Reichsrat und Bundesrat besaßen. Es durfte allerdings kein Nebensouverän sein – daher seine ausschließlich beratende Aufgabe. Doch Tönnies baute wohl darauf, dass jeder der fünfzehn Direktoren wiedergewählt werden wolle, und dass eine Missachtung von Regionen durch Parlamentsbeschlüsse der Wählerschaft unten schon wirksam nahe gebracht werden würde. Dafür auch brauchten die Gemeinden die „kommunale Verbände", die Verfassungsrang bekämen – die in der Weimarer Republik vernachlässigungswerte Ohnmacht des in der Reichsverfassung unberücksichtigten Deutschen Städtetages mit Beschlüssen zu drohen, wurde insoweit behoben.

Die *Parteien* hatten, Tönnies sah es wohl, längst schon die Rolle der Legislative unterminiert.[17] Auch in der Weimarer Republik bestimmten im Reichstag schon die jeweiligen Parteienmehrheiten, längst schon hatten somit die Parlamente eine immer ineffizientere Version der alten Aufgabe einer Kontrolle der Exekutive an ihre Minderheiten, also jeweils die minderheitliche Opposition weitergereicht. Denn die exekutive Macht, die sie ehedem hätten kontrollieren sollen und können, die Krone, war gar nicht mehr da, und nunmehr zogen ihre Mehrheiten haushaltsrechtlich längst selbst schon exekutive Funktionen an sich. Man gebe ihnen also ihre Hauptfunktion, die politischen Kader für die Republik zusammen zu stellen und organisiert in die Wahlen einzugreifen.

Das *Ephorat* endlich, als eine „kontrollierende Behörde"[18] könnte ein diktatorisch entartendes Direktorium, keine unrealistische Vorstellung das, wirksam bändigen. Es ruft es einfach ab und verordnet damit Neuwahlen. EDUARD GEORG JACOBI hat dieses Ephorat explizit als „Hüter der Staatsform und seiner Verfassung" bezeichnet[19]. Mit

[16] ‚Drittes Reich' und Deutsche Demokratische Republik machten selbstverständlich damit Schluss.
[17] Hier vor allem: Ferdinand Tönnies, Partei und Staat, in: Die Gesellschaft, Jg. 2, H. 9, 1929, S. 193-197, und, hoch einschlägig und sorgfältig, Manfred Poske, Die Öffentliche Meinung in der Demokratiekonzeption von Ferdinand Tönnies, in: Tönnies-Forum, Jg. 8, H. 3, 1999, S. 60-62.
[18] Tönnies 1927(a): 33.
[19] Eduard Georg Jacobi, 1971: Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von Ferdinand Tönnies, Stuttgart, S. 192.

Hilfe von Jacobis Wortwahl erkennen wir wieder, dass dieses Ephorat starke Züge dessen hat, was in der Bundesrepublik teilweise dem Bundesverfassungsgericht obliegt. Nach Namen und Verfahren ist das zwar ein Gericht, der Funktion nach aber eine – bislang segensreiche – kontrollierende und zensierende Vetogewalt.[20] Es wird bei uns von beiden parlamentarischen Kammern, Bundestag und Bundesrat, besetzt, doch bei Tönnies bleiben wir in der Demokratie: Es muss bei ihm eine „unmittelbare Volksvertretung" sein[21]: Das Volk wähle die Ephoren direkt.[22] Aber dafür werden die Wahllisten gerade nicht von den Parteien, sondern von den *Berufsständen* und – abermals – den *Gemeindeverbänden* vorgeschlagen. Hiermit wird also die arbeitsteilig differenzierte neuzeitliche Gesellschaft berücksichtigt, und abermals die kantonale Machtebene. Beides sichert in gewissem Umfang die kundige Problemnähe der Vorschlagenden. Um nun aber auch noch die Besonnenheit der Ephoratsbeschlüsse zu sichern, denkt Tönnies hier an eine scharfe Altersbeschränkung für die passiven Wahlberechtigten: 45 Jahre mindestens sollten die Kandidaten sein – es ist dies ein gerontokratisches Element, das Erfahrung begünstigen soll.[23] – Und hinter diesem „Prinzip Erfahrung" (um schon einmal HELMUT SCHELSKY zu zitieren) stehen die zusammen gehörigen beiden weiteren Aufgaben des Ephorats: Sie sollen ihre Stimme in der Katzenmusik, dem *Charivari der öffentlichen Meinungen* erheben, und sie sollen dafür sorgen, dass sich mehr als nur flüchtige öffentliche Meinungen bilden. Das heißt, ein Ephorat solle selber dazu publizieren lassen, und es solle politisch bilden![24] Keine Frage, dass das Erste

[20] Für Tönnies ist als sicher anzunehmen, dass er aus der Verfassung der antiken römischen Republik sowohl die Einrichtung des *Volkstribunats* als auch die des *Censors* kannte.

[21] Ferdinand Tönnies, Demokratie und Parlamentarismus, in: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche, Jg. 51, Halbbd. I, 1927(b), S. 173-216.

[22] Mit einer Wortanleihe bei dem Juristen und Literaten Kurt Hiller, der in den gleichen Jahren von zwei parlamentarischen, jedoch ganz unterschiedlich strukturierter Kammern geträumt hat, möchte ich hier von einer *„elliptischen Verfassung"* sprechen.

[23] Auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland hat dies gerontokratische Element einbezogen, allerdings nur an einer Stelle: Art. 54 bestimmt, dass ein Bundespräsident mindestens 40 Jahre alt sein muss. (Dass beim Zusammentritt eines neuen Bundestages die Wahl seines Vorsitzenden interimistisch von seinem Alterspräsidenten geleitet wird, steht bereits nur noch in der Geschäftsordnung).

[24] Hier nicht zu vergessen, wie viele Intellektuelle der 1920er Jahre – sowohl rechte

heutzutage jeder politischen Klasse einleuchtet und das Zweite jedem Wissenschaftler. Und dahinter wiederum steht wiederum etwas, was jeden Wissenschaftler beschäftigen sollte: Wie sehen wir uns angesichts von Verfassungsfragen, und natürlich, wie sah er sich damals? Da „Wissenschaft" bei ihm der festeste Aggregatzustand der „öffentlichen Meinung" ist, erkenne ich dann, zusammengekniffenen Auges, auch noch bei ihm das Urteil: Man frage auch unsereinen. Das Ephorat könnte auch bejahrte Soziologen brauchen.

Ich glaube also, urteilen zu dürfen, dass er eminent soziologisch vorgegangen ist, und, so originell er immer klingen mag, dass er in jeder neuzeitlichen Demokratie vergleichbare staatliche Funktionsprobleme berücksichtigt und dafür Organe vorgeschlagen hat, die es – nur ganz anders eingeordnet – gab und gibt, und dass sie sich sogar leidlich bewährt haben.

2.3 Helmut Schelsky

Als Hitlerdeutschland 1945 den von ihm verschuldeten Zweien Weltkrieg zum Glück verloren hatte und in acht Teile zerfallen war[25], baute der just (1944) Professor gewordene und als solcher in Strasbourg nicht mehr gebrauchte junge Soziologe HELMUT SCHELSKY gerade den von ihm mitbegründeten „Suchdienst" des Deutschen Roten Kreuzes auf[26], kam endlich an das Lesen unter den Nazis verbotener und sonst unzugänglicher internationaler Fachliteratur und begann staatssoziologisch über die scheinbar zukunftslosen deutschen Verfassungschancen nachzudenken. Wollte er wie weiland MAX WEBER eingreifen?[27] Jedenfalls ist er dann nach 1948 etwas ganz Anderes

als auch linke – sich von den Beeinflussungsmöglichkeiten im Rahmen der öffentlichen Meinung erhofften. Ich nenne alphabetisch nur einige: Hans Domizlaff, Joseph Goebbels, Paul Lazarsfeld, Willy Münzenberg. Unter den heutigen Soziologen Pierre Bourdieu, Fernando Cardoso, Ralf Dahrendorf oder Anthony Giddens nicht zu vergessen.

[25] Berlin, 4 Besatzungszonen, 3 Okkupationsterritorien.

[26] Soviel Menschen waren durch die millionenköpfigen Luftkriegsevakuierungen, Flüchtlings- und Vertriebenenströme einfach ‚verloren' gegangen, *displaced persons*. Sie mussten füreinander wieder gefunden werden.

[27] Als einem Schüler von Hans Freyer, der sich vergebens sogar bei den Nazis angedient hatte, und angesichts der ganz offenen universitären Situation (und würden die Alliierten einen ehemaligen NS-Studentenfunktionär nicht hinaussäubern?),

geworden, nämlich für 20 Jahre der erfolgreichste und populärste empirische deutsche Universitätssoziologe. Und als Antrittsvorlesung hielt er im Januar 1949 in der Britischen Besatzungszone seine berühmt gewordene und heute für uns einschlägige Hamburger Antrittsvorlesung mit dem Titel „Über die Stabilität von Institutionen, besonders Verfassungen".[28]

Es reicht ihm hierbei nicht, auf FERDINAND LASSALLE zurück zu verweisen, dass eine geschriebene Verfassung, um dauerhaft zu sein, der ungeschriebenen entsprechen müsse.[29] Schelsky behandelt Verfassungen grundsätzlicher, nämlich als das, was sie ihm *soziologisch* sind, als „*Institutionen*". Wie dauerhaft können Institutionen überhaupt inskünftig sein?

Er fragt dabei, ob es für sie eine gemeinsame anthropologische Basis gebe und findet sie darin, dass der Mensch sich nicht auf seine Instinkte verlassen könne, anders als andere Tiere.[30] Und indem er BRONISŁAW MALINOWSKI hinzuzieht, hält er die „*Institutionen*" für deren ebenso wohl zoologischen wie sozialen Ersatz, für die das Überleben erlaubende „*Entlastung*" von Handlungsalternativen, die kein Instinkt dem Menschen mehr vorgebe. Wobei ein Element der Stabilität von Institutionen sei, dass jede von ihnen mehrere Bedürfnisse erfüllt, und dass jedes Bedürfnis – ob tierisch, ob symbolisch, ob organisatorisch – durch mehrere Institutionen befriedigt wird. Dabei schafft jede Institution zwecks ihrer Stabilisierung soziale Folgebedürfnisse, für die es neuer Folgeinstitutionen bedarf. Zusammen aber versachlichen alle Institutionen alle Bedürfnisse, bis hin zu den

wäre dies für Schelsky nicht unerwartbar gewesen. Als sein Doktorand 1960-1963 halte ich politoide Gedankenspiele nach 1945 für wahrscheinlich. Wenn freilich, dann hat er sie jedenfalls sorgfältig beschwiegen, mir hingegen 1964 anekdotisch angemerkt, drei verschiedene bundesrepublikanische Parteien hätten ihm bereits vergebens angeboten, Minister zu werden (zu erraten: CDU, SPD, FDP). Allerdings trat er später doch noch direkt als Hochschulpolitiker hervor, als er die Universität Bielefeld maßgeblich mit begründete.

[28] Helmut Schelsky, 1948: Über die Stabilität von Institutionen, besonders Verfassungen, zuletzt in: Ders., Auf der Suche nach Wirklichkeit, Düsseldorf/Köln 1965, S. 33-55.

[29] Ferdinand Lassalle, 1862: Über Verfassungswesen. Ein Vortrag, Berlin; Und was nun? Zweiter Vortrag über Verfassungswesen, Zürich 1863.

[30] Man erkennt den früheren Assistenten von Arnold Gehlen. Vgl. nur dessen: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, Erstauflage 1940.

vitalen. Sie bestimmen z.B. die Art und Weise, seinen Hunger zu stillen oder in einem Staat zu leben.

Stabil nun können Institutionen nach HELMUT SCHELSKY nur bleiben, wenn nicht (1) die *Ansprüche* an sie einseitig geschwächt oder übersteigert werden, wenn sie also nicht unter- oder überfordert werden, und wenn nicht (2) ihre – stets notwendige – *Elastizität*, sich sozial zu wandeln, zu hoch oder zu niedrig wird, sie sich also weder übermäßig Bedürfnisse auf den Hals laden lassen noch sie zunehmend abschütteln. Hier nun hatten nach Schelsky die Verfassung des Kaiserreichs und der ersten Republik versagt: Zum Beispiel habe Bismarcks Verfassung eine für neue Aufgaben unzureichende *balance of power* aufgewiesen, die Weimarer Verfassung zu Gunsten der Demokratie das traditionale Bedürfnis nach „patriarchaler Machtrepräsentation"[31] abgeschüttelt. Verhältnismäßig schnell landet er bei der ebenso vagen wie (eingedenk des viel konkreteren Urhebers POLYBIOS) ehrwürdigen Forderung nach einem „Mischsystem"[32]. Staatssoziologisch fällt auf, dass das für einen großen und bedenkenswerten Anlauf ein gar kleiner Sprung ist. Allerdings hat Schelsky in dieser Antrittsrede einen weiteren Gedankengang einbeschlossen, der auf ein noch unerwähntes Tagungsproblem von uns führt und für Institutionen ein Sprengsatz sein kann, und den ich für unumgänglich halte.

Es heißt bei ihm nämlich, „dass ein Denken, in dem die umfassend kritische, d.h. motivabstinente Analyse zur Substanz des Selbstbewusstseins geworden ist, nicht nur keine [...] eindeutigen Handlungsbilder mehr aufzustellen vermag, sondern zunehmend die [...] überlieferten entmachtet [...], weil es die in ihnen untergebrachten Bedürfnisse der Motivbildung verändert. Dieser Prozess der kritischen Veränderung der Selbstbewusstheit greift auf die Leit- und Zielbilder aller sozialen Institutionen über". Und er folgert unmittelbar darauf: „Für die Stabilität sozialer Institutionen bedeutet [dies], daß in ihren Leitbildern und Zielvorstellungen [...] eine zusätzliche Oberschicht von kritisch-analytischen Bewußtseinsbedürfnissen Befriedigung und Halt finden muß, ohne daß die das Motivbewußtsein bindenden Formen der Institution dadurch ihre Funktion einbüßen dürfen."[33] Er

[31] Helmut Schelsky 1965: 48.

[32] Ebenda, S. 52.

[33] Beide Zitate ebenda, S. 47

fragt damit nach *der Konstitution des Subjektes* in den Institutionen und also nach der Handlungsfreiheit des Einzelnen im Staate. Das scheint mir allerdings eine Kernfrage, wenn man Verfassungen vorschlägt. Schelsky wird immer wieder daran kauen – es könnte sein, weil sie so heikel ist.[34]

Beschäftigt hat sie trotzdem immer wieder Viele. Ich nenne nur zwei kluge Analysatoren:

Der Soziologe WOLFGANG LIPP, der eingehend über diese ans Paradox reichende ‚Freiheit in der Bindung' nachgedacht hat[35], hat hier einerseits Schelskys erstaunlichen Optimismus konstatiert[36], anderseits betont, mit einem solchen Freiheitsanspruch könne das Subjekt nur an Institutionen scheitern oder heroisch neue Institutionen gründen.[37]

Der Rechtstheoretiker WERNER KRAWITZ sieht hingegen hier einen anspruchsvollen Ansatz zu einer rechts- (und verfassungs)realistischen Theorie des sozialen Handelns der Menschen. Demnach könnte keine Verfassung die „Freiheit des Subjektes" garantieren, wohl aber das Handeln sozialer Akteure.[38]

Geht das? Das deutsche Grundgesetz hat dafür an der Spitze seines Grundrechtskatalogs in Art. 1 ein unveränderliches Naturrecht, das

[34] Helmut Schelsky nennt sie selbst später einen „institutionalisierten Selbstwiderspruch" (in: Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 1957, H. 4, S. 173). Genau sagt er ebendort: „Im Theologisch-Philosophischen entspricht diesem institutionalisierten Selbstwiderspruch [...] die zentrale Bedeutung der Du-Problematik: Die Begegnung der Subjektivität mit sich selbst im Du offenbart sowohl eine das Soziale übersteigende Beziehung der Ichhaftigkeit von Personen – das Verhältnis zum Du ist keine Sozialbeziehung –, wie sie umgekehrt auch der Einsamkeit der Dauerreflexion am konkreten Gegenüber Einhalt gebietet." (In meinem Handexemplar hat Gotthard Günther diese Passage angestrichen).

[35] Wolfgang Lipp, Institution, Reflexion und Freiheit – Wege in Widersprüche, in: Horst Baier, Helmut Schelsky – ein Soziologe in der Bundesrepublik, Stuttgart 1986, S. 78-95.

[36] An diesem Optimismus ist wohl Schelskys Freundschaft mit dem pessimistischen Gehlen zerbrochen – bei Arnold Gehlen bleibt dem Menschen nur eine Pflichtethik, er muss sich für die Institutionen verzehren. (Tönniesleser nicken: So denken „Gemeinschafts"-Philosophen.) Schelsky erhoffte sich von Institutionen mehr.

[37] Lipp 1986, S. 92.

[38] Werner Krawitz, Die Normentheorie Helmut Schelskys als Form eines Neuen Institutionalismus im Rechtsdenken der Gegenwart, in: Baier a.a.O., 1986, S. 114-148.

auf Menschenwürde, vorgesehen und verfügt (metakonstitutionell) in Art. 79, dieser Grundsatz dürfe nicht verändert werden („verfassungsfestes Minimum") und ferner in Art. 19: „In keinem Fall darf ein Grundrecht in seinem Wesensgehalt angetastet werden."

Nun gut.

3. Ein vorläufiges Fazit

Dreimal haben sich deutsche Soziologen ans Thema einer guten Verfassung gewagt: 1917, 1927, 1949. MAX WEBER bekämpft das „Gehäuse der Hörigkeit" in rationalen Herrschaftsformen und die Führungsschwäche der Demokratie, FERDINAND TÖNNIES will die Lösung der Sozialen Frage und die Beachtung der öffentlichen Meinung, HELMUT SCHELSKY sucht eine hinreichende institutionelle und zumal auch staatlichen Elastizität gegenüber der unverzichtbaren Reflexion des Einzelnen.

1989, in der Wende zur faktischen vierten deutschen Republik, schwieg die deutsche Soziologie, selbst voraus gesagt haben diese Wende die Wenigsten (so, immerhin, RALF DAHRENDORF). Weder fand sich einer, der mit seinem Dämon rang, noch ein Systematiker, gar mit „Schlüsselattitüde"[39], noch ein wirklichkeitshungriger Verteidiger des Selbstbewusstseins. Vermutlich hätte auch abermals niemand auf ihn gehört.

2007 steht eine europäische Verfassung an.

[39] Man erinnere sich: „Faust macht eine entschiedene gebietende Attitüde mit dem Schlüssel." Näheres bei Johann Wolfgang Goethe, Faust. Der Tragödie Zweiter Teil 1994: I. Akt, Finstere Galerie, hrsg. von Albrecht Schöne, Frankfurt am Main, Z. 6293, in: Ders., Sämtliche Werke, I. Abt., Bd. 7/1.

Directrice de la Maison Heinrich Heine, Dr. Cristiane Deussen
und der Präsident der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft,
Prof. Dr. Lars Clausen

Die kontroverse Demokratie: Carl Schmitt und Hans Kelsen mit und gegen Ferdinand Tönnies

Von Carsten Schlüter-Knauer

Der Wiener Soziologentag im September 1926 sah eine für die Geschichte der politischen Theorie bemerkenswerte Kontroverse. Zum Leitthema *Demokratie* trugen dort der Begründer des kritischen Rechtspositivismus, Hans Kelsen – der auch wesentlich am Zustandekommen der österreichischen Bundesverfassung 1920 beteiligt war und noch im selben Jahr die erste Auflage seines demokratietheoretischen Grundlagenwerks *Vom Wesen und Wert der Demokratie* veröffentlichte –,[1] sowie der 71jährige Ferdinand Tönnies alternative Referate vor. Der Dissens fand sich primär in der Einschätzung des Parlamentarismus, den Kelsen als eine den Volkswillen zwar mediatisierende und damit dessen politische Freiheit einschränkende, gleichwohl diskursiv sowohl pluralitätswahrende als auch kompromissgenerierende Notwendigkeit im Flächenstaat verteidigt, die insbesondere zur demokratischen Führerauslese beitrage. Tönnies unterbreitete seinen Gegenvorschlag in subjektiv-diskursiver und konkret auch auf den Antagonisten und Verfassungsingenieur Kelsen abzielender Ironie wiederum als Entwurf einer durchweg plebiszitären demokratischen Staatsverfassung und weist dem Parlament hierin eine eher ergänzende und nur beratende Rolle zu, da es in seiner Konzeption die Vielfalt der Interessen funktional und nicht proportional repräsentieren soll.

[1] Zur deutlichen Distinktion des kritischen Rechtspositivismus' Kelsens vom älteren Rechtspositivismus siehe einschlägig Robert Walter 2000. Gegenüber der Auffassung, dass das Recht der Gesellschaft ein bloß instrumentelles Funktionssystem, nämlich „das von der sozialen Autorität gesetzte effektive Anordnungssystem" sei (ebd.: 64), ist der unterscheidende Grund, dass der kritische Rechtspositivismus eine *normative Grundnorm* erwartet oder *das Faktische kritisch auf eine solche befragt*, ohne welche kein Funktionssystem Recht sein könne.

Eine weitere, nun aber objektiv-ironische Wendung der Sache selbst ist es, dass Tönnies damit gewissermaßen in einer ausgleichenden Mitte zwischen dem Angriff auf die Parlamentsdemokratie als überlebter Honoratiorendemokratie durch Carl Schmitt und dessen antiliberaler Identitätstheorie der Demokratie von 1923/1926 einerseits und dem sich von einem eher identitären Repräsentationskonzept hin zur relativistischen und realistischen Idee pluraler Demokratie bewegenden Hans Kelsen[2] andererseits steht. Der politische Tönnies will auf gar keinen Fall den Gedanken der Volkssouveränität preisgeben, in der alle Bürger gleichwertige Partizipationsrechte haben, die nicht überspielt werden dürfen. Dabei sollen die politischen Subjekte – d. h. hier die einzelnen Bürger sowohl der von ihm im Denkmodell umrissenen demokratischen Republik als auch darüber hinaus diejenigen der realen Weimarer Demokratie – sich also in einer Reziprozitätsbeziehung zur politischen Gemeinschaft befinden und ihr nicht etwa unterworfen sein.

Wir beginnen mit der politischen Aufwertung von Altersschranken in Tönnies' inhaltlich unterschiedlichen Demokratiekonzeptionen von 1878 und 1926 und beleuchten besonders ihren ideengeschichtlichen Hintergrund in Theorie und Praxis der welthistorisch ersten bedeutenden Demokratie, die nicht nur Tönnies im altgriechischen Stadtstaat Athen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. lokalisiert. Davon ausgehend begeben wir uns mit den Grundlinien des Disputs zwischen Tönnies und Kelsen und auch mit dem – auf dem Wiener Soziologentag von 1926 nicht persönlich agierenden – Schmitt mitten in die komplexe Debattenlage der Staatsrechtslehre der zweiten deutschen Demokratie, das heißt der Weimarer Republik.

§ 1 Von Platon zu Aristoteles: Politische Altersqualifikationen bei Ferdinand Tönnies

Häufig wird Ferdinand Tönnies' dezidiert politische Theorie eher belächelt, tauchen dort doch so seltsame Vorschläge wie ein volksgewähltes Gericht namens Ephorat oder ein aktives und passives Wahlrecht erst für etwas ältere Menschen auf, als wir es heute gewohnt

[2] Zu Kelsens demokratietheoretischer Entwicklung s. jetzt auch Matthias Jestaedt/Oliver Lepsius 2006: XXVII f.

sind. Das erscheint uns bizarr oder zumindest paradox, denken wir doch eher in die Richtung einer Ausdehnung des Wahlrechts etwa durch Absenkung der Altersschranken bis auf 16 Jahre (ein aktives Kommunalwahlrecht ab dem 16. Lebensjahr gibt es jetzt bereits in fünf deutschen Bundesländern: Sachsen-Anhalt, Schleswig-Holstein, Mecklenburg-Vorpommern, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen[3]). Bei manchen Menschen korrespondiert das angesichts des demographischen Umbruchs allerdings umgekehrt mit demokratietheoretisch und verfassungsrechtlich sehr zweifelhaften Vorschlägen wie z. B. einer Beschränkung des Wahlrechts für Alte (durch Entzug des Wahlrechts etwa mit 75 oder 80 Lebensjahren), um einer befürchteten Altenmehrheit in der Demokratie und dem damit gegebenen Gewicht der dieser Mehrheit zugeschriebenen politischen Präferenzen vorzubeugen.[4] Zusammengenommen ginge *dann* die Erweiterung des Wahlrechts auf bisher Unmündige mit der Konstruktion einer – jenseits der individuellen biologischen Grenzen liegenden – bisher unbekannten politischen Altersunmündigkeit überein, wobei diese Übereinstimmung sicher nicht die subjektiven Intentionen vieler Protagonisten

[3] Und der Trend ist ungebrochen: So hat die Fraktion Bündnis 90 / Die Grünen im Niedersächsischen Landtag kürzlich einen Gesetzentwurf „zur Erweiterung des Wahlrechts in Niedersachsen" durch Absenkung der Alterschwelle bei Kommunal- *und* Landtagswahlen auf 14 Jahre eingebracht. Die Begründung des Antrags durch den „intellektuellen Entwicklungsschub" „im Alter von 12 bis 14" einerseits, womit – so die Einbringungsrede der jugendpolitischen Sprecherin der Fraktion vom 04.06.2008 – die politische Urteilskraft der Jugendlichen gemeint ist, sowie durch die besondere Betroffenheit „nachfolgender Generationen" von „Fragen der politischen Zukunftsgestaltung" andererseits lässt die weitere Tendenz des Vorschlags erahnen, s. Fraktion Bündnis 90 / Die Grünen 2008; vgl. Miriam Staudte 2008.

[4] Eine immer noch aktuelle Liste solcher Vorschläge hat der Alterssoziologe Hans-Werner Prahl in kritischer Absicht zusammengestellt. Gekoppelt mit seiner Sachdarstellung möchte er damit ein sowohl in inhaltlicher als auch in institutioneller Hinsicht fundierteres Nachdenken über die spezifische *politische* Problematik anregen, welche sich aus der – aufgrund der häufig beobachteten geringeren Generativität in den ‚älteren' demokratischen ‚Industrie-' und wohl auch in den überwiegend ‚postindustriellen' ‚Wissensgesellschaften' – veränderten Alterszusammensetzung für deren politische Körper ergibt; 1998: 419 f. Diese mit dem Gemeinschafts-und-Gesellschaftstheorem gut analysierbare gesellschaftliche Entwicklung findet im politischen Tönnies gleichsam einen Gegenpol. Ausnehmende Trendbrecher hinsichtlich der Generativität sind übrigens z. Zt. die gemeinschaftsnäheren skandinavischen Demokratien. Sie vollziehen die Erosion des Sozialstaats nicht mit. Soziale Sicherheit *und* realisierte Kinderwünsche sind hier nicht gegenläufig, sondern bedingen sich. Was die Grundrichtung der Tönniesschen Analyse und die gesellschaftsreformatorische Zielrichtung seiner politischen Ideen – auch jenseits ihrer zeitgebundenen Konkretion – bestätigt.

des Wahlrechts für junge Jugendliche trifft. Aber objektive Ambivalenzen der politisch-gesellschaftlichen Diskussion zeichnen sich besser ab, wenn wir die Bedeutung des gleichzeitigen Aufkommens solcher Ideen und Entwicklungen realisieren. Neben dem Versuch einer politischen Steuerung der Legitimität von Interessen im politischen System durch Einschränkung von Partizipationschancen würde eine Erweiterung *und* Kappung des Wahlrechts dieses lebenszeitlich gar nicht wirklich ausdehnen, sondern es – zumal bei weiterem medizinischen Fortschritt – für die Einzelne oder den Einzelnen tendenziell eher verkürzen.

Tönnies jedenfalls sieht im „allgemeinen, geheimen, direkten Wahlrecht" „das bedeutendste demokratische Element" der bisherigen Verfassungen überhaupt ([1927b] 1929; S. 63). Die Dynamik der Universalisierung und „Verallgemeinerung des Wahlrechts" *innerhalb* von politischen Körpern versteht er als die geschichtlich-politische Hauptentwicklungslinie für die reale Implementierung des *demokratischen Prinzips in politischen Ordnungsformen* (ebd.: 45; vgl. 1927a: 20). Auf dieser Linie forderte diejenige große oppositionelle politische Partei im Kaiserreich und zugleich später die ausgesprochene Staatspartei der Weimarer Republik, der er sich lebenslang nahe sah und der er *im Alter* auch beitrat, die SPD,[5] *die Absenkung* und *nicht etwa die Anhebung* der Altersqualifikation (die im Deutschen Reich für die aktive Wahl und die passive Wählbarkeit 25 Jahre betrug) und setzte diese für das aktive Wahlrecht der Weimarer Republik schließlich durch (auf 20 Jahre, Art. 22 WRV).

Der diesen Sozialdemokraten verbundene Tönnies schlägt dennoch vor, offensichtlich geleitet durch ein inhaltlich etwas anders akzentuiertes Verständnis von Mündigkeit, die Partizipationsrechte der politischen Subjekte deutlich zu verkürzen – jedenfalls bemessen an ihrer jeweilig erwartbaren Lebenszeit, die seinerzeit für die Angehörigen der körperlich hart arbeitenden Klassen im Durchschnitt auch noch erheblich geringer als heute war. Generell möchte er – so sein Konzept von 1926 – die Grenze der Wählbarkeit für ein Amt bedeu-

[5] Im April 1930 erfolgte der Beitritt nach langer parteipolitischer Zurückhaltung des Wissenschaftlers zwar explizit als antifaschistische Demonstration des Bürgers Ferdinand Tönnies (siehe dazu weiter Uwe Carstens 2005: 265-267), der aber – wie etwa seine nur vier Jahre zurückliegende wissenschaftliche Soziologentagsrede zeigt – sich auch wissenschaftlich zunehmend mit den Grundbedingungen des Erhalts der demokratischen Republik beschäftigte.

tungsangemessen gestuft heraufsetzen, z. T. bis auf 45 Jahre (für die mächtige Kontrollinstanz des Ephorats), und auch die Ausübung des aktiven Wahlrechts an deutlich höhere Altersschranken binden (vgl. 1927a: 31 ff.). Und dieser ‚quere' Vorschlag erfolgt nun ausgerechnet in jugendbewegter Zeit, in der der Ausbruch der Jugendbewegung aus den Stuben und den Zwängen der Denkgehäuse des Kaiserreichs so symptomatisch für politisches Veränderungspotential zu sein schien, an dem Freunde und Weggefährten Tönnies' wie Hermann Heller ja auch explizit anknüpften.[6] Die Jugendbewegung wollte schließlich ebenso – zu Recht oder zu Unrecht – ihre Intentionen in *Gemeinschaft und Gesellschaft* wiedererkennen und war für den späten Erfolg dieses Jugendwerks Tönnies' in der jungen Weimarer Republik verantwortlich. Und doch setzt Tönnies sich durch sein Demokratiekonzept zu ihr auch in den Gegensatz. Er fürchtet die paternalistische Verführ- und Leitbarkeit idealistischer junger Menschen, die die Fallen und Tricks insbesondere antidemokratischer Agitation mangels enttäuschungsgesättigter eigener politischer Lebenserfahrung einfach noch nicht zureichend beurteilen könnten – was innerhalb verbreiteter obrigkeitsstaatlicher Handlungsmuster und Dispositionen und einer in der jungen und ungefestigten Weimarer Republik noch unterentwickelten demokratischen Kultur zweifelsohne besonders problematisch war. So bemerkt er in seinem ausgiebigsten Manuskript über die Nazis[7], dass „besonders junge Männer, junge Frauen […] leicht dahin zu bringen" gewesen wären, bei ihren, wie er sehr sachlich konzediert, damals „ungeheuren" Daseinsschwierigkeiten das Heil in Regimes wie dem Mussolinifaschismus oder einem ersehnten Kaiserreich „und seinen Methoden" zu suchen (Tönnies [1931]: 11, vgl. 33; 2005; S. 123, vgl. 138). Und im Januar 1928 schreibt er die von 1919 mit „4/5 der abgegebenen gültigen Stimmen und mehr als 2/3 aller Wahlberechtigten" nunmehr auf „unter die Hälfte der gültigen Stimmen und reichlich 1/3 der Wahlberechtigten" zusammengeschmolzene Zustimmung zu den demokratischen Parteien „freilich z. T." der „Launenhaftigkeit und Unkenntnis der weiblichen und der vielen allzu jungen Wähler" zu ([1928a]: 7; 2005: 299). Mit der drastisch

[6] Siehe dazu insgesamt Rainer Brödel 1990 und Sibylle Tönnies 2006: 299 ff.

[7] Die Herausgeber des Textes, Brigitte Zander-Lüllwitz und Jürgen Zander, bemerken dazu, es wäre „höchst aufschlussreich", dass die Broschüre „schon Ende 1931 in Deutschland nicht mehr publiziert werden konnte", dies. 2005: 630.

wachsenden Zustimmung zu den Nazis seit den Wahlen zum 5. Reichstag am 14.9.1930 und erst recht zum 6. Reichstag am 31.7.1932, in dem sie sich auf 230 Mandate steigerten, verschärfen sich diese Analyse *und* ihr Ton beträchtlich. Neben der „*geistigen Zerrüttung*" der Wählerschaft als Folge der von der „*kapitalistischen Wirtschaft*" erzwungenen Handlungsdispositionen, jedoch vor allem der Weltwirtschaftskrise, die das Überleben der einfachen Menschen prekär werden ließ, sei „aber auch [...] die Ausdehnung des *Wahlrechtes* [...] auf politisch unreife junge Männer und Frauen" verhängnisvoll gewesen. Wenn „diese politisch minderwertigen Jahrgänge" hingegen durch Altersqualifikationen politisch „ausgeschaltet" würden, dann wäre das erwartbare „Ergebnis nicht nur ein vernünftigeres, sondern auch ein im Sinne der Demokratie sachgemäßeres" (Tönnies 1932f: 1170; 1998: 307). Aber obwohl ihm ein häufig wohl eher träumerisches und aufgrund mangelnder Tatsachenkenntnis und politischer Erfahrung schwärmerisches jugendliches Denken *auch generell* – also über diese zeitspezifischen Umstände hinaus – ganz und gar *noch nicht* ernsthaft zur Politik zu disponieren scheint,[8] kommt der 71-jährige Tönnies, der diesen Vorschlag und auch andere unterbreitet, mit der Idee einer besseren Sicherstellung der politischen Urteilskraft durch Altersqualifikationen anteilig auf Aspekte einer von Platon inspirierten politischen Idee zurück, die er – und das wird ihm sehr bewusst gewesen sein – kurz nach seiner in jungen Jahren, nämlich mit 22, erfolgten Promotion als sozusagen selbst noch jugendfrischer Doktor entwickelt: nämlich die politische Synthese eines „platonisch-hobbesischen Staates".[9]

[8] „Es ist nicht einzusehen," führt Tönnies 1926 in Wien prinzipiell aus, „warum der demokratische Gedanke eine möglichst jugendliche Fähigkeit, das politische Schicksal mitzubestimmen, postulieren sollte. Viel wahrscheinlicher wäre die Begründung einer längeren Vorbereitung, auch erwachsener Personen, durch planmäßigen politischen Unterricht, so daß das Staatsbürgerrecht damit, daß es Ziel einer solchen Vorbereitung wäre, an Würde und Bedeutung gewönne"; 1927a: 31.

[9] Im Unterschied zu seiner Demokratietheorie aus der Zeit der Weimarer Republik handelt es sich beim Jugendentwurf von 1878 allerdings um eine auch für die demokratische Antike typische Mischung von direkter Demokratie und Rätemodell. Hierbei bezieht sich die Abstufung der Altersqualifikation also gar nicht auf die Unterscheidung von aktivem und passivem Wahlrecht, sondern auf die Differenzierung der „Mitgliedschaft" in „unteren Versammlungen" und in 25 zentralen „Bürgerversammlungen" einerseits von einem aus diesen souveränen Gremien zu wählenden etwa fünfundzwanzigköpfigen „Rat der Alten" andererseits (Ferdinand Tönnies / Friedrich Paulsen 1961: 31).

Schon in dem zentralen politisch-konzeptionellen Brief vom 9. Juli 1878 – aus der philosophisch-politischen Kommunikation mit seinem Freund, dem damals prominenten Berliner Philosophen Friedrich Paulsen – schlägt er gestufte Altersqualifikationen vor: für aktive Partizipation in den republikanischen Gremien wären dies dann „etwa 30 Jahre". Es ist das eine in den antiken Republiken – deren politische Praktiken Tönnies sowohl 1878 als auch 1926 wenigstens in Teilen für modernekompatibel hält und die er der politischen Diskussion wieder erschließen möchte – bekannte Altersgrenze, ab der in Athen etwa die Mitarbeit im Rat und in Volksgerichten möglich war.[10] Allerdings, wenn diese Grenze ihm 1878 für die allgemeine politische Betätigung gelten soll und er auch noch im Entwurf von 1926 eine höhere Altersgrenze als 20 Jahre für das aktive Wahlrecht verlangt, dann greift Tönnies damit offensichtlich die philosophisch-aristokratische Kritik Platons an der antiken Demokratie auf, die er sich freilich demokratisch modifiziert aneignet.[11] Tönnies' damit korrespondierende Betonung des Logos und weiterhin der anhaltenden Bedeutung der tradierten politischen Philosophie in seiner jugendlichen Demokratiekonzeption lassen in diesem Zusammenhang noch auf eine gewisse Präferenz für eine von Wissenseliten und Experten gesteuerte Demokratie schließen, wie sie ihm das unmittelbare Vorbild der überwiegenden sozialen Zusammensetzung des Parlaments der ersten deutschen Demokratie, also des Paulskirchenparlaments, ebenfalls vor Augen stellte. So setzt Platons *Politeía* einen Markstein der philosophisch-politischen Ausbildung bei 30 Jahren an, wonach *nur einer Auswahl* von im Lernen, im Krieg und „den übrigen gesetzlichen

[10] Vgl. Xenophon, Erinnerungen an Sokrates, *Apomnemoneúmata Sokrátus* [nach 371 v. Chr. a?], I., 2: 35 f. [1977]: 15; Aristoteles, *Athenaíon politeía* [328-325 v. Chr.]: 4., 3; 31., 1; [1990] S. 15, 38; siehe Mogens H. Hansen [1991] 1995: 98; Jochen Bleicken 1994: 192.

[11] Tönnies amalgamiert sich Platon dennoch auf inhaltlich nicht unbedenkliche Weise, wenn er seine eigene Adaption als politische „Lösung des Problems einer aristokratischen Demokratie oder einer demokratischen Aristokratie" verstehen will, Tönnies / Paulsen 1961: 31. Aber das aristokratische Moment ist ihm hierbei nicht etwa sozialkonservativ, sondern der philosophische Logos, mit dem er auf nun demokratischer Basis „die große platonische Synthese" ermöglichen möchte, für die eine „sozialistische Produktion den Grundstein legen" würde (Brief an Paulsen vom 29. September 1878, in: Tönnies / Paulsen 1961: 46 f.; vgl. Schlüter[-Knauer] 1991: 136 f.). Ein expertokratischer intellektueller politischer Führungsanspruch bleibt der epistelographischen Selbstverständigung auf der Basis der Freundeskommunikation von Seiten des jungen Tönnies damit gleichwohl noch ‚geistesaristokratisch' eigen.

Obliegenheiten" bewährten Schülerinnen und Schülern das nachfolgende Studium der Dialektik ermöglicht werden sollte ([~387-67 v. Chr.], VII.: 537 St.; 1923: 304). Tönnies schlägt im Jahr 1878 den politischen Subjekten vor, bis zum Alter von 30 Lebensjahren eine – jedoch im Unterschied zu Platon nichtselektive, sondern allgemeine – „allseitige Ausbildung" zu absolvieren, von der „die letzten Jahre vorher für Beschäftigung mit der politischen Wissenschaft" vorzusehen seien (Tönnies / Paulsen 1961: 31). Eine Lesart von Xenophons *Lakedaimonion politeia* sieht bei den – für Platon in vielem vorbildlichen – Spartanern dementsprechend die Vollbürgerschaft auch erst mit 30 Jahren erreicht ([nach 371 v. Chr. b?]: IV, 7; [1998]: 61).[12] Mit 18 Jahren – bzw. im späten 4. Jahrhundert v. Chr. nach Einführung der Pflichtephebie faktisch nach 20 – konnte sich hingegen schon, wer von den Athener Bürgern wollte, in der Ekklesia und in den Demenversammlungen politisch betätigen.

Die Dreißigjahresschranke ist übrigens in der deutschen Verfassungsgeschichte gleichfalls prominent und in einer revolutionären demokratischen Tradition aufgegriffen worden, was dem politisch interessierten jungen Tönnies klar gewesen sein dürfte. Die föderale Paulskirchenverfassung von 1849 sah sie für die zur Hälfte von den Parlamenten gewählten[13], zur Hälfte von den Exekutiven der Einzelstaaten ernannten Mitglieder des Staatenhauses vor (§§ 88 und 91, 1).

Wenn Tönnies für das Gelingen einer Demokratie damit insbesondere das Erfordernis politisch erfahrener und politikwissenschaftlich gebildeter politischer Subjekte unterstreicht, dann bildet dafür der Zustand der politischen Subjektivität sowohl im Kaiserreich, aber eben auch noch in der Weimarer Republik die für seine – den Heutigen so

[12] Siehe hierzu Stefan Rebenichs Kommentar, 1998: 107. Anders Georg Busolt 1920: 224.

[13] In Parenthese gesagt: Dies war ein außerordentlich kluger verfassungskonstruktiver Gedanke, der von vornherein den in der heutigen bundesrepublikanischen politischen Landschaft so problematischen Exekutivföderalismus vermieden hätte und damit die Entstehung von verfassungstheoretisch und -praktisch so fragwürdigen Organen wie etwa einer Kultusministerkonferenz, der kein Parlament entgegensteht und die alle Landesparlamente regelmäßig überspielt. So hat sie die Macht, auch skurrile Beschlüsse wie z.B. die Rechtschreibreform in regelmäßigen Abständen durchzusetzen und mit ihnen ungestraft die Bevölkerung zu befremden. Der fast vollständigen politischen Entwertung der heutigen Landesparlamente wäre durch eine der Paulskirche analoge Regelung ebenfalls vorgebeugt worden, da sie ihnen mehr Macht gäbe und man sie wenigstens als indirekte Vetospieler real mehr zu beachten hätte.

seltsamen – Vorschläge reale Hintergrundproblematik. Die kaiserzeitlich geprägten Vorstellungen seiner Zeitgenossen reichten biographisch in die junge Republik hinein, die ohnehin die Hypothek des fatalen Versailler Vertrages zu tragen hatte, welche mittels der von der Dritten Obersten Heeresleitung, namentlich von Paul von Hindenburg und Erich Ludendorff, folgenreich zur „allgemeinen Erklärung für die deutsche Niederlage" umkonstruierten und verbreiteten ‚Dolchstoßlegende' aus dem Arsenal „der ‚Kriegskultur' der Rechten" (Horne 2004: 57) noch erheblich verschärft wurde[14].

Für die Wählbarkeit oder Entsendung in höchste Gremien möchte der junge Tönnies die Altersschwelle auch noch ganz außerordentlich anheben: auf 50 Jahre wie für die Philosophenherrscherinnen und -herrscher in der Platonischen *Politeia*[15]. Womit er allerdings immer noch zehn Jahre unter der mit sechzig Jahren „an der Grenze des Lebens" festgesetzten Wählbarkeit für die spartanische Gerusia bleibt, an deren Form er sich mit der quantitativen Größe seines ‚Rats der Alten' offensichtlich auch ausrichtet. Hier dürfte der mit der Alten Geschichte insbesondere auch durch seine Promotion gut vertraute Tönnies sich neben der Orientierung am Modell der Platonischen *Politeia* wohl ebenfalls die erfahrungswissenschaftlich gesättigte politikwissenschaftliche Kritik des Aristoteles an dem spartanischen Rat der Alten und damit eine eher gesellschaftlich geprägte und pragmatische politische Gemeinschaftsperspektive zu eigen gemacht haben. Und das trotz Xenophons berühmter gemeinschaftsaffirmativer Emphase für den – von ihm Lykurg identitäts- und geschichtspolitisch zugeschriebenen – Vorrang des „Wettstreits" „trefflicher Seelen" vor dem der „körperlichen Fähigkeiten" und damit für die „Hochschätzung des Greisenalters".[16] Aristoteles bemerkt zur lebenslänglichen Amts-

[14] Die Tönnies übrigens einerseits sachlich widerlegt und andererseits auf raffinierte Weise immanent kritisiert – nämlich mit den Worten eines ihrer prominenten Urheber, nämlich Erich Ludendorffs, höchstselber; vgl. Tönnies [1931]: 37 ff.; 2005: 142 f.

[15] Vgl. [~387-67 v. Chr.], VII.: 540 St.; 1923: 308. Der Rat der Alten hätte in Tönnies' Skizze von 1878 aus „seiner eigenen Mitte" wiederum einen „Präsidenten" zu wählen, für den damit wie für den Rat selbst die Wählbarkeit erst ab 50 Jahren gilt (Ferdinand Tönnies / Friedrich Paulsen 1961: 31). Dagegen sind die formalen Altersschranken der real existierenden parlamentarischen Demokratien in Deutschland fast jugendfixiert.

[16] Xenophon, Die Verfassung der Spartaner, *Lakedaimonion politeia* ([nach 371 v. Chr. b?], X., 1-4; [1998]: 71 f.

führung der Geronten selbst lakonisch: „es gibt wie beim Körper so auch beim Geist Alterserscheinungen".[17] Und zumal sich der gereifte Tönnies der Weimarer Republik – aber auch nur dann, wenn man die unterschiedlichen „Voraussetzungen" der antiken und der modernen Gesellschaften mitbedenkt – nach seinem eigenen Bekunden inzwischen eher an Aristoteles' politischen Analysen orientiert, die mehr auf die politischen Realitäten eingehen würden als die – so sieht dies Tönnies 1928 selbstkritisch im Unterschied zu seiner eigenen jugendlichen Feier des „politischen Platons" (1882: 84 f.) – eher „romantische" platonische Poliskonstruktion.[18]

Und aktuell stand ihm das abschreckende Beispiel des greisen Reichspräsidenten und vormalig führenden kaiserlichen Militärs Paul von Hindenburg vor Augen. Von Hindenburg hatte schon im Weltkrieg eher dem Namen nach die Dritte Oberste Heeresleitung geführt, von dem ihm zugeschriebenen Sieg in der Schlacht bei Tannenberg 1914 ganz zu schweigen. Während andere die militärischen und politischen Entscheidungen fällten, bei Tannenberg Max Hoffmann (vgl. Regan [1991] 1998: 20 f.), in der OHL Erich Ludendorff, war von Hindenburg der immens populäre charismatische Öffentlichkeitsarbeiter und Namensgeber. Diese Rolle und seine spätere, darauf gestützte Wahl zum Reichspräsidenten nach dem Tod Friedrich Eberts[19] dürften Tönnies' konzeptionelle Ablehnung der Reichspräsidentenfunktion im Sinne eines integrierenden Ersatzmonarchen begründet haben und den Vorschlag der Einhegung der Führungsfunktionen dominanter – was demokratisch problematisch ist – und eventuell fachlich überforderter Einzelner – was wiederum sachpolitische Schwierigkeiten nach sich zieht – zugunsten von größeren Leitungskollektiven, die sich jeweils *intern* auch gegenseitig überprüfen und sachlich ergänzen können, des Direktoriums und des Ephorats, wobei das Ephorat wiederum die zusätzliche plebiszitäre Kontrollinstanz für das Direktorium ist (dazu unten mehr). Und 1926 eben auch eine deutlich schärfere Abwendung von Altersqualifikationen ‚an der Grenze des Lebens' für diese Ämter als noch im Jahr 1878.

[17] *Politiká II* [~335 v. Chr. ?], 9: 1270 b 40; 1991: 38; vgl. Georg Busolt / Heinrich Swoboda 1926: 680.

[18] Tönnies 1928b: 263 ff.; vgl. Schlüter-Knauer 2006: 222.

[19] Tönnies' zeitgenössische politikwissenschaftliche Einschätzung knapp drei Jahre nach Hindenburgs erster Wahl zum Reichspräsidenten besagt, dass „fast die Hälfte aller gültigen Stimmen auf einen greisen General entfiel, dessen Kandidatur nichts anderes bedeutete als die Verneinung der Republik und der Weimarischen Verfassung (wie wenig sich auch die Hoffnungen erfüllt haben, die daran geknüpft wurden)"; Tönnies [1928a]: 7 f.; 2005: 299. Zu Tönnies' Kritik der Militärdiktatur der Dritten Obersten Heeresleitung und ihrer Handlungen nach innen und außen vgl. etwa Tönnies [1931]: 5, 28; 2005: 118, 135. *Während* des Krieges aber unterstützte Tönnies öffentlich die 3. OHL, *auch* um die innere Geschlossenheit der deutschen „Kampfgenossenschaft" von Militär und Zivilbevölkerung zu erhalten (Tönnies [1917]; 1999: 34). Dies war allerdings ein politisch ziemlich zwiespältiges und schwer nachvollziehbares Manöver, indem der gegen die von Tirpitz und Kapp geleitete *Deutsche Vaterlandspartei* eingestellte Tönnies doch ihrer Unterschriftensammlung unter Professoren im Sinne der 3. OHL beitrat; so näher Stefan Breuer (1999: 23 f.). Bei Hindenburgs zweiter Wahl 1932 – nunmehr gegen Hitler – wird Tönnies wiederum als neues SPD-Mitglied und Bürger mit einer öffentlichen Stellungnahme auf die Seite der Hindenburg unterstützenden Parteien der rechten Mitte und der Sozialdemokratie treten, bleibt allerdings Hindenburgs Person gegenüber verhalten und reserviert (vgl. Tönnies [1932a]: 6; 1998: 265-9; s. seine Wahlanalyse [1932b]: 2-5; 2005: 413-15).

Was bei Tönnies *insgesamt* eine merkliche – als realpolitisch gedachte – Abkehr vom ‚aristokratischen' intellektuellen und zugleich vom charismatischen Führungsanspruch (letzteren wollte sein 1920 verstorbener Kollege Max Weber mit dem überstarken Reichspräsidenten in der Weimarer Verfassung zur Systemstabilisierung nutzen) und – wie wir sehen werden – eine deutliche Aufwertung plebiszitärer Elemente und vor allem ‚nachhaltiger' und tiefgreifender plebiszitärer Kontrollen in der neuen Demokratiekonzeption von 1926 zur Folge hat. Dem entspricht, dass der für Tönnies politisch nunmehr sehr viel wichtigere Aristoteles jedenfalls der demokratischen Identität seiner Zeit und seiner Gastpolis Athen in seinem Werk Raum gibt und sie auch weitgehend auf passende Begriffe bringt, auch wenn Aristoteles selber andere Intentionen und Vorschläge hat als die von ihm als ‚radikal' denunzierten damaligen Demokraten Athens (vgl. Schlüter-Knauer 2005: 129-133). Für den nunmehr demokratisch gereiften Tönnies wird jetzt anstelle der Führung mittels sozialistisch-demokratischer Kader und Experten – so sein eigener ‚Jugend'entwurf – die Sicherstellung der politischen Substanz der Demokratie durch die ausgleichende bürgerschaftliche Aktivierung der politischen Subjekte selber wichtig, denen auf breiter Basis Kontrollen ermöglicht und vornehmlich in zentralen Streitfragen politische Letztentscheidungen vorbehalten werden sollten, damit einer Demokratie gefährdenden Abkopplung der Eliten politisch-institutionell und durch eine wache allgemeine Aktivbürgerschaft vorgebeugt werden kann.

§ 2 Staatswissenschaftliche Provokateure und die demokratische Herausforderung

Bei seiner politikwissenschaftlichen Rhetorik fällt dennoch – sogar wenn Tönnies 1926 nun für die höchsten Ämter des funktional in manchem dem Verfassungsgericht vergleichbaren Ephorats und wohl auch für die Regierung bis auf 45 Jahre heruntergeht (vgl. Poske 1999: 58, 63) – das auch weiterhin anhaltende provokative Element im Unterschied zur damals vorherrschenden Meinung über politische Altersschranken auf, wonach selbst für die Wahl zum Reichspräsidenten ein Mindestalter von nur 35 Jahren erforderlich war (Art. 41, WRV)[20]. Nun war die Zeit an Kampfansagen sonst schon nicht arm und insofern passt die Provokation in den damaligen agonalen Politik- und Denkstil. Carl Schmitt, auf den wir noch zu sprechen kommen, war ebenfalls ein solch herausfordernder Denker, was seinen Ruf begründete. Tönnies aber vermisst bei Carl Schmitt außer der Provokation die Verdeutlichung von Konsequenzen etwa seiner scharfen Kritik des Parlamentarismus, die ihm dieser nämlich – jedenfalls damals noch – im Dunkeln oder im Vagen zu lassen schien.

Tönnies' Einwand gegen Schmitt beruht auch auf methodischen Überlegungen für gelingende Theoriebildung. So sollen jedenfalls seine Paradoxien durch die zuspitzende Verdeutlichung weiterführen: Sie müssen als Denkmittel der Theorie inhaltliche Probleme veranschaulichend zur Kenntnis bringen und damit leisten, was ihm bei denjenigen, mit denen er sich auseinandersetzt, seiner Meinung nach fehlt. Ob man dann funktional diesen oder anderen Vorschlägen folgt, die er als konkrete deshalb auch im Konjunktiv vorstellt (in diese Richtung könnte es dann gehen), das ist noch etwas anderes. Damit soll der Provokation nicht ihre Schärfe genommen werden, aber so ist sie eher im Sinne des abwägenden Struktur- und Funktio-

[20] Das demgegenüber skeptischere Grundgesetz erhöht die Altersqualifikation für die Wahl zum Bundespräsidenten allerdings nicht unerheblich, nämlich von 35 auf 40 Jahre (Art. 54, 1, GG). Der § 3 des Gesetzes über das Bundesverfassungsgericht bestimmt in seinem ersten Absatz, dass die Qualifikation für dessen Richteramt auch an das vollendete 40. Lebensjahr gebunden ist. Bei höchsten und allerhöchsten Amtsstellungen kommt die Bundesrepublik also den gegenüber 1878 moderateren Tönniesschen Überlegungen aus der Zeit der Weimarer Republik über eine Altersqualifikation zur Erhöhung der Wahrscheinlichkeit eines besonnenen politischen oder staatsrechtlichen Urteils nah.

nenvergleichs der Vergleichenden Regierungslehre zu verstehen. Genuin sind diese Denkexperimente Mittel aus Kants und Hobbes' Methodeninventar. Inhaltlich verweist die Methodik auf das ‚Sich-Nicht-Von-Selbst-Verstehende' oder die Unselbstverständlichkeit der Demokratie im Zenit der Weimarer Republik. Also grundsätzlich auf das stets Riskante und Gefährdete der Demokratie, die, so Tönnies, eben „ein großer Versuch" in der Weltgeschichte sei, „über dessen Erfolg und Dauer sich viel vermuten, fast gar nichts wissen läßt". Teilaspekte wie „die Politisierung der Frau" wären nach dieser Auffassung „gewagte Experimente" (1927a: 14, 23). Auch dies steht quer zum in der Arbeiterbewegung gleichsam zur Vulgärmetaphysik verflachten Fortschrittsglauben und seinem Attentismus (an dem später die Kritische Theorie so verzweifeln wird), weil die kontingenten Bedingungen bedacht werden, nach denen das Zusammenleben der Menschen und seine Ordnungsformen so oder auch anders sein können. Für Tönnies hängen überdies Bestandsvoraussetzungen der Demokratie immer vom Willen und den Dispositionen der politischen Subjekte ab, weshalb seine politischen Überlegungen beständig um die Sicherung und Verankerung des demokratischen Gedankens in der Bürgerschaft, aber auch überhaupt in der Bevölkerung kreisen (vgl. insgesamt auch Martin Poske 1999). Der Wille politisch gleicher Akteure, im engeren Sinne der Citoyennes und Citoyens, weiter aber ebenfalls der – politischen ungleichen – modernen Metöken, d. h. heute auch der Asylantinnen und der Zuwanderer, jedoch ist es gerade, der den Raum der Politik immer wieder neu konstituieren muss, damit er überhaupt existieren und fortbestehen kann. Und zwar konkret in genau der Weise, in der die verschiedenen politischen Willenssubjekte einander konfrontativ oder kooperativ begegnen. Womit die jeweiligen historischen Besonderheiten *auch* Zeugnisse der Kontingenz sind, des ‚So-oder-auch-anders-sein-Könnens', die dem politischen Raum sogar *wesenhaft* zugehört und deshalb unabänderlich ist.

Die noch wenig ausgeprägten Erfahrungen der Deutschen mit der demokratischen Regierungsform und mit der Ausbildung politischer Subjektivität besonders unter den ohnehin traumatisierenden Belastungen des, wie Tönnies vielfach analysiert, die Verlierer ganz expli-

zit „demütigenden" Versailler Vertrags[21] boten indes genügend aktuellen Anlass für eine vertiefende wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Gegenstand der ‚Demokratie'. Weshalb der Wiener Soziologentag im September 1926, so Leopold von Wiese, der „*Politik als Wissenschaft*" galt. Und er erkannte die Kontroverse von Kelsen und Tönnies in ihrer grundsätzlichen politikwissenschaftlichen Bedeutung und schlug sie deshalb zur „theoretischen Politik" und nicht zur Politik als „einer wertenden (Soll-) Wissenschaft". Der Hintergrund ist einerseits das dominierende Werturteilsfreiheitsverständnis unter den damaligen professionellen Soziologen, andererseits das sehr agonale politische Klima, in dem die noch ungefestigte und zur Entgleisung tendierende „politische Leidenschaft" „die Ruhe des Schauens" feststellbar störte, so von Wiese. Erst 1925 ist ja ausgerechnet der autoritäre Monarchist Hindenburg in das oberste Amt der demokratischen Republik, nämlich zum Reichspräsidenten gewählt worden. Und die junge deutsche Demokratie hatte nun eine folgenreiche Rechtswendung weiter Kreise des Bürgertums und deren Abkehr von der Republik zu ertragen. Die Bereitstellung eines Raums für eine ‚aristotelische Kontemplation' über Möglichkeiten und Grenzen der Politik im beginnenden 20. Jahrhundert anstelle des „schnellen Urteils" war jedenfalls 1926 eine in Deutschland ganz besonders zu betonende Leistung (von Wiese 1927: VI).

Liest man Tönnies' politische Theorie und die so ‚quer' zum heutigen Standardverständnis repräsentativer Demokratie liegenden Vorschläge wie etwa diejenigen zum Wahlrecht allerdings in diesem *und* dem weiteren Kontext der Diskussionen der Weimarer Staatsrechtslehre und vor allem des damals übergreifenden Streits um die Grundauffassung der Demokratie, dann gewinnt man von seinen Provokationen und Irritationen einen ganz anderen als einen nur absonderlichen Eindruck, weil man sie dann als Anregungen, Antworten und

[21] Z.B. in Ferdinand Tönnies [1932c]: 5; 1998: 230. Der Versailler Vertrag diktierte dem Deutschen Reich mit einem Siebentel des deutschen Gebiets außergewöhnliche Landesverluste sowie die Übergabe aller Kolonien. Weiterhin setzte er die umfassende einseitige Abrüstung Deutschlands durch und untersagte den Deutschen die Wehrpflicht. In seiner Folge wurden der zweiten deutschen Demokratie von den Siegermächten – da er keine Obergrenze festlegte – astronomisch hohe Reparationsleistungen abverlangt. Die Besetzung des Ruhrgebiets 1923 durch französische und belgische Truppen sollte dem durch das Nehmen ‚produktiver Pfänder' nochmals Nachdruck verleihen.

Ideen in einem offenen Diskurs verstehen kann. Aber wenn wir Tönnies' trocken-unterkühltes Schlusswort zur Diskussion über ‚Demokratie' auf dem Soziologentag 1926 ernst nehmen, dann kam die erwünschte Aussprache – obwohl Tönnies zu ihrer Anregung seine methodisch anspruchsvollen und inhaltlich provokanten Mittel eingesetzt hatte und der Soziologentag überhaupt kompositorisch auf die Förderung der wissenschaftlichen Debatte über dieses Thema angelegt war – dennoch nicht zustande, „weil fast alle auseinander geredet haben" und Kelsens Korreferat nach seiner Auffassung „nicht das gleiche Thema" betraf und insofern seinen methodischen Zweck verfehlt hätte.

Tönnies jedenfalls hatte sich gewünscht, dass die für die Demokratie seiner Gegenwart (wenn man voraussetzt, „daß die Demokratie leben *will*" – immer kommt er auf die Willensvoraussetzung zu sprechen, sein ‚Ceterum censeo' für die neue Ordnungsform insgesamt und die sie fundierende politische Subjektivität der Bürger) „heilsamen Wege allseitig und ohne leidenschaftliche Erregung erörtert worden wären" (Tönnies 1927a: 112 f.; Hvhbg. CSK). Dass es also eine deutlich *größere Anwendungsbezogenheit* der wissenschaftlichen Diskussionen über Politik und Demokratie gegeben hätte. Und dennoch sieht Tönnies dezidiert – trotz oder wegen aller Reichhaltigkeit der soziologischen Perlenschnur und enttäuscht über seine professionellen Soziologenkollegen – das jetzt gänzlich unabweisliche Erfordernis der spezifischen Ausbildung einer *grundlagenorientierten und theoretisch avancierten politischen Wissenschaft*, womit er mit Leopold von Wieses Gesamteinschätzung übereinstimmt. Gute Praxis, gutes Regieren braucht gute Theorie. Ein Desiderat bis heute, denn die akademische Politische Wissenschaft hat sich mittlerweile in falsch verstandenem Szientismus überwiegend auf empirische Soziologie verengt. Jedoch: Eine retrospektive umfassende Aussprache wird an dieser Stelle zeitlich kaum nachgetragen werden können, aber wenigstens wollen wir die Konstellation, in die Tönnies seine „Wege" stellt, besser erhellen. Denn er entwickelt das Thema breiter in einigen dem Soziologentag nachfolgenden Aufsätzen, so in seiner großen Carl Schmitt Rezension von 1927. In der Auseinandersetzung mit Schmitt hat er offenbar doch gemerkt, dass Kelsen seinerzeit zur Sache sprach. Und er hat hier seine Enttäuschung über den Verlauf des Soziologentags pro-

duktiv verarbeitet, denn vieles, was sich jetzt bei ihm findet, bezieht sich explizit und mehr noch implizit auf Kelsen.

Was ist nun der systematische Hintergrund für die staatlichen Funktionsprobleme neuzeitlicher Demokratien, die in besonderer Rücksicht auf die außerordentliche Situation der Weimarer Republik und ihre spezifische Symptomatik Anstrengungen zum Auffinden ‚heilsamer Wege' erforderlich machten? Tönnies analysiert 1926 ein strukturell zweifach begründetes *Politik- und Staatsversagen*, welches hier in Konfrontation und Ergänzung durch die Perspektiven Schmitts und Kelsens in seiner historischen Bedeutung und seinem historischen Fokus skizziert wird.

§ 3 Die Unpolitischen oder Geist versus Politik, Kultur versus Zivilisation

Erstens und vor allem hat dieses *Politik- und Staatsversagen* seine Grundlage in der herrschaftlich über lange Zeit erzeugten „allgemeinen Schwäche" der politischen Subjektivität in Deutschland. Womit Tönnies die Mentalität ‚unpolitischer' politischer Subjekte, die den Ballast an Verhaltensdispositionen aus dem Obrigkeitsstaat mit sich tragen wie etwa die Neigung: „lieber [zu] gehorchen und [zu] folgen, als sich selbst oder anderen [zu] gebieten" und sich so „die Mühe und das Verantwortungsgefühl eigener Entscheidung" zu ersparen – demokratie- und politiktheoretisch in Rechnung stellt (1927a: 23). Dies geschieht nur wenige Jahre vor dem Beginn von sozialpsychologischen Forschungen des neuen Frankfurter Instituts für Sozialforschung und seinem Umfeld, die diese Dispositionen bei Arbeitern und Angestellten untersuchen wollten, um der gescheiterten deutschen Revolution auf die Spur zu kommen und um kommende Gefahren für die Demokratie und die Arbeiterbewegung zu begreifen (s. Erich Fromm [1929-1937]; Max Horkheimer et al. 1936). Und es korrespondiert sowohl mit den literarischen als auch mit den soziologisch-philosophischen Erkundungen der Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums und seines eigentümlich tief geborstenen Selbstbewusstseins, das wiederum zur lang anhaltenden bürgerlichen politischen Unmündigkeit beitrug (so Heinrich Mann 1918; Helmuth Plessner 1935 / 1959). Tönnies sieht in diesen Dispositionen schon 1926 eine die Demokratie gefährdende „Beschaffenheit" insbesondere der Mehrheit

ihrer politischen Subjekte, d. h. „eines großen Teils gerade der besitzlosen Menge, der Bürger und vollends der Bürgerinnen", vornehmlich wegen „ihrer Unselbständigkeit und Wandelbarkeit" (1927a: 23). Unmündigkeit und persönliche ‚Ungefestigtkeit' aber verursachen insbesondere während sozialer und politischer Umbrüche Haltlosigkeit und disponieren in einem solchem Einstellungskomplex auch zu leichter Verführbarkeit mittels der Massenmedien – wogegen seine *Kritik der öffentlichen Meinung* von 1922 weitsichtig angeschrieben ist. Aber sogar in dem als Mutterland des Parlamentarismus geltenden Großbritannien mit einer kampferprobten Arbeiterschaft ist es einem allerdings starken Bürgertum trotz Demokratie und Mehrheitsregel schließlich gelungen, die „soziale Herrschaft der Bourgeoisie" als eine „politische Herrschaft" zu perpetuieren und „die Mehrheit des Volkes durch Kraft und Künste an sich zu fesseln" und somit die ‚Gefahr' einer „ernsten Demokratie" abzubiegen ([1927b] 1929: 54).

Um wie viel eher dürften solche erprobten Herrschaftspraktiken in einem Land mit vorherrschend ‚ichschwacher' Geisteshaltung verfangen, will Tönnies uns mit diesen Hinweisen sagen. Er hat also ebenso wie die Frankfurter überhaupt keinen romantischen Blick auf das Proletariat, das dementsprechend, obwohl ihm die Geschichte doch entgegenkam, den historischen Augenblick kaum zu nutzen verstand. Es wusste nach 1918 – uneinig und auch in drei Parteien (MSPD, USPD, KPD) organisatorisch gespalten – mit der Macht nichts anzufangen und vermochte lediglich eine „den liberalen Verfassungen des Westens nachgebildete Verfassung" ins Werk zu setzen ([1927b] 1929: 65). Der Kreis um Max Horkheimer gelangte später zu einer inhaltlich vergleichbaren Diagnose, was den Anlass zu den schon erwähnten *Studien über Autorität und Familie* gab (s. ders. 1936). Nun haben die Menschen der Weimarer Republik ‚aber den Salat': „Parlamentarismus und daraus zu bildende Notregierungen" (Tönnies [1927b] 1929: 65).

Es sind übrigens diese Dispositionen und dieses Resultat, diese ohnehin leichte Führbarkeit der Deutschen, die ihn dazu veranlassen vorzuschlagen, die „politischen Rechte Jugendlicher" – das müssen also für ihn auch noch die Zwanzigjährigen sein – als eher kontrademokratisch zurückzunehmen, allerdings mitnichten diejenigen „erwachsener und sonst mündiger Männer und Frauen" (1927a: 23, 31). Denn ohne politische Erfahrung und Ausbildung seien in diesem po-

litischen Klima gerade die jungen Menschen leichte Opfer antidemokratischer Ideologen und Führungskader (vgl. oben § 1). Die aber waren in der Weimarer Zeit reichlich vorhanden: so wurde der Ballast des Obrigkeitsstaats für die politische Kultur nämlich noch dadurch erheblich verschärft, dass gerade auch die Intellektuellen der Republik „ganz überwiegend undemokratisch, ja antidemokratisch" seien ([1927b] 1929: 80).[22] Man denke exemplarisch an die eskapistische Stilisierung in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* und deren vollständige Akzeptanz offizieller Obrigkeit neben ihrer demonstrativen synchronen Akzentuierung unpolitischer Lebensmilieus sowie insbesondere an die fatale Konstruktion des Gegensatzes von deutschem Geist und demokratischer Politik (so bei Thomas Mann 1918).

Tönnies erkennt aber vor allem auch die ungenügende institutionelle Responsivität des politischen Systems der Weimarer Republik, die wiederum den Willen zur politischen Beteiligung ganz und gar nicht fördere. Er hingegen geht auf der Seite der subjektiv öffentlichen Rechte auch deshalb deutlich weiter als viele.[23] Bezeichnend für seine Vorstellung der politischen Beteiligung ist, nachdem er etwa positive und negative realpolitische Auswirkungen des Frauenstimmrechts für die Stabilität der Demokratie nüchtern analysiert (vgl. 1927a: 18, 23) – während beispielsweise Carl Schmitt dessen zunächst etwas zwiespältige Auswirkung für die Demokraten eher leicht höhnisch konstatiert[24] –, der Gedanke einer weiteren radikalen Ausdehnung der politischen Rechte. Und zwar obwohl sie auch mündigkeitsorientiert eingeschränkt werden sollen – aber eben durch eine Altersqualifikation, die auf das Zusammenspiel von Bildung als Weltwissen mit zunehmender Erfahrung und Reifungsprozessen des Subjekts

[22] Was sich, wie Tönnies betrübt feststellt, bis in die Endtage der Republik nicht änderte und maßgeblich zu ihrem Untergang beitrug; vgl. [1932 / 33]; 2005: 432. In einem gestrichenen Absatz seines Typoskripts über *Die Harzburger Front* merkt er sogar an, dass es manchmal so scheint, „als sei es" „um den politischen Verstand" der deutschen Intellektuellen „noch schlechter bestellt […] als sonst in der deutschen Nation"; ebd.: 650.

[23] Das ist wiederum Georg Jellineks Begriff, s. 1892; 1905. Vgl. Tönnies' Verwendung 1927a: 31.

[24] Da die Frauen „in ihrer Mehrheit" schlicht „nicht demokratisch wählen" würden, wird gesagt, bliebe den ‚radikalen Demokraten' nur übrig, die Frauenmajorität, aber auch andere ‚diktatorisch' zu erziehen, woran sich zeige, „daß Diktatur nicht der Gegensatz zu Demokratie ist", so Carl Schmitts Beweisführung (sic!), ders. [1923], 1926: 37.

selbst setzt anstatt auf paternalistische oder gar diktatorische Eintrichterung der ‚Wahrheit', wie sie Carl Schmitt als ‚Konsequenz' einer angeblich demokratischen Erziehungslehre ausgemacht haben will, um den Unterschied von Demokratie und Diktatur einzuebnen. Insofern ist es besonders kennzeichnend für Tönnies' Gedankenrichtung, dass er nun nicht etwa einen Schritt zurückgeht und vorschlägt, die Bürgerrechte zugunsten staatlicher Autorität und Durchsetzungskraft wieder zu vermindern oder gar die Bürger als Sicherheitsrisiko zu behandeln (was in schwierigen Lagen so häufig von Experten und politischen Führungskräften aus der Mitte etablierter Demokratien anempfohlen und durchgesetzt wird). Sondern er setzt weiterhin unbeirrt auf die politischen Subjekte selbst und ihre politische Bildung durch eine möglichst tiefgreifende Verankerung der Partizipation in der Bürgerschaft und ein dadurch erhöhtes Verständnis politischer Prozesse. So macht er im Gegenteil den Vorschlag, die Partizipationsrechte sogar advokatorisch auszudehnen und auch noch Unmündige über ihre Eltern oder Vormünder politisch zu beteiligen. Und konkret schlägt er 1926 vor: Vätern oder Müttern ein für die Kinder um anwaltliche „Bruchteile vermehrtes" Wahlrecht zuzuerkennen (1927a: 31f.). Wobei er wohl noch nicht wie die heutigen Fragen der Generationengerechtigkeit, bestimmt aber die Überwindung der bloß kurzfristigen Gegenwartszentriertheit des politischen Systems der Demokratie wegen der antizipierten Reaktion der politischen Eliten auf die Präferenzen der jeweils aktuellen Wählerschaft im Sinn hat (s. hierzu wiederum Prahl 1998). Es wäre der geschickte und nur wenig aufwendige Versuch, in diesen bewährten Mechanismus eine intergenerative Interessenartikulation der Bürger einzubauen sowie vor allem die Einübung einer solchen politischen Perspektive in die Ausbildung der modernen politischen Subjektivität einzubeziehen und damit eine in der Gesellschaft inzwischen unwahrscheinlich werdende Gemeinschaftsorientierung vom familialen Typ auf freiheitliche anstatt auf repressive Weise in der Politik zu verankern und insofern langfristig wieder eine generationenübergreifende gesellschaftliche politische Gemeinschaft zu implementieren oder eine solche politische Gemeinschaft im Durchgang durch die Gesellschaft zu ermöglichen.

Außerdem antwortet er damit implizit und doch grundlegend auf einen Einwand Kelsens, der die politische Beteiligung und vornehmlich die Mehrheitsregel für nicht so relevant hält, da sich ohnehin viele

Bürgerinnen und Bürger nicht an der Politik beteiligen wollten und andere systematisch ausgeschlossen seien, zudem es „durch irgendwelche wahltechnische Künste" einer führenden Minoritätsgruppe oder gesellschaftlich-politischen Elite auch in der Demokratie ohnehin gelingen könne, über die Mehrheit der einfachen Menschen zu herrschen (Kelsen 1927: 62; [2006]: 137). Was anhaltend zu beobachten ist: Man denke dabei etwa an die ‚Wahlen' von George W. Bush zum US-Präsidenten, bei deren erster eine genaue Stimmennachzählung höchstgerichtlich untersagt wurde. In der Analyse solcher legalen und illegalen Manipulationen und Tricks ist Kelsen sich jedenfalls mit Tönnies einig, wie wir gesehen haben (vgl. Tönnies [1927b] 1929: 54). Realpolitisch aber käme es hauptsächlich – und das macht den zentralen Unterschied zur mehr antik-bürgerschaftlichen Politikauffassung bei Tönnies aus – auf einen kaskadenartigen Aufbau der politischen Willensbildung an, so Kelsen weiter. Indem in einem sukzessiven Prozess der Ausprägung und Formierung die Vielfalt oder der Pluralismus politischer Haltungen in schließlich nur zwei wesentliche Willensgruppen geordnet wird, die miteinander in einem ihre Gegensätze pazifizierenden „dialektisch-kontradiktorischen" Verfahren – den Begriff borgt sich Kelsen unausgewiesen von Rudolf Smend[25] und er macht in der anspruchsvollen Demokratietheorie Ernst Fraenkels Karriere[26] – Kompromisse aushandeln würden und müssten. Diese seien wiederum ein Ergebnis ihrer gegenseitigen Beeinflussung – er sagt: „eine Resultante ihrer aufeinanderstoßenden politischen Willensrichtungen". Ansonsten würden machtvolle Minderheiten sich überdies der „Gemeinschaftswillensbildung" entziehen und unintegriert die demokratische Regierungsform gefährden – den Begriff der strukturellen Minderheit kennt Kelsen hier noch nicht, aber der Sache nach ist das gemeint. Richtigerweise müsse man also von einem „Majoritäts-Minoritätsprinzip" sprechen (Kelsen 1927: 62 ff.; [2006]: 137 ff.). Kelsen kommt hier auf einen für die Demokratie sowohl historisch weltweit als auch systematisch-theoretisch wichtigen Punkt zu sprechen.

[25] Rudolf Smend 1923, in: ders.: 1955/1994: insbesondere S. 83-88.

[26] Vgl. dazu insbesondere Ernst Fraenkels – wiederum in Auseinandersetzung mit Carl Schmitt entwickeltes – Konzept und die Interpretation der Weimarer Republik als eine ‚dialektische Demokratie' in: Fraenkel 1932: 303-312 [1968: 79-88]; weiterhin seinen großen Entwurf 1964, erweitert 1991.

Entgegen der vornehmlich von den führenden Philosophen der Antike, Platon und Aristoteles, wirkungsvoll transportierten antidemokratischen Propaganda von der Theten- oder der radikalen Demokratie aber war die antike Demokratie in den ersten beiden demokratischen Jahrhunderten in Wirklichkeit zumeist sehr konsensuell orientiert und legte von vornherein großen Wert darauf, ihre Minderheiten und Eliten zu integrieren, um Bürgerkriegen, Mord und Terrorismus als politischen Verkehrsformen vorzubeugen. Was ihr auch überwiegend sehr gut gelang. Politik ist ihr ausdrücklich gegen den Bürgerkrieg gerichtetes kommunikatives Konzept, Demokratie deren institutioneller Ausdruck. Gleichwohl machte sich hier, und das antwortet der an der Antike orientierte Tönnies der – in seiner Sicht – Kelsenschen Idealisierung der bloßen Steuerung von Massenaffekten durch die „Mechanik der demokratischen Institutionen" (Kelsen 1927: 64; [2006]: 139), die Mehrheitsregel erstmals geltend. Deren Durchschlagskraft aber müsse in den politischen Prozessen und den Politikergebnissen real sichergestellt werden, um das dauerhafte Interesse der Mehrheit und nicht nur von Eliten an der Regierungsform Demokratie zu bekommen und zu erhalten (vgl. Tönnies [1927b] 1929: 42). Politikerverdrossenheit und Unzufriedenheit mit dem politischen System dürften so eher vermieden werden können.

Tönnies und Kelsen halten sich übrigens mit wechselndem Recht gegenseitig für Idealisten, die sich über die Realität täuschen würden.

Im Unterschied zu Kelsens und Schmitts Identitätstheorie der Demokratie formuliert Tönnies eine radikale Responsivitätstheorie der Demokratie – darauf ist noch einzugehen. Diese sieht Kelsen, so sagt er das wörtlich, allerdings als eine Art totemistischer Selbsttäuschung, in der das normunterworfene Volk den Souverän gelegentlich so spielen würde wie die Kultgenossen bei „origiastischen Festen" (sic!) ihren Horden-Urvater mit der „Maske des heiligen Totemtiers". Denn angesichts der politischen Realität würden die mit der Maske des Souveräns versehenen Bürgerinnen und Bürger analog zum Totemismus und seinen affektregulierenden Wirkungen nur so tun, als ob sie ihren Vertretern ihren Willen übertragen würden (Kelsen 1927: 58-60; [2006]: 133-35).[27] Das sei auch eine nützliche „Repräsentationsfiktion", die die politischen

[27] Die Parallele zum politischem Dekonstruktivismus Claude Leforts und seinem Theorem von der Leerstelle der Macht ist unübersehbar; siehe Claude Lefort / Marcel Gauchet 1990 [1976]: 97 ff.

Subjekte beruhige, solange man den Glauben daran nur nicht übertreibe und die Totemmaske der Souveränität für die Souveränität selbst halten und für sich, den Demos, das Volk, die politischen Subjekte beanspruchen würde. Für Kelsen ist eine ‚ernste Demokratie' im Sinne Tönnies' bzw. eine Responsivitätstheorie der Demokratie deshalb eine „unnatürliche Primitivierung der politischen Technik" – womit er Tönnies' Argumentation nicht namentlich, aber in der Sache scharf kritisiert (Kelsen 1927: 45; [2006]: 123). Diese ziemlich schräge Übertragung der psychoanalytischen Deutung des Totemismus – Sigmund Freuds Erfolgsbuch Totem und Tabu (1913) war 1920 in zweiter Auflage erschienen, 1922 in dritter – auf die Genese und Behauptung politischer Subjektivität zwecks der desillusionierenden Dekonstruktion des politischen Willens anstelle seiner naturrechtlichen und politischen Konstruktion wiederum wird Tönnies sehr wohl bemerkt haben. Wie seine schon zitierte Reaktion im Schlusswort der Debatte erkennen lässt, war er offenbar ziemlich schockiert, zumindest aber bestürzt. Sein eigener theoretischer Hintergrund des rationalen Naturrechts kennt zwar gleichfalls die zentrale Fiktion als Fiktion (vgl. hier etwa 1927a: 24), das ‚als ob' der Herstellung der Souveränität ‚more geometrico', aber eben mit realer normativ-politischer Kraft und Waffengewalt:

„This is more than Consent, or Concord; it is a reall Unitie of them all, in one and the same Person, made by Covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, *I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that you give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner.*"[28]

Es ist dies auch der inhaltliche Unterschied ums Ganze in der Demokratietheorie: Das Volk primär als normunterworfen oder es primär als die Normerschaffung überhaupt begründend zu verstehen.

Auf der ersten Stufe antwortet Tönnies ein Jahr später auf der von Kelsen für seine theoretischen Zuschreibungen selbst beanspruchten Ebene der Kenntnis realer Verfahrensweisen der repräsentativen Demokratie. Nämlich mit einem Bericht über die empirische Wirk-

[28] Thomas Hobbes 1651: 2, 17, S. 87; [1909]: 132; Unterstreichung CSK. Vgl. insgs. Tönnies [1927b] 1929: 83 f., 49.

lichkeit der Parlamentsarbeit im parlamentsstolzen Großbritannien, die die Desorganisation und Zeitverschwendung der Parlamentsarbeit belege, während hingegen – was der Demokratiekritiker Carl Schmitt unterschreibt ([1923] 1926: 28) – die Entscheidungen häufig arkan fallen würden und zumindest in der parlamentarischen Regierung ohnehin im Kabinett und seinen Ausschüssen bei gleichzeitiger Stärkung der Bürokratie und Mediatisierung des Parlaments vereinigt seien (vgl. Tönnies [1927b] 1929: 68 ff.). Schmitt addiert noch die von einigen heute als postdemokatisch gefasste Komitologie und die Verschiebung und Aufhebung der Verantwortlichkeit, so dass das parlamentarische System vollends zur Fassade gerate. Demokratisch problematisch oder sogar nichtig sei nach Tönnies damit aber eben nicht die Mehrheitsregel, sondern wären diese Prozeduren. *Tönnies' Antwort zweiter Stufe* auf diese Vorstellungen gibt er jedoch schon auf dem Soziologentag in seinem Hauptvortrag: nicht weniger, sondern mehr und durchgreifende, die Gewählten bindende politische Subjektivität sei erforderlich. Nämlich die größtmögliche Ausweitung der Beteiligungsrechte der Bürgerinnen und Bürger des politischen Kollektivs. Wobei er durch die meines Wissens erstmalige Vorstellung advokatorischer Politik (und nicht bloß der schon bekannten advokatorischen Verantwortung) ins denkmögliche Extrem geht. Und natürlich subjekt- und nicht außengeleitete politische Schulung wünscht durch 1) Lebenserfahrung, die besser vor Verführbarkeit schützen soll und 2) politische Beteiligung etwa in den kommunalen Gebietskörperschaften und Parteien als Schule der Politik (adäquat zu den vielen kleinen und großen Ämtern im demokratischen Athen, deren Wahrnehmung neben vielem anderen schließlich sogar Politikferne wie Sokrates politisch bildete) sowie 3) politische Kommunikation und aufklärende politische Diskussion in Eigenverantwortung der politischen Subjekte.

§ 4 Soziale Demokratie oder formale Demokratie und schwacher Staat

Der zweite strukturelle Grund des *Politik- und Staatsversagens*, das die soziologische bzw. die politikwissenschaftliche Kur benötige, ist in gewisser Weise zirkulär, als die institutionellen Arrangements in der Tönnies vor Augen stehenden Form der parlamentarischen Demo-

kratie wurzeln, welche eine insbesondere exekutive demokratische „Willensschwäche", d. h. eine „Verkümmerung der Exekutive" mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit herbeiführen müsse ([1927b] 1929: 81, 67). Um diese Auffassung nachvollziehen zu können, sollten wir uns seine Gegenwart der „schwachen Regierungen in raschem Wechsel" vor Augen führen,[29] die gerade dasjenige nicht leisten würden, was in dieser Zeit viele von Max Weber bis Hugo Preuß und Friedrich Naumann, auch Hans Kelsen als Aufgabe des parlamentarischen Systems sahen, wie es ihnen auch Carl Schmitt konzediert: politische Führung und Führerbildung (vgl. Schmitt [1923] 1926: 8). 9 Regierungen in 10 Jahren von 1920-1930, scheiternde Umsturzversuche wie Kapp-Putsch 1920 und Hitler-Putsch 1923. Regierungen in solchen Umständen und von einer keineswegs verfassungsfesten inneren Beschaffenheit, wie Tönnies sagt (vgl. Anmkg. 29), dürften kaum ernsthaft die Realisierung der Verfassungsziele ins Auge fassen, erst recht nicht eine soziale Demokratie zuwege bringen und einen planvollen Sozialstaat einrichten, damit die Mehrheit insbesondere der gesellschaftlich unteren Menschen Politik und Staat auch als ihre Sache zu sehen vermögen. Eine derartige Erzeugung von realer Interessenkohärenz der ‚breiten Masse' mit dem Leben des Staates aber sei, sagt Kelsen kühl, auch ganz und gar nicht die Aufgabe der demokratischen Regierung, sondern beruhe nur in dem eben angeführten ‚demokratistischen', ‚totemistischen' gemeinschaftlichen Missverständnis der Demokratie, das er Tönnies vorhält. Denn auch die soziale Demokratie lehnt Kelsen zugunsten eines „relativ formal" bestimmten Demokratiebegriffs ab, weil seine „demokratisch-parlamentarische Methode", die wir gerade über Rudolf Smend kennengelernt haben, besonderen Inhalten wie „dem Ideal der ökonomischen Gleichheit", das er als maßgebend für die soziale Demokratie aufgefasst wissen will, gegenüber „indifferent" sei (Kelsen 1927: 6. These: S. 38; [2006]:

[29] Worin „die deutsche Republik" dem französischen „Beispiel gefolgt ist, indem sie keine Regierung hervorbringen konnte, die auch nur die bestehende Staatsform und die geltende Verfassung einmütig und in voller Entschiedenheit bejaht, daß also aus Parteien die Regierung zusammengesetzt wird, die einander verneinen und widerstreben", Tönnies [1927b] 1929: 67. Kern des Tönniesschen Arguments ist also nicht die vielberufene Parteienschelte oder gar der Angriff auf erforderliche Kompromisse in Koalitionen, sondern dass die Regierungsbildungen nicht auf einem klaren Konsens der demokratischen politischen Subjekte als Grundlage erfolgten und dass statt dessen Demokratieantagonisten für die Regierungsbildungen herangezogen wurden.

116). Und dies Leitbild sei zudem unbestimmt und vieldeutig, könne wie Gerechtigkeit alles heißen und sei im Übrigen in politischer Hinsicht ordnungsformenneutral (vgl. 1927: 65 f.; [2006]: 140). Zudem würde die demokratische Methode auf diese Weise nicht eine bestimmte politische Art der Ordnung des Sozialen herstellen, die Willensrichtungen kanalisieren und pazifizieren, sondern anstelle der Aktivität der politischen Subjekte selbst deren Inhalt präskribieren oder ‚erzeugen', worauf deshalb freiheitswahrend verzichtet werden möge.

Es ist aber dies Verständnis der Freiheit für die inhaltlich beliebigen Orientierungen der politischen Subjekte, die den kritischen Rechtspositivismus wehrlos gegen die Feinde der Demokratie machte und keinen Verfassungsschutz kannte. Die Angst vor einem solchen – Schmitt sagt dazu immer wieder „jakobinischen" (*z. B.* [1923] 1926: 38) – Tugendterror nimmt Tönnies 1927 in einer sehr elaborierten Argumentation vor dem inhaltlichen und methodischen Hintergrund seines eigenen Grundlagenwerks *Gemeinschaft und Gesellschaft* offensiv an. Denn er will unter Gerechtigkeit nicht etwa die radikale Nivellierung der Eigentumstitel – vor der interessierte Kreise die Furcht der Mittelschichten und des Bürgertums schüren – verstehen, sondern die vom Sensus Communis normalisierte Interessenwahrnehmung. Diese greift die Gemeinschaftsidee des politischen Kollektivs eher als einen Ansatzpunkt für die „Mäßigung der eigenen Ansprüche" auf und legt den „Verzicht auf die restlose Geltendmachung sowohl der eigenen Interessen als der eigenen Rechte" nahe und verschmilzt insoweit regulativ den demokratischen Geist der Moderne mit der antiken politischen Tugend ([1927b] 1929: 77). Was durchaus mit der von Kelsen gewünschten Bereitschaft zum Kompromiss in der Demokratie und seiner gesellschaftspazifizierenden Wirkung übereinstimmt. Diese sehen Kelsen und Tönnies als unabdingbar für den Fortbestand der Demokratie. Sie ist aber bei Tönnies durch eine ganz andere, nämlich material naturrechtliche Basis gekennzeichnet und fungiert ohne Ausschaltung oder Irrelevanz der weiterhin aktiven und wehrhaften politischen Subjekte, sondern muss von ihnen aktiv getragen werden.[30]

[30] Wobei die Wehrwürde der politischen Subjekte und ihre Wehrhaftigkeit in Waffen nach dem militanten Polis-Modell zwar ein stetes, aber angesichts der industriellen Massenschlachten des Ersten Weltkrieges ein verharmlosendes und idyllisierendes Anliegen Tönnies' ist. Gleichwohl ist es nicht grundsätzlich überholt,

Insofern würde die politische Substanz der modernen Gerechtigkeitstheorie John Rawls' sowohl hinsichtlich ihrer methodischen Denkexperimente und vertragstheoretischen Komponenten als auch der Erneuerung der politischen Bürgerrolle im Konzept der politischen Person in Tönnies' hier entfaltete Denkrichtung gehen.

So sieht man also, wie nicht anders zu erwarten, und so könnte es weitergehen, Schnittmengen und Dissense und Schmitt ist noch gar nicht richtig zum Tragen gekommen. Interessant sagt die Leserin, sagt der Leser dazu und wo ist der Erkenntnisgewinn?

---

sondern muss seine Form wandeln. Sein Ausdruck sind nach wie vor das für jede Demokratie unvertretbare Modell des Bürgers in Uniform und auch das des Primats der Politik vor dem Militär, ohne die die modernen politischen Subjekte die Kontrolle über die Waffen aus der Hand gäben und damit letztlich ihre politische Selbstbestimmung.

In diesem Sinne einer militant wehrhaften Demokratie begrüßt Tönnies noch 1931 sogar den durch Einsatz der Reichswehr im Inneren möglichen militärischen Verfassungsschutz durch Reichsexekution nach § 48 WRV; vgl. [1931]: 17; 2005: 126. Hierin korrigiert er sich allerdings nach dem 20.7.1932 – dem Datum des sogenannten ‚Preußenschlags', an dem die Reichswehr auf Befehl von Papens und von Hindenburgs die verfassungstreue Regierung Braun / Severing entmachtete. Zuvor beantwortet Tönnies lediglich die rhetorische Frage, ob die Regierung Papen ein „*Kabinett der Taktlosigkeit*" sei, positiv (Tönnies 1932d; 1998: 295). Nach dem „unglaublichen Vorgehen gegen die preußische Regierung" aber ist Franz von Papen für ihn kein „rechtmäßiger" Reichskanzler mehr, sondern nur noch ein „tatsächlicher" (Tönnies [1932g]; 2005: 427). Womit er gleichzeitig dieser Reichsexekution die Legalität abspricht und sich damit wohl nicht nur von der missbräuchlichen Verwendung der Reichswehr im Inneren aus bloßem Machtkalkül anstelle des Verfassungsschutzes distanziert. Denn statt die Verfassung zu schützen, ging diese „Reichsregierung […] *gegen die Republikaner*" vor und wurde selbst verfassungsfeindlich aktiv – sagt Tönnies (ebd.: S. 429) mit einem Zitat aus der Vossischen Zeitung vom 22.7.1932 (C.M. 1932). Diese Erfahrung mit Verfassungsfeinden wie dem Zentrumspolitiker Franz von Papen an den Schaltstellen des demokratischen Staates erweist den Verfassungsschutz durch Reichsexekution mit Hilfe der Reichswehr als demokratisch prekär *und* als zu gefährlich – jedenfalls im Weimarer Institutionenarrangement. Uwe Carstens weist darauf hin, dass Tönnies noch kurz nach der Machtübergabe an die Nazis in seiner Berliner Rede vom 19.2.1933 über *Die Lehr- und Redefreiheit* „vor einem Mißbrauch des Artikels 48 der Verfassung" warnt; Carstens 2005: 289 f.; vgl. Tönnies [1933]: 7; 2005: 439. Tönnies' eigenes Demokratiemodell lässt eine derartige Machtfülle in der Hand *eines* Menschen wie des Weimarer Reichspräsidenten von Hindenburg ohnehin nicht zu. Darin sind ihm die Verfassungsmütter und -väter des Grundgesetzes wenigstens funktionell gefolgt. Auch wenn sie wegen ihres Misstrauens in das Volk eine andere institutionelle Lösung erfanden als sich kontrollierende Kollektivorgane und plebiszitäre Letztentscheide bei Streitfragen, welche Tönnies nach dem antiken Muster von Räten und Ekklesia und dem Verfassungsschutz durch die Bürger selbst empfiehlt.

Nach solchen Vorbereitungen der Hintergründe ist die Kontroverse der Staatstheorie und politischen Soziologie um den Parlamentarismus, so hoffe ich, besser zu verstehen.

§ 5 Die Auseinandersetzung um den Parlamentarismus

Der eigentliche Hauptdifferenz unserer Autoren findet sich in der Bewertung des Parlamentarismus, den Kelsen als eine die politische Subjektivität des Volkes mediatisierende und damit seine politische Souveränität durch Arbeitsteilung begrenzende, gleichwohl diskursiv die Vielfalt bewahrende und durch die repräsentative Illusion – ideologisch, totemistisch – stabilitätsgenerierende Notwendigkeit sieht. Hierzu gehört auch die beständig inneren Frieden stiftende Kompromisserzeugung in der Demokratie, für die die Aushandelungsprozesse des Parlaments ein besonders geeigneter Ort seien. Weshalb Kelsen die repräsentative Demokratie gegen Versuche verteidigt, die das parlamentarische Verfahren respektive das Parlament aus der Organisation des modernen Staates entfernen wollen (vgl. 1927: 44 ff.; [2006]: 121 ff.). Eine weitere Hauptaufgabe des parlamentarischen Systems ist für ihn die demokratische „Führerauslese", worin er mit manchen Einschränkungen den Überlegungen Max Webers zur Führerdemokratie folgt. Das Problem der besten Führer stellt sich für Kelsen dabei nicht – hier argumentiert er analog zu seiner Ablehnung der sozialen Demokratie zugunsten des Vorrangs seiner demokratischen Methode. Insofern ist die Frage nach den besten Führern für ihn überhaupt falsch gestellt und unbeantwortbar. Denn die vornehmlich autokratischen Gegner könnten auch kein materiales Kriterium für die Herkunft des Führercharismas anbieten: außer heteronomer Verfügung durch transzendente Mächte bleibe ihnen nur „der Zufall der Gewalt". Entscheidend sei in der Demokratie, dass die Führer abrufbar, abwählbar seien und es durch diese methodische „Rationalisierung der Führerschaft" mit Konsequenzen wie „Publizität, Kritik, Verantwortlichkeit" und der „Vorstellung der freien Erzeugbarkeit des Führers" wie in einem Aufwind und Mahlstrom ein „stetes *Aufströmen der Geführten in die Führerstellung*" gebe (1927: 59-61; [2006]: 134-136).

Tönnies wiederum präsentiert seine Alternative als Konzeption einer durchgängig plebiszitären Demokratie.[31] Das Parlament bekommt in ihr eine gleichsam nur nachrangig-additive und bloß bedarfsweise beratende Funktion zugewiesen. Wobei es Ort einer funktionalen, nicht einer proportionalen Interessenrepräsentation ist. Das bei aller Gesetzgebung gründlich beratende Parlament darf wie unsere heutigen Anhörungen von Experten und Interessenvertretern durch parlamentarische Fachausschüsse lediglich die Relevanz funktionaler Repräsentation von Partikular- und Regionalinteressen besitzen und nimmt insofern die Tradition der alten ständischen vordemokratischen ‚Parlements' wieder auf. Gleichzeitig ist die Mitwirkung in diesem, auch nicht ständig tagenden Parlament oder in den Parlamenten – die je nach funktionalem Bedarf als „wechselnde Ausschüsse" der ohnehin nach gleichem allgemeinen Wahlrecht zustande gekommenen kommunalen Körperschaften unterschiedlich einberufen werden könnten – für Tönnies eine Ausbildung in demokratischer Praxis und eine eigenständige Einübung politischer Urteilskraft, ähnlich wie es im alten Athen die Übernahme der vielen kleinen und Kleinstämter durch die Bürger gewesen ist. So wäre dann das Parlament nach Tönnies „eine Volksvertretung von anderer Art" ([1927b] 1929: 73). Aber Tönnies will nicht zulassen, dass Partikularinteressen den Volkswillen unterlaufen. Denn es ist ein reales Problem westlicher Demokratien, dass funktionale Repräsentanten im Verein mit der Ministerialbürokratie und als Experten getarnt immer wieder *sogar die proportionale Repräsentation* der Gesellschaft und ihrer Repräsentanten in den Parlamenten überspielen, erst recht aber ohnehin schlecht organisierbare Allgemeininteressen etwa von Patienten oder auch von Gruppen ohne finanzkräftige Lobby.[32] Weswegen die parlamentarische Beratung im Sinne einer Versammlung *nur funktionaler Repräsentanten* keine

[31] Das ist feinsinnige Ironie: dem praktischen Verfassungsschöpfer Kelsen will Tönnies mit einem Verfassungsentwurf entgegentreten, den er aber als theoretische Politik versteht – wir werden gleich sehen, was er damit meint.

[32] Im Gefolge der Ideologie des schlanken Staates gelangen sie mittlerweile sogar als von Verbänden, Institutionen und Unternehmen bezahlte ‚Leihbeamte' unmittelbar an verantwortliche Arbeitsplätze in Ministerien und obersten Bundesbehörden. Kim Otto und Sascha Adamek konnten jetzt Fälle belegen, in denen dort Leihbeamte die ihren Auftrag- und Arbeitgebern passenden Gesetzesvorlagen gleich selber erstellen durften – vergleiche dies. 2008.

Bedingung für die Rechtsgültigkeit von Gesetzen sein darf und ein solcherart konzipiertes Parlament auch keine Vetomacht sein soll.

Die von Kelsen zur bloßen Fiktion erklärte Volkssouveränität, die nach seiner Auffassung – wenn ernst genommen – zwar funktional problematisch sei, die aber als bloße identitätsstiftende Gedankenfigur systemstabilisierend wirken könne, sie hingegen ist geradewegs der Angelpunkt der Tönniesschen Demokratiekonzeption. Entgegen der Mediatisierung der Volkssouveränität in den real existierenden westlichen Demokratien, wie sie sich auch bei Kelsen widerspiegelt, drehen sich Tönnies' demokratietheoretische und -praktische Überlegungen nämlich darum, wie in der Moderne die Volkssouveränität reale politische Bedeutung erlangen und zugleich die politische Eigenständigkeit und Eigensinnigkeit der einzelnen politischen Subjekte, der Bürger, in einer freiheitlichen Reziprozitätsbeziehung mit dem politischen Kollektiv und als politisches Kollektiv wirksam werden kann.

Und seine oben vorgestellten Vorschläge etwa zur Altersqualifikation dienen genau diesem Zweck: die Autonomie der politischen Lebensführung der einzelnen politischen Subjekte und ihre daraus resultierende politische Autorität möglichst so zu stärken,[33] dass ein Überspielen der gleichwertigen Partizipationsrechte der Bürger *‚von unten'* dadurch verhindert wird, dass die Bürger selber erfolgreich poli-

[33] Eine solche, durch politische Erfahrung und Alter begründete Autorität nimmt der alte Tönnies in diesem Sinne *zunehmend* auch für seine eigene, insonderheit die antinazistische politische Publizistik in Anspruch, um seinen Argumenten in den Wirren der ausgehenden Weimarer Republik und der Zeit der Präsidialkabinette mehr Aufmerksamkeit und auch mehr Geltung zu verschaffen. So heißt es in seinem Appell vor den Wahlen zum 6. Reichstag: „Ich spreche zu Euch, meine lieben Landsleute, als ein alter Mann. Ein alter Mann ist *ein erfahrener Mann* und die Erfahrung bedeutet gerade in politischen Dingen viel" (1932e: 1; 1998: 299). Und in ebendiesem Sinne konfrontiert er *in solchem Kontext nun merklich zugespitzt* die Ausbildung ernster Männlichkeit als die für politisch urteils- *und* handlungsfähige vernünftige „Zeitgenossen und Mitbürger" zwingend erforderliche Qualität der Besonnenheit – wofür es besonders des wohl erst in einem vorgerückteren Alter möglichen Zusammentreffens von Tatsachenkenntnis, der politisch-historischen Erfahrung und Einsicht sowie wissenschaftlicher Aufklärung bedürfe – der Anfang der Dreißiger Jahre in Deutschland insgesamt in demokratiegefährdender Weise überhandnehmenden Neigung zu „politisch unreifen" „Selbsttäuschungen", die wiederum mit der politischen Verführung von Jugendlichen, Bedrückten und Ungebildeteten, mit „leeren Behauptungen", „eitler Grosssprecherei", überbordender Gefühlsartikulation durch Geschrei und Gebrüll, sachlicher Unkenntnis und sogar mit politischer Unzurechnungsfähigkeit insbesondere Adolf Hitlers und seiner Paladine verbunden seien ([1931]: 15-25; 2005: 125-131).

tisch agieren und insbesondere die Mehrheitsinteressen wahren können, die ansonsten in den Parlamenten der repräsentativen Demokratien und in denen sich von ihnen erstreckenden Verantwortungsketten gar nicht so selten verlorengehen.

‚*Von oben*' wiederum wird das unmittelbar volksgewählte Direktorium mit einer solchen Durchschlagskraft versehen – da es Exekutiv- und Legislativgewalt vereint –, dass von hier aus der Volkswille auch gegen Widerstände mächtiger, weil finanzkräftiger oder sozial besonders angesehener Minoritäten durchgesetzt werden kann. Damit würde das auch seinerzeit schon gegebene – jetzt aber durch die Ausgestaltung der internationalen Arbeitsteilung und die Abschaffung der Kapitalverkehrskontrollen noch erheblich gesteigerte – Erpressungs- und Drohpotential führender Funktionäre des ‚großen Kapitals' sowie der Spekulation tendenziell eher sinken, womit gesellschaftlichen Asymmetrien, wie sie sich heutzutage in der zunehmenden Spreizung von Einkommen und Vermögen ausdrücken, auch entgegengewirkt werden könnte. Dies Modell spiegelt sich in der Sache übrigens auch im Institutionenarrangement der Europäischen Union, die aus der Unionsgesetzgebungsfunktion der Regierungen mit nur ‚beiherspielenden' Parlamenten besondere Handlungsfähigkeit zu gewinnen sucht, allerdings – was von Tönnies unterscheidet – unter weitgehender Distanz zu plebiszitären Komponenten und Kontrollen, woraus das Demokratiedefizit der EU und das politische Unbehagen der Bürgerinnen und Bürger resultiert. Hingegen soll bei Tönnies der Volkswille vor einem Putsch aus dem Direktorium heraus bzw. gegen die Ausbildung einer Herrschaftselite, so die geschichtliche Lektion aus dem revolutionären Frankreich Ende des 18. Jahrhunderts, durch das ebenso unmittelbar volksgewählte Ephorat als Veto- und mächtige Kontrollinstanz geschützt werden.[34] Tönnies ist jedenfalls kein

[34] Erst das Grundgesetz wird mit dem Bundesverfassungsgericht eine funktional vergleichbare starke Kontroll- und Kritikinstanz des politischen Systems als ein oberstes Verfassungsorgan vorsehen – und es spricht für die analytische Kraft des Tönniesschen Entwurfs, dass er bereits 1926 dies Defizit der Weimarer Demokratie mitsamt ihres schwachen – und im übrigen, wie dessen Entscheidungen und die des Reichsgerichts zeigen, parteiisch im rechtskonservativen Sinn entscheidenden – Leipziger Staatsgerichtshofs ins Auge nimmt, der nicht einmal Rechtsnormen auf ihre Verfassungsmäßigkeit prüfen durfte. Diese Erfahrungen, auch insgesamt mit der Klassenjustiz in der Weimarer Republik dürften Tönnies' Votum für eine Volkswahl der Ephoren bestärkt haben. Die Konstrukteure des Grundgesetzes kannten dies Problem ebenfalls, lösten es aber nicht wie Tönnies auf amerikanische oder antike Weise, sondern durch institutionell außerordentlich hohe Anforderungen an den für die Wahl von Verfassungsrichtern erforderlichen Konsens zwischen den großen politischen Kräften des Bundes und der Länder.

Anhänger des Abbaus von Staatsfunktionen und -aufgaben und moniert exekutive Schwächen der Demokratie (vgl. oben § 4). Er ist der definitiven Auffassung, dass sie einen starken – plebiszitär kontrollierten – Staat benötigt, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will.

Mit seiner Konzeption des Parlaments, die dessen Nutzung zur eingehegten funktionalen Interessenrepräsentation vorsieht, kommt das Wissen von Experten und Funktionären von Interessenverbänden und Einzelinteressen den politischen Prozessen und Entscheidungen fachlich zugute und dieselben werden politisch integrativ einbezogen, ohne aber die Volkssouveränität überspielen zu können, was doch dem ideellen und demokratietheoretisch gut begründbaren Sinn einer demokratisch gerahmten funktionalen Interessenrepräsentation entspricht. Zwar teilt Tönnies in manchem die Dekonstruktion der Parlamentsdemokratie als einer veralteten Honoratiorendemokratie, die Carl Schmitt unternimmt, kann sich dessen antiliberale Identitätstheorie der Demokratie von 1923 / 1926 aber mitnichten zu Eigen machen. Hierin, aber nur in dieser Intention, steht Tönnies eher auf der Seite des sich von einem eher identitären Repräsentationskonzept wegentwickelnden Kelsens, der nun auf eine plurale und relativistische Demokratie abzielt, die sich substantialistischen Bestrebungen formal entzieht, um deren Umschlag in geradezu antidemokratische Nivellierungen wie derjenigen von Demokratie und Diktatur bei Carl Schmitt die populäre Basis zu entziehen. Zwar legt Hans Kelsen eine Vorstellung von identitärer Demokratie noch seinem ersten Leitsatz auf dem Soziologentag von 1926 zugrunde: „Demokratie ist der Idee nach eine Staats-(oder Gesellschafts-)Form, bei der der Gemeinschaftswille (die soziale Ordnung) durch die von ihm Unterworfenen erzeugt wird: Identität von Subjekt und Objekt der Herrschaft, von Führer und Geführten". Aber bereits im nächsten Leitsatz wird die Idee relativiert: ihrer „Verwirklichung" seien „enge Schranken gezogen". Und im dritten Leitsatz heißt es gar schon – konsistent zu den obigen Auffassungen Kelsens vom Totemismus der Volkssouveränität: „die Führerschaft" läge „nur potentiell bei den Geführten" (1927: 37 f.; [2006]: 115 f.). Tönnies befindet sich dazwischen. Er teilt die Parlamentskritik, sieht die Gefahren einer Abwendung der Bürger

von der Demokratie durch ein sich verselbständigendes Parlament pp., in dem diese sich nicht wiedererkennen, möchte in einem das Mehrheitsinteresse sichern und doch die Vielfalt divergierender und unterschiedlicher Interessen und Auffassungen in den politischen Prozessen vertreten wissen, ohne Kelsens – nach Tönnies' Auffassung entdemokratisierende – ‚demokratische' Methode zu übernehmen.

Carl Schmitt hingegen gelten Parlamente als veraltet – einem Konzept von Parlamentarismus zugehörig, nachdem auf der Basis einer weitgehenden bürgerlich-sozialen Interessenidentität die rational besten Lösungen durch Diskussion gesucht und gefunden werden und dafür zugleich das Volk außen vor gehalten wird: government by discussion. Im Zeitalter der Massendemokratie und der Propagandaapparate aber käme es nunmehr auf das Argument überhaupt nicht mehr an, sondern es gehe ausschließlich um die „zielbewußte Berechnung der Interessen und der Machtchancen" ([1923] 1926: 11). Das Parlament sei durch den Schwund seiner geistigen Basis argumentativen Überzeugens und des davon abgeleiteten rationalen Mehrheitsentscheids „erledigt" (ebd.: 13). Die Nützlichkeit und das Funktionieren des Parlamentssystems als soziale und politische Technik der Elitenrekrutierung und -bildung, der pazifizierenden Kompromissfindung und des zweckorientierten bargaining sei kein hinreichendes Gegenargument, da die liberale Substanz im Zeitalter der Massendemokratie nicht mehr gegeben wäre oder schlicht keine wesentliche Rolle mehr spiele (vgl. ebd.: 12). Und gegen Kelsens Theorie und Emphase des demokratischen Kompromisses wendet er ein, dass es Verhandlungen und Kompromisse doch überall in der Weltgeschichte geben würde. Sie seien mitnichten nur für bestimmte Ordnungsformen wie etwa die parlamentarische Demokratie spezifisch (vgl. ebd.: 10). Seine von der Einsicht in die Techniken der Massenbeherrschung durch die Parteiapparate geleitete Kritik an der parlamentarischen und repräsentativen Demokratie als einer nur noch unzeitgemäßen Ideologie hält Schmitt für angemessener als die berufsständische Kritik an der repräsentativen Demokratie oder gar den antidemokratischen Affekt von Bildungseliten, die nur die „Herrschaft der ungebildeten Masse" fürchten würden, wie sie sich als Volksherrschaft in der Französischen Revolution manifestiert habe (ebd.: 28 f.). Letzteres ist übrigens, wie ich addieren möchte, ein typisch altadliger Affront gegen

die Demokratie der Antike, über den Herodotos in seiner Staatsformendebatte berichtet und den Platon, Pseudo-Xenophon pp. affirmativ aufgenommen haben. Schmitt, der wie Tönnies die Demokratie nicht mehr zwingend als Parlamentarismus verstehen will, möchte sie aber, worin Tönnies ihm ganz und gar nicht folgt, neu mit „zäsaristischen Methoden" verbinden, die auch ohne demokratische Messung respektive Auszählung (!) durch „Zuruf, durch *acclamatio*" ‚demokratisch' legitimiert und „getragen" werden könne (ebd.: 22 f.). Die Smendsche Methode des deliberativen Parlamentarismus aber, die Kelsen übernommen habe, sei dadurch – so Schmitt – auch unter demokratischen Gesichtspunkten obsolet. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, diese Kritik des parlamentarischen Systems, die sich auf ihre realistische Modernität so viel zugute hält, auf ihre eigene Renaissance demokratisch sehr problematischer alter Herrschaftstechniken zu befragen, die gerade im Altertum auch in Konkurrenz zur Erfindung der durch Diskurs und Debatte rationalisierten Politik, zur mehrheitlichen Entscheidungsfindung politischer Subjekte standen, wie sie sich in Institutionen und Praktiken der attischen Demokratie aufweisen lassen. Diese sah sich selbst als die innergriechische ordnungspolitische Alternative schlechthin zur spartanischen Herrschaft. Und ihr politisch-demokratischer und bürgerschaftlicher Grundansatz schloss cäsaristische Verfahrensweisen, wie sie das Ende der Römischen Republik kennzeichnen und begründen, durch Ostrakismos und später die Graphé paranómon und andere juristische Mittel sowie institutionelle Kontrollen zum Verfassungsschutz recht erfolgreich aus.

Tönnies wendet gegen Schmitt ein, dass dessen Kritik des Parlamentarismus und des government by discussion im Punkt der Wahrheitsfrage historisch unrichtig und ganz einfach übertrieben sei, um die heutigen Vertreter der parlamentarischen und repräsentativen Demokratie besser angreifen zu können. Schmitt will den metaphysischen Kern des „allgemeinen liberalen Prinzips" auch in dessen politischer Anwendung erkennen, dergestalt „daß aus dem freien Kampf der Meinungen die Wahrheit entsteht als die aus dem Wettbewerb von selbst sich ergebende Harmonie" ([1923] 1926: 46). Die daraus folgende Identifikation eines so ‚gefundenen' politischen Gesetzes und der Wahrheit wäre, so Tönnies, zwar ein schönes Ziel und ein wichtiges Ideal, aber davon hätte sogar unter den alten Liberalen des

18. und 19. Jahrhunderts niemand wirklich „die Geltung eines Gesetzes" „abhängig" machen wollen ([1927b] 1929: 50), sondern primär von seinem verfassungsmäßigen Zustandekommen. Tönnies schon gar nicht: für ihn verkörpert sich wie für die demokratischen Athener das Wesen der Demokratie in der demokratischen Entscheidung des souveränen Volkes, nicht in der Wahrheitsfrage. Eine dermaßen übertrieben gezeichnete deliberative Demokratie – und das ist wiederum seine Kritik am Schmittschen Bild – würde das Attribut zum Inhalt machen und das krino, das Entscheiden, übersehen oder ganz bewusst verzeichnend ausblenden. Hier denkt er zwar mit Hobbes' Ausdruck aus der lateinischen Version des *Leviathan*: auctoritas non veritas facit legem.[35] Während der aber in Carl Schmitts Auslegung nicht die Dimension der „totalen Neutralisierung" des Weltanschaulich-Religiösen erlangen soll, sondern auf den für den Vollzug der „Wahrheit" (sic!) erforderlichen Befehl verweise ([1932] 1963: 122 f.) – auf diese Weise kommt Carl Schmitt nun selber bei der Wahrheit, aber eben einer religiös-politischen, nicht einer säkular-politisch-naturrechtlichen (wie bei Hobbes) wieder an, denn es handelt sich hier nicht nur um eine Hobbes-Lesart, sondern auch um Schmitts ureigene Perspektive –, will Tönnies damit das demokratische Entscheiden von der Wahrheitsfrage abgesondert und entsubstantialisiert begreifen sowie es vollständig der Autorität einer in sich substantiell demokratischen Politik überantworten. Diese muss als solche aber gewährleistet werden können, wofür die individuellen Grundlagen politischer Subjektivität, also Grund- und Menschenrechte, nicht verfügbar sind. Anders aber wäre die Eigentumsfrage, jedenfalls ‚im Großen', behandelbar, wenn man das denn politisch mehrheitlich für sinnvoll hält: Kapital hat keine Menschen- und erst recht keine politischen Rechte. Die Eigentumsfrage ist für Tönnies nämlich der „Kern des Problems" der Ordnung des „Verhältnisses des Staates zur Gesellschaft zugunsten der Superiorität des Staates" (1927a: 12). Die politische Verfügung darf den politischen Subjekten und ihrer Mehrheit nicht entzogen werden. Das ist Ferdinand Tönnies' im Grundsatz radikaler demokratischer Absolutismus, der aber wiederum durch den Willen zum Kompromiss und zur politischen und sozialen Integration sowie zur gemeinwohlverträglichen Mäßigung der Interes-

[35] Thomas Hobbes 1676: 133; siehe Walter Euchner 1982: 183, 192, 199; Carl Schmitt [1923] 1926: 54.

sen als demokratische Tugend pragmatisch reguliert werden soll, wozu Altersqualifikationen und die durch politische Wissenschaft und politische Erfahrung gereifte politische Urteilskraft der politischen Einzelsubjekte selber beitragen mögen (vgl. oben § 4). Also gerade das von Schmitt so angegriffene „Einzelmensch-Bewußtsein" ([1923] 1926: 23). Wenngleich Tönnies es nicht als ‚liberales' restringieren, sondern als politisches verstehen will und damit auch nicht in den Gegensatz zur Demokratie setzt, sondern es im Gegenteil als deren Basis ansieht, aber mit Kelsen in demokratischer Vielfalt anstatt wie bei Schmitt in angeblich „demokratische Homogenität" (ebd.) eingeebnet und liquidiert.

§ 6 Die Responsivitätstheorie der Demokratie

Tönnies und Schmitt, die sich als Hobbes-Autoritäten kannten und auch sonst gegenseitig achteten – so spricht Schmitt bei aller Globalkritik (auf Einzelheiten lässt er sich ohnehin selten ein) etwa von Tönnies' „großem Werk" über die öffentliche Meinung, und das will bei Schmitts scharfer Feder etwas heißen ([1923] 1926: 47) – lehnen beide ein – in ihren Augen – reduktionistisches Verständnis der Demokratie als bloß liberale menschenrechtliche Demokratie ab. Beide beanspruchen ein Vollbild der Demokratie im Blick zu haben, von dem aus sie kritische Korrekturen einbringen. Die aber gehen in sehr unterschiedliche Richtungen – Tönnies hin zur Restauration der allgemeinen politischen Partizipation der Bürger, Schmitt hin zur Aufhebung des Gegensatzes von Demokratie und Diktatur.

Die Schmittsche Diktatur – zur Diktatur äußert sich Tönnies in seiner Schmitt-Rezension ([1927b] 1929: 55) – ähnelt partiell der frühen Tyrannis im Zusammenspiel von Tyrann und vor allem Mittellosen und solchen, die in den herkömmlichen sozialen Gliederungen die Außenseiter waren (vgl. Schmitt [1923] 1926: 37 ff., pp.). Schmitt hebt als alternatives Instrument zur Feststellung des Volkswillens die Akklamation oder das stumme Dableiben hervor – entsprechend dem Kundgabemodus der spartanischen Volksversammlung, der Apellai (vgl. [1923] 1926: 22). Zu Kelsen bemerkt Schmitt ironisch unter anderem, wenn aus praktischen und technischen Gründen in Parlamenten und in den Regierungen parlamentarischer Demokratien „statt des Volkes Vertrauensleute des Volkes entscheiden" würden,

warum denn nicht „ein einziger Vertrauensmann" ([1923] 1926: 42)? Dieser Übergang zur Rechtfertigung eines „antiparlamentarischen Cäsarismus" (ebd.) ist Tönnies ersichtlich ebenso fatal wie die gesamte Schmittsche Vorstellungswelt der Führerauslese. Spätestens 1931 erkennt er in solchen Methoden den italienischen Faschismus wieder, wenn er auch – in diesem fatalen Irrtum mit vielem Zeitgenossen einig – einem „Cäsarismus Hitlers [...] keine 12 Wochen" zubilligt ([1931]: 24; 2005: 131). Sein Direktorium ist deshalb ein Kollegium von etwa fünfzehn Mitgliedern, die sich auch gegenseitig in Schach halten sollen, und kennt zur Machteinhegung ein Rotationsprinzip und dergleichen Instrumente. Es ist ersichtlich die Alternative zum Ersatzmonarchen der Reichsverfassung, dem Reichspräsidenten (vgl. dazu näher oben § 1), auch wenn Tönnies die Weimarer Verfassung bis auf ihr jugendoptimistisches Wahlrecht ansonsten politisch sehr schätzt und sie energisch gegen ihre Feinde verteidigt (vgl. etwa ([1931]: 16 f.; 2005: 126). Zwar gehen Schmitt *und* Tönnies vom ‚bellum omnium contra omnes' als der historisch bekannten wölfischen Möglichkeit aus, in der sich das Mängelwesen Mensch der besser ausgestatteten Raubtiere nur durch gemeinschaftliche Kooperation erwehren könne und ohne staatsbürgerliche Kunst auch den menschlichen Raubtieren unterliegen dürfte – so die von Platon referierte Begründung Protagoras' für die staatsbürgerliche Kunst des *zóon politikón* (vgl. Platon, *Protagóras* [vermutlich 399-393 v. Chr.]: 322 St.). Während Schmitt nun aber die Herrschaft des Oberwolfes propagiert (vgl. oben und [1932] 1963: 33), hält Tönnies unbeirrt vom antidemokratischen Zeitgeist am gemeinschaftlichen, kooperativen Grundgedanken des politischen Kollektivs und der demokratischen Tugend fest (vgl. oben § 4). Gerade weil er weiß, dass in allen drei „großen Lebensgebieten", der Ökonomie als Schwerpunkt des „allgemeinen sozialen Lebens", des „politischen Lebens" inklusive der Entscheidung über Recht und Moral und des „geistigen Leben" „unablässige Kämpfe stattfinden" (1927a: 15 f.).

Die Identitätstheorie der Demokratie lehnt Tönnies scharf ab, sowohl in der Schmittschen als auch in der alten Kelsenschen Version. Auch wenn er soviel unmittelbare Demokratie wie möglich implementieren wolle – bei den Wahlen zum Direktorat, zum Ephorat, bei den Plebisziten –, so könne das Volk keine „fortwährend willens- und handlungsfähige politische Körperschaft" sein, agiere als eine solche

Institution optional, aber nicht durchgehend ([1927b] 1929: 42). Was wiederum der Gelegenheitsstruktur der alten plebiszitären Demokratie entspricht, dem Zusammenspiel des permanenten Rats und der nicht unablässig, aber regelmäßig und berechenbar tagenden Volksversammlung. Bei Kelsen wird im übrigen die Identität später zwar kritisch angeführt, bleibt aber repräsentative oder sogar totemistische Fiktion, da der Wille nicht übertragbar sei. Um eine Übertragung des Willens und damit die Volkssouveränität auf Dauer zu stellen und zu beschützen aber müsse es, so Tönnies, Vorkehrungen und Sicherungen geben wie etwa das Ephorat, damit die Responsivität gewährleistet werden könne, da die Regierenden nach dem politischen Grundgesetz der antizipierten Reaktion wohl gerne ihr Amt behalten möchten (vgl. [1927b], 1929: 52). Und da die Wähler im demokratischen Ernstfall die Gewählten leiten würden, anstatt von diesen geleitet zu werden (vgl. ebd.: 42, 53). Diese utilitaristische demokratietheoretische Maxime spricht Aristophanes bereits 405 v. Chr. in der berühmten Parabase der *Frösche* aus: „Braucht die Guten euch zum Besten" (Bátrachoi: 735 ff.). Auch die vom Ephorat beförderte Publizität dürfte hierfür hilfreich sein. Für Tönnies ist sie wie für Kelsen zentral, bei dem sie zwingend zur demokratischen Methode hinzugehört (1927: 59 ff.; [2006]: 134 ff.). War sie bei Kant geradewegs die „*transzendentale Formel* des öffentlichen Rechts" der Republik (1795 / 96: B 98 ff., A 92 ff), steht ihr Schmitt mittlerweile recht distanziert gegenüber (vgl. [1923] 1926: 46 ff.). Die Tönniessche Responsivitätstheorie der Demokratie ist insofern eine Identitäts- und Nichtidentitätstheorie der Demokratie zugleich. Ihr prinzipieller Kern aber ist der *Demokratische Absolutismus*, denn „der demokratische Staat ist", sagt Tönnies mit Hobbes, „ein absoluter Staat" (These 4, 1927a: 12).

Zunächst ist dafür wichtig, dass Tönnies seine Intention erläutert: er wolle sein Thema streng theoretisch behandeln. Das soll heißen: dem Sinn konsequenzlogisch nachzugehen, ihn „in seinen Konsequenzen entwickeln" (1927a: 12). Das Sein eines Phänomens wäre demgemäß – auch unabhängig von der kontingenten Realisierung – hinsichtlich seines Potentials, wozu auch die in der Wirklichkeit abgeschnittenen Möglichkeiten zu rechnen sind, zu bestimmen bzw. als wissenschaftliches Konstrukt zweckmäßig zu gestalten (vgl. 1927a: 27). Konsequenzlogik bedeutet also, heuristische Typen wie in der reinen Soziologie zu konstruieren und zu präsentieren. D.h., bei der

institutionellen Ausgestaltung des Denkmodells oder Normalbegriffs geht es nicht wie sonst in erster Linie üblich und ausschließlich um die Frage nach dem existierenden Sein – obwohl die für die kritisch-nüchterne Betrachtung, Bewertung und Anwendung weiterhin auch eine Rolle spielt – und gleichfalls nicht alternativ um eine Utopie und in diesem Sinne um ein Ideal, sondern darum wie Demokratie konsequent zu denken sei. Entsprechend seinen soziologischen Grundbegriffen entwickelt Tönnies die Konzeption einer „reinen Demokratie" als Erkenntnismittel der Wirklichkeit (1923: 541). Dieser Normalbegriff der Demokratie wird gebraucht um herauszufinden, welchen Normen und Regeln die demokratische Praxis folgen müsse, wenn die Demokratie leben wolle, weil ihm „bange" sei, dass die Demokratie „nicht leben" könne, „wenn sie sich selber unweise entwickelt" (1927a: 112). Radikale Demokratie wäre demgemäß jedenfalls kein zur Selbstaufhebung tendierendes Unheil wie nach dem Urteil der altgriechischen Philosophen und auch Carl Schmitts, der eine Logifizierung der Demokratie zur Erziehungsdiktatur und zur Selbstaufhebung als ihr „Schicksal" unterstellt ([1923] 1926: 37) und behauptet, dass die ernsthafte Demokratie konsequenter Demokraten immer auf jakobinischen Tugendterror hinauslaufen müsse. Tönnies fürchtet hingegen ganz im Gegenteil nicht zuviel Demokratie, sondern eher den politischen Selbstmord aus dem Herzen der Demokratie heraus und ihre diktatorische Abschaffung, womit er prognostisch wohl gar nicht so falsch lag. Einer solchen Entstehung der Oligarchie aus dem Direktorium aber soll – wie schon ausgeführt – das Ephorat kontrollierend vorbeugen und insbesondere im Organstreit durch verbindlichen Volksentscheid Verselbständigungstendenzen der Führung und ihrer Politik verhindern. Die Direktoriumsmitglieder aber sind ohnehin per Listenwahl direkt vom Volk zu wählen, was von Tönnies' jugendlichem Rätemodell unterscheidet.

In der Idee des Staates ist in dem Sinne *eines sich durch die Bewusstheit seiner Subjekte entwickelnden Wesens* die Demokratie bereits als „Keim" angelegt (Tönnies 1927a: 17), auf die Citoyennes und Citoyens reflektieren und ihn politisch durch ihre Tathandlungen weiterentwickeln können. So ist „der Staat […], als was er von seinen Subjekten gedacht und gewollt wird", unterstreicht Tönnies diese zentrale Bedeutung der politischen Subjekte und der Bürgerschaft (1923: 579). Das ist die Selbstauffassung der attischen Demokratie: ‚der Staat sind wir',

die für ihn im Ernstfall kämpfenden Bürger (vgl. Thukydides [~ 430-400 v. Chr.], VII.: 77). Demokratie wäre dann die – jetzt am politischen Realismus des Aristoteles geschulte – dialektische Vollendung des Staatsbegriffs, indem sie „alle früheren, insbesondere die ihr entgegen gesetzte aristokratische Form wesentlich in sich *aufnehmen* und eben dadurch in sich *aufheben* wird" (Tönnies 1927a: 29; s. [1927b] 1929: 81). Das ist Nichtidentität in der Identität, die aber durch die Responsivität gleich allen früheren nichtidentischen Momenten aufgehoben wird. Indem praktisch die Kontrollen und die Entfaltung der politischen Subjektivität und insbesondere die politische Reife der politischen Subjekte bewirken, dass aus dem Klassenstaat der Gesellschaft und der egozentrierten Auseinanderführung der Subjekte durch Lernprozesse des demokratischen Geistes und die Implementation des geronnenen Geistes und Willens in Institutionen ein Staat entsteht, der wiederum das Gemeinwesen der Gemeinschaft und seine immanenten Intentionen die regulative Idee der politischen Gemeinschaft der Gesellschaft werden und die Polis in der Moderne modifiziert auferstehen lassen will: „Die Demokratie würde dann aus dem gesellschaftlichen einen gemeinschaftlichen Staat zu gestalten versuchen" (1927a: 30). Womit nun etwas anderes gemeint ist als „aristokratische Demokratie oder […] demokratische Aristokratie", von denen der junge Tönnies 1878 redet und die sich dem Geist der philosophischen Polis-Kritik verdanken (Tönnies / Paulsen 1961: 31). Denn die dem demokratischen Neuhegelianismus Hermann Hellers – dem Antipoden Carl Schmitts im Prozess vor dem Leipziger Staatsgerichtshof um die Rechtmäßigkeit des ‚Preußenschlags' der autoritären Regierung Franz von Papens – verwandte staatsrechtliche Bestimmung Tönnies' von 1926 ist fundamental an den politischen Subjekten und an ihrer bürgerschaftlichen Rolle orientiert und bedient keine idealistische Staatsmetaphysik. Heller will notabene in seiner postum veröffentlichten *Staatslehre* von 1934 die politischen Willens- und Wertgemeinschaften ebenfalls strikt an den Willen der politisch agierenden Menschen selbst binden, die dafür ihre Individualität nicht preisgeben, sondern ihr durch ihre Verbindung die gemeinsame, aber Vielfalt wahrende Geltung verschaffen.

Mit solchen Hegelschen Anwandlungen kann Hans Kelsen im Wiener sprachanalytischen Geist nun wenig anfangen: denn mit derartigen Sätzen würde man unkritisch als das „Wesen eines sozialen

Gebildes" akzeptieren, „was dieses *subjektiv über sich selbst aussagt*." Man würde die subjektive Bedeutung eines sozialen Satzes für die objektive nehmen und ihren Geltungsanspruch honorieren (Kelsen 1927: 41; [2006]: 119). In älterer Sprache: Es würde, was die Erkenntnis nur leitet, für die Erkenntnis an sich selbst gehalten, wodurch man die Bedingungen der Möglichkeiten politischer Erkenntnis überflöge. Nur: die sind in der Willenstheorie der politischen Subjekte bedacht. Aber: eine Prise kritischer Sprachanalyse bleibt ein wichtiges Wiener Korrektiv, wie auch manches andere, um sich nicht im reinen Denken zu verrennen und dies etwa für die Wirklichkeit anstatt für ihr immanentes Werkzeug zu halten.

Tönnies ist jedenfalls ein Denker der politischen Subjektivität, die für Kelsen noch nützliche Funktionen hat, für Schmitt aber jenseits der Akklamation gegenstandslos wird.

Apropos: Zu den für die Existenz der modernen Demokratie günstigen Momenten zählt für Tönnies im Vortrag *Demokratie*, dass es 1926 vorstellbar wird, „daß eine beliebige Menge von Einwohnern, etwa der Länder Europas, indem sie als eine durch gemeinsame Interessen verknüpfte Gesellschaft sich erkennt" – die Interessenintegration ist das utilitaristisch verbindende Band – „einen gemeinsamen Staat erfinden würde", besonders um ein gemeinsames Recht zu erzeugen und zu erhalten. Entgegen stünden nur die Sprachen und das jeweilige Nationalbewusstsein. Die Gleichheit der Bürgerrechte der politischen Subjekte erscheint Tönnies hier als das angemessene Gestaltungs- und Formierungsmittel (1927a: 17).

Bibliographie

Adamek, Sascha und *Kim Otto*, 2008: Der gekaufte Staat. Wie Konzernvertreter in deutschen Ministerien sich ihre Gesetze selbst schreiben, Köln

Aristophanes, 405 v. Chr.: Bátrachoi, angeführt nach der Übersetzung von Hans-Joachim Newiger (Neubearbeitung der Übersetzung von Ludwig Seeger) u. d. T.: Die Frösche, in: Aristophanes: Antike Komödien, hrsg. von Hans-Joachim Newiger, München 1968, S. 462-524

Aristoteles, [~335 v. Chr.?]: Politiká, [Bücher II u. III], in: ders.: Politik. Buch II [Über Verfassungen, die in einigen Staaten in Kraft sind, und andere Verfassungen, die von gewissen Männern entworfen wurden und als vorbildlich gelten], Buch III [Über die Verfassung], [= Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 9.2], hrsg. von Eckart Schütrumpf, Berlin 1991

Aristoteles, [328-325 v. Chr.]: Athenaíon politeía, in: ders.: Staat der Athener, [= Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 10.1], hrsg. von Mortimer Chambers, Berlin 1990

Brödel, Rainer, 1990: Tönnies als Anreger für die Volks- und Erwachsenenbildung am Beispiel der Rezeption durch Hermann Heller, in: Schlüter[-Knauer] / Clausen 1990, S. 191-216

Bleicken, Jochen, 1994: Die athenische Demokratie, 2., völlig überarbeitete und wesentlich erweiterte Aufl., Paderborn u. a.

Breuer, Stefan, 1999: Tönnies im Krieg. Zwei unbekannte Texte aus dem Jahre 1917, in: Tönnies-Forum, 8. Jg., Nr. 1, S. 22-25

Busolt, Georg, 1920: Griechische Staatskunde. Erste Hälfte: Allgemeine Staatskunde des griechischen Staates, München [Dritte, neugestaltete Auflage der ‚Griechischen Staats- und Rechtsaltertümer', 1887] [= Handbuch der Altertumswissenschaft IV.1.1.1]

Busolt, Georg und [*Heinrich Swoboda*], 1926: Griechische Staatskunde. Zweite Hälfte: Darstellung einzelner Staaten und der zwischenstaatlichen Beziehungen, München [Dritte, neugestaltete Auflage von Georg Busolt, ‚Griechische Staats- und Rechtsaltertümer', 1887] [= Handbuch der Altertumswissenschaft IV.1.1.2]

Carstens, Uwe, et altera (Hrsg.), 2006: Neuordnung der Sozialen Leistungen. [V. Internationales Tönnies Symposion 14. und 15. Oktober 2005], Norderstedt [= Tönnies-Forum, Sonderband, 15. Jg., Nr. 1 + 2]

Carstens, Uwe, 2005: Ferdinand Tönnies. Friese und Weltbürger. Eine Biografie, Norderstedt

Clausen, Lars und *Carsten Schlüter[-Knauer]* (Hrsg.), 1991: Hundert Jahre ‚Gemeinschaft und Gesellschaft'. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen

C. M., 1932: Memento, in: Vossische Zeitung vom 22.7.1932, Nr. 350, S. 1 f. [Berlin]; angeführt nach: Tönnies [1932g]; 2005 [= TG 23, 2], S. 429, und nach Zander-Lüllwitz / Zander 2005: 664

Euchner, Walter, 1982: Auctoritas non veritas facit legem? Zur Abgrenzung von Politik und Nicht-Politik bei Thomas Hobbes, [+ Diskussion], in: Udo Bermbach und

Klaus-M. Kodalle (Hrsg.): Furcht und Freiheit. Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes, Opladen, S. 176-200
Fraenkel, Ernst, 1932: Um die Verfassung, in: Die Gesellschaft, Bd. 2, S. 297-312, angeführt nach dem Neudruck in: ders.: Zur Soziologie der Klassenjustiz und Aufsätze zur Verfassungskrise 1931-32, Darmstadt 1968, S. 73-88
Fraenkel, Ernst, 1964: Deutschland und die westlichen Demokratien, Stuttgart u. a., angeführt nach der erweiterten Ausgabe, hrsg. von Alexander von Brünneck, Frankfurt am Main 1991
Fraktion Bündnis 90 / Die Grünen, 2008: Entwurf eines Gesetzes zur Erweiterung des Wahlrechts in Niedersachsen. Gesetzentwurf der Fraktion Bündnis 90 / Die Grünen, in: Drucksache 16 / 171 des Niedersächsischen Landtags, 16. Wahlperiode, 26.5.2008 (ausgegeben am 28.5.2008), unterzeichnet vom Fraktionsvorsitzenden Stefan Wenzel
Freud, Sigmund, 1913: Totem und Tabu (Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker), Leipzig und Wien, 1920; 1922 Leipzig / Wien / Zürich, angeführt nach der Ausgabe: ders., 1986: Kulturtheoretische Schriften, Frankfurt am Main, S. 287-444 [= ders., Studienausgabe, hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Bd. IX: Fragen der Gesellschaft / Ursprünge der Religion, Frankfurt am Main 1974]
Fromm, Erich, [1929-1937?]: German Workers 1929. A Survey, its Methods and Results, [unveröffentlicht], angeführt nach der Edition von Wolfgang Bonß in der Übersetzung von dems. / Cornelia Rülke und Rosemarie Thrul u. d. T.: Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reichs. Eine sozialpsychologische Untersuchung, München 1983, 1980
Hansen, Mogens Herman, 1991: The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes, Oxford, angeführt nach der Übersetzung von Wolfgang Schuller u. d. T.: Die Athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes. Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis, Berlin 1995
Heller, Hermann, 1934: Staatslehre, posthum hrsg. von Gerhart Niemeyer, Leiden
Hobbes, Thomas, 1651: Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill, London, angeführt nach dem Reprint der Erstausgabe u. d. T.: Hobbes's Leviathan, Oxford 1909, Reprint 1967
Hobbes, Thomas, 1676: Leviathan sive de Materia, Forma & Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis, London, angeführt nach: Euchner 1982, S. 190 und 193
Horkheimer, Max und *Erich Fromm, Herbert Marcuse*, et al., 1936: Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Paris [= Schriften des Instituts für Sozialforschung, Bd. 5], angeführt nach dem Reprint mit einer Vorbemerkung zur Neuauflage von Ludwig von Friedeburg, Lüneburg 1987
Horne, John, 2004: Ein Laboratorium für den totalen Krieg – Heimatfronten 1914-18, angeführt nach der Übersetzung von Paula Bradish, in: Rother 2004, S. 50-57
Jellinek, Georg, 1892, 1905: System der subjektiven öffentlichen Rechte, Freiburg i. Br. und Tübingen
Jestaedt, Matthias und *Oliver Lepsius*, 2006: Der Rechts- und der Demokratietheoretiker Hans Kelsen, in: Kelsen 2006, S. VII-XXIX
Kant, Immanuel, 1795 = A, 1796 = B: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Königsberg

Kelsen, Hans, 1926: Demokratie, [und] Schlußwort [zur Diskussion über ‚Demokratie'], in: Verhandlungen Soziologentag 1926, S. 37-68, 113-118; erneut u. d. T.: Demokratie (1926), [gleichfalls mit ‚Schlußwort'], in: Kelsen 2006, S. 115-148
Kelsen, Hans, 1953: Was ist Gerechtigkeit?, Wien, angeführt nach der Ausgabe Stuttgart 2000
Kelsen, Hans, 2006: Verteidigung der Demokratie. Abhandlungen zur Demokratietheorie, hrsg. von Matthias Jestaedt und Oliver Lepsius, Tübingen,
Lefort, Claude und *Marcel Gauchet*, 1976: Sur la démocratie: le politique et l'institution du social, in Textures, 2-3, angeführt nach der Übersetzung von Katarina Menke u. d. T.: Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen, in: Ulrich Rödel (Hrsg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt am Main 1990, S. 89-123
Mann, Heinrich, 1918: Der Untertan, Leipzig und Wien (Privatdruck Leipzig 1916; ab 1911 in Auszügen im: Simplicissimus, ab 1914 bis kurz nach Kriegsausbruch in: Zeit im Bild, 1.1.-13.8., danach abgebrochen)
Mann, Thomas, 1918: Betrachtungen eines Unpolitischen, Berlin
Platon, [vermutlich 399-393 v. Chr.]: Protagóras, angeführt nach der Übersetzung und Edition von Otto Apelt u. d. T.: Platons Dialog Protagoras, 2. durchges. Aufl., Leipzig 1922
Platon, [~387-367 v. Chr.]: Politeía, angeführt nach der Übersetzung und Edition von Otto Apelt u. d. T.: Der Staat, 6., der Neuübersetzung 3. Auflage, Leipzig 1923
Plessner, Helmuth, 1935: Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche, Zürich, angeführt nach der Ausgabe u. d. T.: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit deutschen Geistes, Stuttgart u. a. 1959; Frankfurt am Main 1974
Poske, Martin, 1999: Die Öffentliche Meinung in der Demokratiekonzeption von Ferdinand Tönnies, in: Tönnies-Forum, Jg. 8., Nr. 3 [ganzes Heft]
Prahl, Hans-Werner, 1998: Unmögliche Politik in der ‚grauen Gesellschaft', in: Uwe Carstens und Carsten Schlüter-Knauer (Hrsg.): Der Wille zur Demokratie. Traditionslinien und Perspektiven, Berlin, S. 413- 420
Rebenich, Stefan, 1998, Einführung, [und] Kommentar, in: Xenophon [nach 371 v. Chr. b?], S. 1-47, 87-143
Regan, Geoffrey, 1991: Military Blunders, London, angeführt nach der Übersetzung von Michael Haupt u. d. T.: Narren, Nulpen, Niedermacher. Militärische Blindgänger und ihre größten Schlachten, Lüneburg 1998
Rother, Rainer (Hrsg.), 2004: Der Weltkrieg 1914-1918. Ereignis und Erinnerung, Berlin
Schlüter[-Knauer], Carsten und *Lars Clausen* (Hrsg.), 1990: Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme, Berlin
Schlüter[-Knauer], Carsten, 1991: Intuition und Dialektik. Eine These zur Idee des Normalbegriffs, in: Clausen / Schlüter[-Knauer] 1991, S. 131-170
Schlüter-Knauer, Carsten, 2005: Ein postmodernes Konzept politischer Gemeinschaft, in: Rolf Fechner, Lars Clausen und Arno Bammé (Hrsg.): Öffentliche Meinung zwischen neuer Wissenschaft und neuer Religion, München und Wien, S. 123-145
Schlüter-Knauer, Carsten, 2006: ‚fortzusetzen': Eine postmoderne Theorie der politischen Gemeinschaft", in: Carstens et al. 2006, S. 211-254

Schmitt, Carl, 1923, ²1926: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, angeführt nach der 6. Aufl. als Nachdruck der 2. Aufl. 1926, Berlin 1985
Schmitt, Carl, 1927: Der Begriff des Politischen, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Jg. 58, Nr. 1, S. 1-33 angeführt nach: Schmitt 1940, S. 67-74
Schmitt, Carl, 1932: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, angeführt nach der Ausgabe Berlin 1963 [daher auch der Untertitel]
Schmitt, Carl, 1940: Positionen und Begriffe: im Kampf mit Weimar - Genf - Versailles. 1923-1939, Hamburg
Smend, Rudolf, 1923: Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform, in: Festgabe der Berliner Juristischen Fakultät für Wilhelm Kahl zum Doktorjubiläum am 19. April 1923, Tübingen 1923, angeführt nach dem Neudruck in Rudolf Smend: Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze, Berlin 1955, ³wiederum erweiterte Aufl. 1994, S. 68-88
Staudte, Miriam, 2008: Wahlalter 14 – Entwurf eines Gesetzes zur Erweiterung des Wahlrechts in Niedersachsen, http://www.fraktion.gruene-niedersachsen.de//cms/default/dok/236/236654.rede_miriam_staudte_wahlalter_14_entwurf@de.html
Thukydides, [entstanden nach 430-400 v. Chr.]: Ho pólemos tôn Peloponnesion kai Athenaion, angeführt nach der Edition: August Horneffer / Gisela und Hermann Strasburger u. d. T.: Der Peloponnesische Krieg, Lizenzausgabe Essen o. J. (zuerst 1957)
Tönnies, Ferdinand, 1882: [Rezension von] Carl Nohle „Die Staatslehre Platon's in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Ein Beitrag zur Erklärung des Idealstaats der Politeia" (XVIII und 169 S.), Jena, Fromman 1880, in: Philosophische Monatsberichte, Bd. 18, S.76-85
Tönnies, Ferdinand, ¹1887: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, angeführt nach dem Neudruck der 8. Aufl. 1935, Darmstadt 1979
Tönnies, Ferdinand, 1917: Die Erklärung der Hochschullehrer, in: Der Tag vom 19.10.1917 [Berlin], angeführt nach dem Neudruck in: Tönnies-Forum, Jg. 8, Nr. 1/1999, S. 31-35
Tönnies, Ferdinand, 1922: Kritik der öffentlichen Meinung, Berlin, erneut Aalen 1981, jetzt erneut in: ders., 2002: 1922. Kritik der öffentlichen Meinung, hrsg. von Alexander Deichsel, Rolf Fechner und Rainer Waßner, [= Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 14], Berlin und New York
Tönnies, Ferdinand, 1923: Zur Soziologie des demokratischen Staates, in: Weltwirtschaftliches Archiv, Bd. 19, S. 540-584
Tönnies, Ferdinand, 1927a: Demokratie, [und] Schlußwort [zur Diskussion über ‚Demokratie'], in: Verhandlungen Soziologentag 1926, S. 12-36, 112 f.
Tönnies, Ferdinand, 1927b: Demokratie und Parlamentarismus, in: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche, Jg. 51, Halbbd. 1, S. 173-216 [1-44]
Tönnies, Ferdinand, [1928a]: [Republikanisches und monarchisches Staatsbewußtsein], [Typoskript, datiert auf den 20.1.1928], S. 1-8, in: Tönnies 2005 [= TG 23, 2], S. 295-300

Tönnies, Ferdinand, 1928b: [Rezension von] Carl Vering, Platons Staat. Der Staat der königlichen Weisen. Frankfurt a. M. 1925, Englert & Schlosser. 172 S. –, Platons Gesetze. Die Erziehung zum Staate. Frankfurt a. M. 1926. Englert & Schlosser. 191 S., in: Zeitschrift für Politik, [München], Bd. 17, Nr. 3, S. 262-265
Tönnies, Ferdinand, 1929: Demokratie und Parlamentarismus, [leicht veränderte Version von Tönnies 1927b], in: ders.: Soziologische Studien und Kritiken. Dritte Sammlung, Jena, S. 40-84
Tönnies, Ferdinand, [1931]: Ein anderer Brief an Herrn Dr. Brüning, in: Tönnies 2005 [= TG 23, 2], S. 113-145
Tönnies, Ferdinand, 1932a: Sie wissen nicht, was sie tun, in: Montags-Zeitung vom 21.3.1932 [Kiel], S. 6, in: Tönnies 1998 [= TG 22], S. 265-269
Tönnies, Ferdinand, [1932b]: [Die Reichspräsidentenwahlen 1932], [Fragment gebliebenes Typoskript], in: Tönnies 2005 [= TG 23, 2], S. 413-415
s, Ferdinand, 1932c: Der Justizmord von Versailles. Unser klares deutsches Recht aus dem Anklagefrieden, in: Magdeburgische Zeitung vom 3.1.1932, Nr. 3, [Sonntags-]Beilage, S. 5 f., in: Tönnies 1998 [= TG 22], S. 229-233
Tönnies, Ferdinand, 1932d: Takt in der Politik. Bemerkungen zu einer unerfreulichen Episode, in: Vorwärts vom 16.6.1932 [Morgenausgabe], 49. Jg., Nr. 331, S. 1 f. [Berlin], in: Tönnies 1998 [= TG 22], S. 294-298
Tönnies, Ferdinand, 1932e: Schleswig-Holsteiner, hört! Offener Brief an meine Landsleute in der Nordmark, in: Schleswig-Holsteinische Volkszeitung vom 29.7.1932, 39. Jg., Nr. 176, S. 1 [Kiel], in: Tönnies 1998 [= TG 22], S. 299-301
Tönnies, Ferdinand, 1932f: Erhebung?, in: Deutsche Republik, Bd. 6, II. Teil (April-September 1932), S. 1168-1170 [Frankfurt am Main], in: Tönnies 1998 [= TG 22], S. 305-307.
Tönnies, Ferdinand, [1932g]: Rechtfertigung?, in: Tönnies 2005 [= TG 23, 2], S. 427-430
Tönnies, Ferdinand, [1932 / 1933]: [Die Harzburger Front], in: Tönnies 2005 [= TG 23, 2], S. 431-434, und in: Zander-Lüllwitz / Zander 2005: 650 (dort ein aus dem Typoskript gestrichener Absatz)
Tönnies, Ferdinand, [1933]: [Über die Lehr- und Redefreiheit], [Titel von der Redaktion hinzugefügt], in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 7. Jg. 1955, Nr. 3, S. 468-477; erneut in: Lars Clausen und Carsten Schlüter[-Knauer] unter Mitarbeit von Rolf Fechner (Hrsg.): ‚Ausdauer, Geduld und Ruhe'. Aspekte und Quellen der Tönnies-Forschung, Hamburg 1991, S. 297-307; und u. d. T.: [Die Lehr- und Redefreiheit], in: Tönnies 2005 [= TG 23, 2], S. 435-447
Tönnies, Ferdinand und *Friedrich Paulsen*, 1961: Briefwechsel 1876-1908, hrsg. von Olaf Klose, Eduard Jacoby und Irma Fischer, Kiel
Tönnies, Ferdinand, 1998: 1932-1936. Geist der Neuzeit. Schriften. Rezensionen, hrsg. von Lars Clausen [= Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 22], Berlin und New York
Tönnies, Ferdinand, 2005: Nachgelassene Schriften 1919-1936, hrsg. von Brigitte Zander-Lüllwitz und Jürgen Zander [= Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 23, Teilband 2], Berlin und New York
Tönnies, Sibylle, 2006: Hartz IV braucht einen neuen Geist, in: Carstens et al. 2006, S. 287-304

Verhandlungen des Fünften Deutschen Soziologentages vom 26. bis 29. September 1926 in Wien. Vorträge und Diskussionen in der Hauptversammlung und in den Sitzungen der Untergruppen, Tübingen 1927 [= Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, I. Serie: Verhandlungen der Deutschen Soziologentage, V. Bd.] [= Verhandlungen Soziologentag 1926]

Walter, Robert, 2000: Nachwort, in: Kelsen [1953] 2000, S. 59-83

von Wiese, Leopold, 1927: Vorbemerkungen, in: Verhandlungen Soziologentag 1926, S. V-VII.

Xenophon, [nach 371 v. Chr. a?]: Apomnemoneúmata Sokrátus, angeführt nach der Übersetzung von Rudolf Preiswerk u. d. T.: Erinnerungen an Sokrates, Stuttgart 1977

Xenophon, [nach 371 v. Chr. b?]: Lakedaimonion politeía; angeführt nach der Übersetzung und Edition von Stefan Rebenich u. d. T.: Die Verfassung der Spartaner, Darmstadt 1998

Zander-Lüllwitz, Brigitte und *Jürgen Zander*, 2005: Apparat [zu: TG 23, 2], in: Tönnies 2005, S. 591-739

Von Gemeinschaft zu Gesellschaft – Eine Tendenz über Europa hinaus

Von Sibylle Tönnies

I.

Gegen die europäische Einigung werden dieselben Argumente vorgetragen, die aus dem ewigen ideologischen Kampf zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft lange vertraut sind: mit bitteren Worten wird der Verlust von Autonomie, Partikularität, Eigentümlichkeit und Wir-Gefühl angeprangert. Obwohl die Nationen, die in einem geeinigten Europa diese Verluste erleiden, keineswegs Gemeinschaften im soziologischen Sinne sind, trägt die Ablehnung, die dem europäischen Gedanken entgegengebracht wird, doch dieselben Züge wie die Argumente, die seit jeher von den Befürwortern der Gemeinschaft gegen die Gesellschaft vorgetragen wurden. Denn es geht um denselben Grundvorgang: Kleine Einheiten müssen einer einzigen großen weichen; kleine Besonderheiten werden von einer großen Allgemeinheit aufgeschluckt. Ob die Schweiz gegen Europa oder Oldenswort gegen Husum steht: im Prinzip hat die Konfrontation des Kleinen mit dem Großen immer denselben Charakter.

Was trägt das Tönniessche Werk zur europäischen Frage bei? Es bietet nicht das, was es auf den ersten Blick verspricht: die Parteinahme für das Partikulare, Eigene, Besondere, die Aufforderung, es vor seinem Untergang zu bewahren. Tönnies hielt den Wandel von Gemeinschaft zu Gesellschaft für irreversibel. Der Mensch löst sich unaufhaltsam aus den natürlichen Verbindungen, die ihn in eine Partikularität gestellt haben; er individuiert sich und fügt sich in die Gesellschaft ein, in der die Herkunfts-Unterschiede verschmelzen. Das „Allgemeine" ist für ihn nicht mehr die Gruppe, in die er hinein geboren wurde, sondern der abstrakt über den Verhältnissen schwe-

bende Staat. „So findet Ausgleich, Nivellement statt, wenn es auch lange dauert, bis die wesentliche und überwiegende Tendenz der Differenzierung endlich aufgehoben wird."[1]

Die Einsicht in diesen Vorgang heißt nicht, dass Tönnies diesen Wandel nicht bedauert hätte: An einigen Stellen seines Werkes kommt ein starkes, tragisches Bewusstsein zum Ausdruck. Ich halte mich hier und im Folgenden an den Vortrag „Individuum und Welt in der Neuzeit", den er im Jahre 1912 im Staatswissenschaftlichen Institut an der Universität Kiel gehalten hat. Dort spricht er von einem „unaufhaltsamen Zersetzungsprozess", den die Kultur infolge des Wandels erleidet. „Ihr Fortschritt ist ihr Untergang. Das ist schwer zu denken, und noch schwerer ist es, sich darein zu finden, es zu bejahen und doch an diesem Prozess wollend, ja heiter mitzuwirken, die Tragödie anzuschauen, sich hindurch ringend durch Furcht und Hoffnung, um beide von sich abzutun und die reinigende Wirkung des Schauspiels zu genießen. Das zu leisten vermag die Erkenntnis, wenn sie in Philosophie – als Weltweisheit – sich zu verdichten reif geworden ist."[2] Tönnies hätte die europäische Vereinheitlichung deshalb – in vollem Bewusstsein für die mit ihr einhergehenden Verluste – befürwortet. „Das neue Allgemeine" ist nicht aufzuhalten; volenti facta docunt, nolenti trahunt.

II.

Aus denselben Gründen aber, aus denen Tönnies den Vorgang befürwortet hätte, wäre er ihm nur als Zwischenschritt erschienen, als unvollkommener, zur Auflösung drängender Übergangszustand. Dieselben Tendenzen nämlich, die ihn begünstigen, treiben über Europa hinaus in die wahre Universalität des Weltstaats. „Das neue Allgemeine, zu dem das isolierte Individuum sich in Beziehung setzt, das es bejaht, um es zu erwerben, zu erobern, zu beherrschen, ist seiner Natur nach unbegrenzt und universal. Es ist die ‚Welt' oder die Menschheit", sagte er. „Das isolierte Individuum ist seinem Wesen

[1] Individuum und Welt in der Neuzeit, Vortrag, gehalten am 10.12.1912 im Staatswissenschaftlichen Institut an der Universität, Kiel, 1. Band, Heft 1, Januar 1913, S. 39.
[2] A.a.O., S. 66. (Ich habe, einer Tönniesschen Randnotiz folgend, das Wort „verdichten" für „wandeln" gesetzt.)

nach Weltbürger".[3] Dabei berief er sich auf Jacob Burckhardt, der den Kosmopolitismus als die höchste Stufe des Individualismus bezeichnete. „Gemeinschaft ist ihrem Wesen nach begrenzt und tendiert zur Intensität, Gesellschaft ist ihrem Wesen nach grenzenlos und tendiert zur Extension. Sie i s t die ‚Welt'."[4]

Das über die Besonderheit hinausgehende Streben habe schon die moderne Nation hervorgebracht, die, insbesondere da, wo sie durch einen großen Staat dargestellt werde, in weitem Maße schon die Erfüllung des weltbürgerlichen Strebens sei, weil sie sich gegen gemeinschaftliche Elemente wie Herkunft und Religion indifferent verhalte. Es gebe zwar noch kleine Nationen, die noch „einen Grundstock von Einwohnern haben, der seiner Abstammung nach sich als zusammengehörig denkt", sagte Tönnies im Jahre 1912. Sie seien aber untypisch. Typisch seien die großen Nationen, und diese „sind mehr oder minder von gemischter Rasse. Sie absorbieren fortwährend fremde Elemente, zumal in ihren Hauptstädten und anderen Großstädten. Teilweise haben sie durch Eroberung Gebiete anderer Nationalitäten sich angegliedert; ausländische Arbeitskräfte ziehen sie heran, um Lücken der einheimischen auszufüllen oder diese zu unterbieten. Auch die dauernden oder zeitweiligen Ansiedelungen vermögender Ausländer vermehren sich fortwährend, die Naturalisierung wird, nach einer gewissen Wartezeit, jedem Ausländer, der nicht für staatsgefährlich gilt, gewährt. Der anschwellende Reiseverkehr kommt hinzu. Die Großstädte werden immer mehr und mehr als Weltstädte international. Der moderne Staat ist in der Hauptsache gleichgültig gegen die Abstammung."

In höchstem Maße gelte dieser Satz für die Vereinigten Staaten von Amerika: „Schärfer als in Europa tritt der internationale Charakter moderner Nationen und ihre Bedingtheit durch den Staat in der neuen Welt hervor. Die amerikanische Nation ist die Versammlung von Ansiedlern, die aus beliebigen Nationen stammen, von Indianern, die sich assimiliert oder mit denen sie sich vermischt haben, von befreiten Negersklaven und deren Bastarden." Wenn Henry Maine gesagt habe, die Amerikaner seien eine Nation, weil sie einst einem Könige gehorchten, so seien sie es weit mehr heute, „weil sie die

[3] A.a.O., S. 58.
[4] A.a.O., S. 57.

demokratische Verfassung der Union als ihr gemeinsames Lebenselement anerkennen und verehren."[5]

Nach außen hin allerdings schaffe auch die moderne Nation noch Abgrenzung und Besonderheit; die kosmopolitische Tendenz der Gesellschaft sei auch hier noch nicht an ihr Ende gelangt. Deshalb habe die moderne Nation einen ambivalenten Charakter: sie sei als Ergebnis eines Kompromisses mit entgegenstehenden Tendenzen zu verstehen.

Dieselbe Janusköpfigkeit trägt auch Europa in sich. Dieses politische Gebilde ist einerseits eine Expansion, eine Erweiterung der nationalen Begrenztheiten, und andererseits eine Abkapselung gegenüber der Welt („Festung Europa") – auch für Europa gilt der Satz, dass es das Ergebnis eines Kompromisses zwischen entgegenstehenden Tendenzen ist.

Bei seinen Überlegungen, wie man sich den nächsten, die Grenzen der Nation überschreitende Schritt vorstellen könne, traf Tönnies in seinem Vortrag eine Unterscheidung zwischen den Tendenzen der oberen und der unteren Klasse:

„Auf dem politischen Gebiete macht sich neben allen Verbänden und über sie hinweg die allgemeine Kulturgesellschaft geltend, die zunächst alle durch Besitz und Bildung zu gegenseitiger Anerkennung disponierten Individuen international verbindet und innerhalb jedes Staates als Partei sich geltend macht; mehr und mehr aber geht dies Weltbürgertum von diesen Kreisen, denen es entwachsen ist, auf ihren Widerpart, das Proletariat, über, und hier wird der von jenen längst verbreitete Gedanke an einen Überstaat, der die Umrisse der sozialistischen Weltrepublik annimmt, ausgebildet und gepflegt."

Auf die sozialistische Weltrepublik gab er allerdings nicht viel, denn er meinte, in den Vereinigten Staaten von Amerika bereits den Ansatz für den Weltstaat vor Augen zu haben: „Aber die bürgerliche Gesellschaft in ihrer früheren, die individuelle Freiheit behaltenden Richtung hat schon den Überstaat geschaffen in Gestalt der wesentlichen internationalen nordamerikanischen Union; sie ist das am meisten charakteristische politische Gebilde der Neuzeit, in ihrer zukünftigen Entwicklung ist gewissermaßen das zukünftige Geschick auch der europäischen Menschheit beschlossen."[6]

[5] A.a.O., S. 59 f.

III.

Nicht nur der Begriff der Gesellschaft, sondern auch der des Staates kommt erst im Weltstaat zu seiner vollen Ausprägung. In direktem Anschluss an Thomas Hobbes sah Tönnies die Grundlage des Staates in der Tatsache, dass – zum Zwecke der Beendigung der Kämpfe – die Gewalt monopolisiert wird. Das entscheidende Element des Hobbesschen Staatsbegriffs ist nicht ein begrenztes Territorium, sondern der Wille der Bürger, die autonome Verfügung über Gewaltmittel an eine Zentrale abzugeben, die infolgedessen zum alleinigen Träger der Souveränität wird. Dieses Motiv kennt keine äußeren Grenzen; es ist letzten Endes „der einmütige Wille der gesamten Menschheit insofern als er auf dauernden Frieden gerichtet denkbar ist. Dieser Wille kann auch die in größtem Ausmaß vollzogene Einigung nur als ein Provisorium betrachten." (Ich beziehe mich hier und im Folgenden auf die 1931 erschienene „Einführung in die Soziologie".[7])

Tönnies ging deshalb davon aus, „dass die Vereinheitlichung des souveränen Willens und der souveränen Macht das Ziel gewesen ist und noch ist, dem die Entwickelung zustrebt, wenn auch unter fortwährenden schweren Hemmungen. Das Ziel dieser Entwickelung ist der Weltfriede, wenn sie je sich vollendet; wie sie bisher durch die Herstellung des inneren Friedens bestimmt gewesen ist." Er sah sich zwar nicht berufen, den Weltstaat zu prophezeien („denn es gehört nicht zur Aufgabe der Begriffsbildung vorauszusagen, was geschehen wird"); aber er sah ihn doch vor sich: „So unwahrscheinlich oder sogar unmöglich ein wirklicher Universalstaat mit gutem Grunde erscheinen möge", so könne sich der Begriff des Staates doch nur in ihm voll entfalten.

„Der Begriff will nichts sein als die Vollendung des großen Entwurfs, den vor fast 300 Jahren Thomas Hobbes verfaßt hat, ohne an einen Weltstaat oder auch nur an ein Paneuropa zu denken, wie heute daran gedacht wird." Bekanntlich leitete Hobbes den auf die Staatsbildung gerichteten Willen von der Furcht ab, die die Menschen

[6] A.a.O., S. 56.
[7] Einführung in die Soziologie, Stuttgart 1965, S. 118 ff.

voreinander haben. Ihre Angst führt sie dazu, dass sie um des Schutzes willen, den ihnen nur eine Zentralmacht bieten kann, bereit sind, mehr und mehr Souveränität abzugeben. Im Anschluss daran begründete Tönnies seine Behauptung, dass die Menschen letzten Endes zum Weltstaat bereit sein würden, mit der offenkundigen Tatsache, dass ihre Furcht immer mehr wächst: „daß der Krieg und seine Folgen von den denkenden Menschen als ein ungeheueres Übel immer mehr erkannt wird und erkannt werden muß, je mehr die Erfahrung dieser Übel sich vermehrt und befestigt."

Das war noch vor der Erfindung der Atombombe geschrieben. Die Angst vor dem Krieg ist seitdem noch stark gewachsen. Hinzu kommt in unseren Tagen noch die Tatsache, dass die Menschen weniger Angst vor einzelnen feindlichen Nationen haben als vor einer diffusen globalen Bedrohung, dem Terror. Auf diese Weise arbeitet die Weltgeschichte dem Hobbesschen Motiv immer mehr entgegen.

Tönnies hatte zu Beginn der dreißiger Jahre den Völkerbund vor Augen, der das Ergebnis der Schrecken des Ersten Weltkrieges war. „Wenn diese Erfahrungen bis jetzt schon gemäß der Voraussage und Forderung Immanuel Kants und anderer Denker zur Gestaltung eines sogenannten Völkerbundes geführt haben, so sind dadurch, und durch alle Bestrebungen und Einrichtungen des Völkerrechts [...] freilich nur schattenhafte Umrisse dessen vorhanden, was werden könnte, wenn die Vernunft wirklich die Oberhand gewönne über die Tendenzen der Verneinung, der Zerstörung und Vernichtung, der Eroberung, der Rache, die alle vor dem Forum der Vernunft und ihrer Ethik nicht bestehen."

Was meinte er, wenn er von den lediglich „schattenhaften Umrissen" sprach? Er kritisierte damit die Tatsache, dass der Völkerbund, genau wie Kants Entwurf eines Ewigen Friedens, nur ein loses Bündnis war und kein mit einem Gewaltmonopol versehenes unitarisches Gebilde. Kant hatte sich nicht die Gründung einer zentralen Welt-Exekutive vorgestellt. Er hatte gefürchtet, dass „ein solcher Zustand eines allgemeinen Friedens, wie es mit übergroßen Staaten wohl auch mehrmals gegangen ist" die Freiheit bedrohe, „indem er den schrecklichsten Despotismus herbei führt". Deshalb wurde von ihm „kein weltbürgerliches gemeines Wesen unter einem Oberhaupt", sondern nur „ein rechtlicher Zustand der Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht" angestrebt.[8] Sein Vorbild war das Bündnis der griechischen Stadtstaaten, das „foedus Amphictyonum"; es schuf keine einheitliche souveräne Herrschaft, sondern nur eine jederzeit kündbare Genossenschaft.

Dazu sagte Tönnies: „Hobbes hätte den Gedanken selbst als schlechthin ungenügend verworfen und könnte heute mit Recht auf das Ende des Deutschen Bundes wie etwa auch auf den gewaltigen Bürgerkrieg hinweisen, der kurz zuvor die jenseits des Ozeans ‚vereinigten' in zwei Bünde auseinandergerissen hatte. Er würde ebenso über den dort wiederhergestellten Föderalismus wie über den des heutigen Deutschen Reiches urteilen, auch nachdem die Mischung von Föderalismus und Unitarismus in der Form des Bundesstaates anstelle des Staatenbundes ein wenig weiter zugunsten des Unitarismus, d.i. des Reiches, sich verändert hat."[9] Nach Hobbes Konzept sei es nicht ausreichend „durch Bündnisse sich zu schützen, weil Bündnisse nicht widerstandsfähig seien gegen die Gefahren des Zwiespalts und weil Bündnisse auf einer Seite solche auf der anderen sich entgegensetzen, die Gefahr des Krieges also immer fortbestehe und sogar wachse. Diese könne nur aufgehoben werden durch die volle Einigung, und diese mache die Einrichtung einer unabhängigen, unbeschränkten, souveränen Behörde notwendig, der das Recht und die Macht zu Gebote stehen müsse, Gesetze zu geben und zum Gehorsam gegen diese zu nötigen, also auch Streitigkeiten rechtsgültig zu entscheiden; wie ein solcher Zustand tatsächlich in den vorhandenen Staaten sich darstelle – wenn auch, wie Hobbes oft, und in der letzten Fassung seiner Lehre am schärfsten, betont hat, in unvollkommener Weise, weil noch zu mangelhafte Einsicht in die Notwendigkeit dieser Regeln als der Gebote der Vernunft oder des natürlichen Rechts vorhanden sei, vielmehr unrichtige Lehren diese Einsicht verdunkeln, aus denen Bürgerkrieg und Anarchie hervorgehen: besonders, weil nicht erkannt wird, dass die Souveränität einheitlich und ungetrennt sein müsse, m.a.W., dass es kein Recht gegen sie gebe; sobald man nämlich dieses zugestehe, so bestehe der Naturzustand fort – nie-

[8] Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Abschnitt III. Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis *im Völkerrecht*. In allgemein philanthropischer, d.i. kosmopolitischer Absicht betrachtet.

[9] Ferdinand Tönnies, a.a.O., S. 214 f.

mand sei dann berechtigt, eine letzte Entscheidung zu treffen, geschweige denn, sie durchzusetzen und das Recht der Selbsthilfe, das die letzte Entscheidung in der Gewalt sehe, bleibe oder kehre wieder."

Dieser Hobbesschen Warnung stimmte Tönnies zu: „Dies ist folgerichtig gedacht: ohne Zweifel müßte der Gedanke des Völkerbundes zu einer entsprechenden Satzung kommen, die also einen Staat über sämtlichen Staaten zu errichten unternähme, mithin zu bewirken vermöchte, daß alles, was der Bund – oder etwa ein von ihm eingesetzter Diktator – im Interesse des Weltfriedens beschlösse, von allen Staaten anerkannt und ein etwaiger Widerstand ebenso leicht und regelmäßig gebrochen würde, wie in einem Staate der Widerstand einzelner gegen seine Gewalt."

Im Anschluss an Tönnies Kennzeichnung der Vereinigten Staaten als die am weitesten fortgeschrittene „Gesellschaft" liegt der Gedanke nahe, dass sie als erste darauf aus sein müssten, den Völkerbund in einen „Staat über sämtliche Staaten" umzuwandeln. Davon war die Realität schon zu seiner Zeit aber weit entfernt, und Tönnies schloss seine Überlegungen mit dem Satz: „Aber noch gehören zwei der mächtigsten Staaten der Liga der Nation nicht einmal an."

Einer von diesen beiden war die USA.

An der Ablehnung des Weltstaatsgedankens durch die USA hat sich bis heute nichts geändert, obwohl sie den Vereinten Nationen angehört. Ihr Bestreben ist keineswegs, deren Macht zu stärken – im Gegenteil. Darin liegt die Chance für ein starkes Europa.

II. Die Moderne und die symbolische Ordnung: Die Ausdifferenzierung

v.l. Prof. Dr. Lars Clausen, Dr. Cornelius Bickel,
Dr. Ingeburg Lachaussée

Von der Anpassungsfähigkeit der Verfassung oder Gesetz und Vertrag

Von Gérard Wormser

§ 1 Einführung

Mireille Delmas-Marty spricht mit Bachelard von den „imaginierenden Kräften des Rechts", um die Entwicklung zu charakterisieren, die nach und nach die verschiedenen Staatsrechte zusammenführt. Es entsteht so ein Ensemble von internationalen Prinzipien, dessen Stärke weniger auf einer festen Normhierarchie beruht als auf einem Wechselspiel zwischen den Grundsätzen der Urteile der internationalen Gerichtshöfe (dem europäischen Gerichtshof für Menschenrechte) und ihrer Übereinstimmung mit Traditionen, die nationale Interpretationsspielräume gewähren. Dies bestimmt neue juristische Denkweisen, die auf der Kohärenz der Interpretationen innerhalb eines vergleichenden Modells beruhen. Was keineswegs ausschließt, nach einer Harmonisierung innerhalb der gesetzbildenden Instanzen zu suchen. Die hierarchische Struktur von Recht und Rekurs tendiert von alleine in diese Richtung. Doch wird keine „monologische" Vereinheitlichung des Rechts angestrebt. So tritt Mireille Delmas-Marty für einen juristisches Pluralismus ein, der es juristischen Neuerungen ermöglicht, weltweit umgesetzt zu werden aufgrund von Normen, die von jeder Gesetzesordnung, so wie sie tatsächlich entstanden ist, sei es in China oder in Brasilien, akzeptiert wird. Jeder konsequente Rationalismus geht in der Tat *de iure* davon aus, dass die menschliche Intelligenz Mittel und Wege finden wird, die es jeder kulturellen Gruppierung erlauben, ihre Normen besser zu erklären und die bestehenden Widersprüche zu beheben. Warum also behaupten, was vollkommen irrational und den Tatsachen widersprechend ist, dass ein bestimmtes Gesetz einen exklusiven Wert beinhalte, den es in keinem anderen gebe? Dies hätte eine vernichtende und missionarische Absicht zur Folge, dessen verhängnisvolle Konsequenzen die

europäische Kolonisierungsgeschichte nur zu sehr gezeigt hat. Kehren wir also zu den Intuitionen der Rechtswissenschaftler zurückt, die seit jeher überzeugt waren, dass eine Normenpluralität für die Justiz keinerlei Hindernis darstellt.

Nichts hindert das Europarecht daran, sich den jeweiligen Situationen und Gegebenheiten anzupassen. Unsere Gesellschaften funktionieren sehr stark in Netzwerken, die an die Stelle herkömmlicher Verwaltungshierarchien getreten sind. Die Expertise, das Consulting und die Szenario-Analyse werden in allen Bereichen festen Normen vorgezogen. Das Recht trägt hierzu genauso viel bei wie andere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens: Der persönliche Rechtsschutz wird abgelöst von Garantien, die Projekten gewährt werden, die die allgemeinen Grundsätze im Gebrauch persönlicher Daten respektieren und die im Streitfall auch den Rekurs zulassen. So entsteht ein juristischer Rahmen für Neuerungen in allen Bereichen. Die Wandlungen in der Frage der Wahrung der Urheberrechte soll hier veranschaulichen, wie groß angelegte Praktiken der Teil-„Deregulierung" die Vorstellung außer Kraft gesetzt haben, ein Eigentum schützen zu wollen, dessen Wesen die Verbreitung ist und dessen Besitz in keiner Weise den Gebrauch einschränkt, den eine Vielzahl von Menschen davon machen kann.

§ 2 Öffentliche, private und vereinsmäßige Institutionen: das Zustandekommen des Staates

Die natürliche Aufgabe des Staatsrechts liegt in der Organisation und Verwaltung der Territorien. Die Theoretiker des Liberalismus haben seit dem 18. Jahrhundert zu zeigen versucht, dass langfristige Investitionen nicht durch Privatkapital gesichert werden können. Das macht die Rolle der Staaten vorübergehend unantastbar. Doch wenn privatrechtliche Gesellschaften die Entwicklungsarbeit in Afrika ohne Aussicht auf Gegenleistung hätten organisieren können, so wären sie selbst zu Staaten geworden [...] doch wäre die Situation heute wohl kaum anders. Im Gegensatz zu einer weit verbreiteten Meinung sind die Liberalen dem Staat gegenüber nicht feindlich eingestellt. Der moderne Staat hat sich in erster Linie in einem wirtschaftlich liberalen Rahmen entwickelt. Nach der Abschaffung der Monarchie in Frankreich verlangten zwar die Generalstände die Steuerkontrolle und die Nationalversammlung hob die Zünfte auf, aber die staatlichen Strukturen wurden verstärkt im Namen der Gerechtigkeit und des Rechts einer jeden Person auf Bildung und Fortschritt. Die Begriffe des 18. Jahrhunderts haben schließlich einen Staatsdienst außerhalb der Regalien zustande gebracht, und wenn der französische Sozialismus nicht eine Partei des Klassenkampfes geworden ist, so deshalb, weil er das juristische Ideal der französischen Revolution vor Augen hatte. Die Republik soll gerecht, brüderlich und großzügig sein und im journalistischen Dialog von Clemenceaus Justice mit Jaurès' Humanité gibt es keinen Bruch. Die Gerechtigkeit muss aus der Wahlurne kommen, nicht aus dem Bürgerkrieg. Man kann deshalb die Aufgaben des Staates unabhängig vom Staatsmonopol bestimmen, und nur die juristische Einseitigkeit hat dem sozialistischen Projekt seine Glaubwürdigkeit entzogen. Das freiheitliche Denken beseitigt keineswegs den Staat, sondern, ganz im Gegenteil, es errichtet ihn aus dem Interessenkonflikt innerhalb eines Regulationsraumes heraus. Die Privatsphäre ist deshalb entscheidend um Neues zu schaffen, und das sogar im Staatsrecht.

Doch zurück zu den Quellen. Rousseaus Contrat social legt den Akzent auf die Etymologie: Gesellschaft und Verein (société und association) werden im 18. Jahrhundert synonym verwendet. Die „Assoziation" verweist ursprünglich auf die Denk- und Verstehensfähigkeit (rationale Anthropologie). Es handelt sich hierbei nicht um eine Zweckbestimmung, einen Finalismus, sondern um die Beschreibung einer spezifischen Aufgabe. Mit seinem Tableau historique des progrès de l'esprit humain verfasste Condorcet gewissermaßen schon die „Verfassung" der Moderne, noch vor jedem Positivismus. Die Rationalität wird die Vollendung der Menschheit sein, deren Wege aber niemand vorhersagen kann. Diese Ausrichtung bietet uns eine Methode, wie wir uns unser gemeinschaftliches Tun vorstellen können. Die Kombination der Interessen, des Kalkulierens und Räsonierens, der Bürgerpartizipation, usw. – lauter Begriffe des 18. Jahrhunderts – schafft die Bedingungen für eine dynamische Vereinstätigkeit, die unsere wahre Verfassung ausmacht. In den Augen der Theoretiker des 18. Jahrhunderts ist die politische Gemeinschaft eine reine Fiktion. Aber sie beinhaltet eine natürliche Finalität. Ihr Ziel und Zweck ist in den persönlichen Interessen ihrer Mitglieder nicht enthalten. Trotz hartnäckigen Widerstands und inmitten großer

Konflikte schreitet die juristische Gliederung zu Werk, ohne dass sich in der Tat jemand auf sie berufen könnte.

In einem zweiten Schritt ist es erforderlich, dass sich die politische Gemeinschaft ihre eigenen Gesetze gibt, denn man könnte meinen, dass es ausreicht, persönliche Konflikte zu regeln. Aber um Gleichheit zu gewährleisten, muss es möglich sein, vergleichbare Fälle auf vergleichbare Weise zu beurteilen. Das Problem der Justiz besteht nun darin, nützliche Typologien zu erstellen, die den Vergleich begünstigen. Hierin liegt die am wenigsten bestreitbare Bedeutung einer Verfassung. Der Ausdruck selbst stammt aus dem medizinischen Vokabular und wurde seit der Antike aufs juristische Denken übertragen. Ein Tier „in guter Verfassung" besteht aus verschiedenen Fähigkeiten, die eine lebensfähige Einheit bilden. Ein Text allein „konstituiert" noch keine Demokratie, dafür braucht es eine Form von Transzendenz, zu der wir durch unser Handeln beitragen. Wir würden hier unschwer Montesquieus Kategorien wiederfinden, der der Regulierung eine zentrale Bedeutung beimisst im Erstellen von Normen, die eingehalten werden, weil sie verstanden wurden und der Verminderung von Willkürentscheidungen, da die Urteile vorhersehbar werden.

Die Geschichte dieser modernen Auffassung der Verfassung beginnt mit der Entwicklung des Versicherungswesens zur Zeit der Renaissance. Was passiert, wenn ein Handelsschiff Schiffbruch erleidet, zu dessen Bau jeder etwas Kapital beigesteuert hat? Die Fähigkeit zu versprechen und sich zu verpflichten hängt unmittelbar mit der Möglichkeit zusammen, sich zusammenzuschließen und eine Gesellschaft zu bilden, deren Regulations- und Rekursprinzipien ausdrücklich formuliert sind. Der Vertrag dient der Verfassung als Vorlage. Das Reglement legt fest, zu welchen Bedingungen die Vertragsteilnehmer auslösen können, was sie dem gemeinsamen Zweck zur Verfügung gestellt haben. Oder aber es bestimmt, in welchen Fällen es ihnen nicht zusteht, ihren Einsatz zurückzufordern. Um eine Vereinigung zu bilden, müssen die Menschen in der Lage sein, auf das der Gemeinschaft zur Verfügung gestellte Gut verzichten zu können. Diese den Gesellschaften zu Grunde gelegte Verfassung ist sinnvoll. Denn so entwickelt sich das tranzendente Objekt, das aus der Gemeinschaft ein allgemeines Objekt macht, innerhalb der Aktivitäten ihrer Mitglieder.

Das Gleiche gilt für den Staat, dessen Fähigkeit zur Selbstkontrolle seiner Funktionen und des Informationsnetzes, von dem er abhängt, entscheidend ist, wenngleich sehr heikel, denn der Staat ist oft zugleich Richter und Partei. Aufgrund des hierarchischen Systems, das den Rekurs so gut wie gar nicht kennt, ist seine Rückmeldungsfähigkeit quasi inexistent. Dagegen hat die Zivilgesellschaft den Vorteil dieser Rückmeldung, daher das Aufkommen des Ausdrucks der „gouvernance". Unsere Epoche hat die Utopien einer Rationalisierung der Macht (19. Jhd.) oder der Kybernetik (20. Jhd.) hinter sich gelassen. Höhepunkt strategischer Planung hätten der Vietnamkrieg oder das Apollo-Programm sein können (nach dem deutschen Überfall auf die Sowjetunion im Sommer 1941 und der Landung der Amerikaner in der Normandie). Doch um 1975 erreichen die rationalen staatlichen Programme ihre höchste Komplexität, ohne jemals den Komplexitätsgrad selbstregulierter Gesellschaften zu erreichen. Die Zeit von IBM und NASA ist nicht länger die der vernetzten Forschungszentren, die in Kalifornien eine Blütezeit erleben und eine industrielle Doppelherrschaft diesseits und jenseits des Pazifiks ins Leben gerufen haben. Diese neue Konfiguration verinnerlicht die Utopie eines dank technischer Neuerungen erfüllten Lebens und ist gegenwärtig das weltweit vorherrschende Modell.

So hat man festgestellt, dass es notwendig ist, das System zu wechseln und der Gesellschaft die Möglichkeit (zurück) zu geben, sich selbst zu verändern. Auf die Epoche der Systeme folgte die der Netzwerke. Wir kennen internationale Konzerne, die in der Tat weltweit tätig sind. Gleichzeitig wird den Erfindern des Mikrokredits der Nobelpreis verliehen. Die Programme der großen Agenturen der Welt werden überarbeitet im Hinblick auf ein Modell, das per Netzwerk und mit Projekten funktioniert und das auf eine Art der Unternehmensführung zurückgreift, die es den großen Firmen erlaubt hatte, ihre Reaktionsfähigkeit zu erneuern: Das neue Schlagwort heißt Selbstorganisation, zwei Generationen nach Ivan Illich und nachdem Theoretiker wie Castoriadis oder Edgar Morin (in Frankreich) diese Entwicklung als grundlegend für die entwicklungsfähigsten Gesellschaften erkannt haben.

§ 3 Allgemeingültigkeit ohne Zustimmung

Ist uns eigentlich klar, dass die Globalisierung Staaten, private Firmen und Nichtregierungs- oder internationale Organisationen auf das gleiche vertragliche Niveau stellt? Zum ersten Mal in der Geschichte werden die imperialistischen Interessen gleichzeitig von einer Vielzahl von mehr oder weniger voneinander unabhängigen Akteuren verwaltet und die Staaten sind gezwungen, sich auf Gutachten der Zivilgesellschaft zu stützen, wenn sie es vermeiden wollen, dass ihnen der Prozess gemacht wird. Selbst die von „öffentlichen" Geldern geförderte Forschung wählt sich ihren Forschungsgegenstand nicht mehr nach einem „öffentlichen" Auftrag aus. Man wendet sich an die Zivilgesellschaft, um neue Forschungsimpulse ins Leben zu rufen.

Die Unterscheidung zwischen Allgemein- und Privatinteresse in der politischen Philosophie lässt uns annehmen, dass die Zustimmung für die Allgemeingültigkeit der Entscheidungen grundlegend ist. Kant interpretiert auf seine Weise die Worte des Evangeliums, wenn er erklärt, dass eine der wichtigsten Regeln der Metamoral darin bestehen müsste, eine Handlung als „moralisch" zu bezeichnen, bei der ich davon ausgehen kann, dass, wenn ich sie wähle, alle andern sie ebenfalls wählen würden. Wenn ich mich in die Lage des Handlungsträgers versetze, kann ich ein allgemeines Einverständnis voraussetzen. Im Zentrum dieser Metamoral steht die Zustimmung. Dabei gehört das Konzept „Einverständnis" bzw. „Zustimmung" nicht zum herkömmlichen ethischen Vokabular: Es ist im Rahmen der Prozesse gegen die nationalsozialistischen Ärzte erstmals aufgetaucht, in der Schlussrede des amerikanischen Staatsanwalts. Die erste seiner Schlussfolgerungen bezieht sich auf die Zustimmung und bildet die erste ethische Regel, die aus den Nürnberger Prozessen hervorgegangen ist, und die von allen nachfolgenden ethischen Chartas aufgegriffen worden ist.

Die Meinung der Ärzte reicht nicht aus, jeder Patient muss einzeln angefragt werden. Die Organspende erfordert heute eine ausdrückliche Zustimmung, nicht nur eine implizit angenommene. Diese Regeln werden heute auf die Würde der menschlichen Person angewendet, wenn es darum geht, dass sich Ärzte dem Wunsch eines Patienten zu sterben nicht widersetzen. In speziellen Zusatzklauseln erlaubt es das Gesetz, Pflegeleistungen zu reduzieren und in Frieden zu sterben dank der Verabreichung von Beruhigungsmitteln, die nötig sind, um

einen qualvollen Tod zu vermeiden. Man könnte genau so gut sagen, dass die Allgemeingültigkeit des Rechts zum gegenwärtigen Zeitpunkt in den subjektiven Zuständigkeitsbereich des Rechtssubjets fällt.

Der Patient allein vermag nichts gegen den Normenzwang auszurichten, aber ein solcher erfordert auch Mittel und eine Entscheidung, die nicht alleine gefällt wird. Eine gemeinsam getroffene Entscheidung bedeutet nicht, dass der Arzt von der Entscheidung entbunden ist, sondern dass er andere in die Entscheidung einbinden muss, weitere Ärzte, Psychologen. Die Praxis des pränatalen Ultraschalls zeigt, dass die Ärzte die Verantwortung nicht länger alleine tragen und die Entscheidung nicht allein fällen wollen. Bezieht sich die Zustimmung auf universelle Regeln? Was garantiert uns, dass es sich bei dieser Zustimmung nicht um eine Vorspiegelung falscher Tatsachen handelt, deren sich vielleicht niemand wirklich bewusst ist? Eine große Zahl impliziter Hypothesen ist oft notwendig, um einen Konsens zu erzielen. Inwiefern dürfen wir annehmen, dass diese Zustimmung einem tatsächlichen Akt des Bewusstseins entspringt? Nur die Ablehnung, nicht die Zustimmung schafft Universalität. Die Scheidung ist die gesetzliche Anordnung, die die Möglichkeit der Zustimmung zur Ehe erst rechtsgültig macht. Um Täuschungen zu bemerken, müsste man die Möglichkeit des Ablehnens testen. Das Leben lohnt gelebt zu werden, wenn wir jederzeit bereit sind, ihm ein Ende zu bereiten: dem Leben zustimmen heißt, jeden Augenblick seinen Preis ermessen und sich Lebensmaximen geben, die die Möglichkeit des Sterbens beinhalten. Für die Stoiker war der Selbstmord eine höchst moralische Tat, weil er vom Wert zeugte, den man dem Leben beimaß; ihn nicht erreichen zu können rechtfertigte die Entscheidung, aus dem Leben zu treten. Selbstverständlich kann man das Wort „Selbstmord" nicht mehr in diesem Sinn verwenden: es bezeichnet heute das generelle Scheitern, Lebensbedingungen zu schaffen. Zwei Freitodarten gilt es zu unterscheiden: den selbstgewollten Tod oder den Tod aufgrund eines Paroxysmus bzw. einer unerträglichen Ohnmacht. Es besteht ein großer Unterschied in der Entscheidung zu sterben um des Lebens willen und der Entscheidung, am Leben zu bleiben bei einer minimalen Lebensqualität.

§ 4 Der Liberalismus oder das Entstehen von Universalität

Der Rechtsstaat, the rule of law, ist nicht der Herrschaftsbereich des Staates, und würde er demokratisch überwacht, sondern das Vorrecht des Gesetzes, d.h. der ausdrücklichen Diskussion und der rechtswissenschaftlichen Referenz gegenüber der Willkür des Souveräns. Man mag sich über die Zerstückelung des Rechts wundern, die in den Gesellschaften unserer Tage die Regel zu sein scheint, doch betrifft sie weniger den Rechtsstaat als die gegenwärtige gesellschaftliche „Pluralisierung": Was hat das private Erbrecht mit Autorenrechten wie dem Patentrecht in der Biologie oder dem Bildrecht in Archiven gemein? Wie lässt sich das Verhältnis beschreiben zwischen den individuellen Garantien, die die Verfassung allen Individuen zugesteht – seien sie aus der Menschenrechtserklärung von 1789 abgeleitet oder später hinzugefügt worden – und die Einschränkung der Souveränität, zu der die wirtschaftliche Globalisierung in Wirklichkeit führt? Eine widersprüchliche Entwicklung ist im Gange, die von der Verkleinerung des politischen Raumes zugunsten konkurrierender Instanzen technischer, wirtschaftlicher oder finanzieller Art geprägt ist und von der Vervielfältigung der Rechtssysteme und der verwaltungstechnischen Partikularitäten. Es entstehen immer mehr „intermediäre" Situationen, die keinen klar definierten Status haben: Steuerparadiese, Heimatlose, Steuerbegünstigungen für Alleinerziehende, finanziellen Anreize für Risikokapital, öffentliche Unterstützung für kulturelles Schaffen, positive Diskriminierung (prioritäre Schul- und Bildungszonen – die sogenannten ZEPs – oder politische Zusammenarbeit mit armen Ländern). Überall werden Ausnahmen die Regel. Wenn wir die aktuelle Lage mit jener vor hundert Jahren vergleichen, so müssen wir eine Ausdehnung dieser doppelten Bewegung feststellen: Nie zuvor war der Waren- und Personenverkehr so einfach und nie zuvor war die Überwachung so groß. Eine generelle „Transparenz" ist das Zeichen der Zeit. Handlungsketten lassen sich exakt zurückverfolgen und noch nie waren die anzuwendenden Normen und die Zugehörigkeitskategorien so prägnant, wenngleich sich die Verhaltensweisen und die Arten des Engagements vervielfacht haben. Diese Feststellung veranlasst uns, uns Gedanken über das Entstehen von Universalität zu machen, zu einem Zeitpunkt, da ein ständiges Verhandeln die juristischen Kategorien verdrängt und der gegenwärtigen Welt seinen Stil aufprägt hat.

Die gegenwärtigen Gesellschaften hätten folglich eine Tendenz, die dem sozialen Spiel immanenten Regeln jeglicher a priori-Norm vorzuziehen. Die Verallgemeinerung des Utilitaritätsprinzips und des Abwägens von Nutzen und Aufwand macht sich als neues Universalparadigma breit. Aus dieser Sicht erscheint das Wissen über die Gesellschaft in erster Linie als ein Instrument. Jeder muss sich realistisch mit den Regeln vertraut machen, die an einem bestimmten Ort herrschen, um sich in die Milieus zu integrieren, mit denen er Kontakt hat. Dieser verallgemeinerte Pragmatismus widersetzt sich jeder Form von Universalismus, lässt aber einen Freiraum für praktische, manchmal pompös „ethisch" genannte Regeln, die das Gesetz einer deregulierten Gesellschaft bilden. Die Ethik der Geschäftswelt mäßigt das „im Wettbewerb ist alles erlaubt" durch das Einhalten von einigen Regeln, die allzu schmerzhafte Vergeltungsmaßnahmen vermeiden und die Organisation des Marktes ermöglichen sollen. Die Unternehmen können sich auf technische Normen und auf die Art und Weise einigen, wie sie die Vorteile nutzen wollen, über die sie in Form von Informationen oder Druckmitteln verfügen. Dieselbe Dienstleistung muss jedem zum gleichen Preis angeboten werden, und jeder wirtschaftliche Akteur muss für die Leistungen geradestehen, die er zum Kauf anbietet.

Kurz gefasst: diese gemeinsame Moral ergibt sich aus einer Praxis der begrenzten Zusammenarbeit, deren bleibende Metapher das in der Spieltheorie so beliebte Gefangenendilemma ist. Die Vorwegnahme des Verhaltens anderer und der Vertrag treten an die Stelle rechtlicher Normen in einer pompös „strategisch" genannten Perspektive. Das Problem des Liberalismus besteht darin, die Bedrohung aufzuheben, die die gesellschaftliche Fragmentarisierung für die notwendige juristische Vereinheitlichung darstellt, die der Liberalismus aber für seine eigene Entwicklung benötigt, eine Vereinheitlichung, die den besagten Rousseauschen Gesellschaftsvertrag ermöglichte. Weil eine gewisse Einheitsmeinung davon ausgeht, dass sich die Erziehung zumindest teilweise der Herrschaft der reinen Konkurrenz entziehen soll und dass in ihrem Bereich Gleichheit herrschen muss, will ich mich auf dieses Beispiel stützen, um unsere Problematik zu veranschaulichen. In der Tat passt die Organisation der Erziehung in Frankreich in unseren Rahmen. Eine liberale Republik begründen setzt die freiwillige Einrichtung des staatlichen Unterrichtswesens

voraus, die über die direkten Anforderungen des Arbeitsmarktes und den sozialen Konsens hinausgeht und gleichzeitig eine Instrumentalisierung im Dienste dogmatischer Zwecke verunmöglicht. Von Guizot und Ferry bis zum Langevin-Wallon-Plan wird das Eingreifen des Staates in die Privatwirtschaft unumgänglich, um die Grundsätze zu statuieren, in deren Namen es möglich wird, Privatrechte innerhalb eines gemeinsamen Gesetzesrahmens zu fordern (Grondeux 1999: 392). Brigitte Frelat-Kahn besteht zu Recht auf der progressiven Ausarbeitung eines Regelwerks, mit dessen Hilfe eine funktionierende Organisation des Erziehungswesens erreicht werden könnte. Eine solche geht vom Beamtenrecht an Schulen aus, das die Entwicklung eines konstruktivistischen Rationalismus erlauben soll. Dies erzeugt Macht, weitet die Vorrechte des Staates aus und erhöht die Nachfrage nach politischer Autorität, um die Selbständigkeit der Individuen sicherzustellen im Hinblick auf jegliche Form von Autorität, von der sie nicht behaupten können, selbst die Urheber zu sein (Frelat-Kahn 1999: 81). Ich erinnere mit B. Frelat-Kahn daran, dass die Autonomie im eigentlichen Sinne antiindividualistisch ist. Sie zielt darauf ab, das Subjekt auf Rechte zu verweisen, die sich als solche jeglicher Individualität entziehen (vgl. ebd.: 173), aber es ist nicht „die geringfügigste der Absurditäten der liberalen Gesellschaften, dass sie das Gewicht der Normalisierung in dem Maß erhöhen, in dem sie den Bürgern die Äußerung ihrer Individualität gestatten" (vgl. ebd.: 189). Diese von Tocqueville herrührende Überlegung zwingt die Autorin zur Feststellung, dass das Gesetz dazu neigt, seinen universellen Zug zu verlieren, indem es sich mehr und mehr damit begnügt, spezifische Verhaltensweisen und -muster gerichtlich zu sanktionieren (vgl. ebd.: 193). So bemerkt man auch, wie sehr diese Fokussierung auf Einzelfälle einer grundsätzlichen Tendenz entspricht, die die Grundlagen der Erziehung und der Universitäten teilweise untergräbt. Denn die Forderung nach partikularistischen Rechtssystemen widersetzt sich der Tradition der kritischen Universalität. Die Denker der Aufklärung praktizierten den kontradiktorischen Dialog, doch ohne die Möglichkeit einer Harmonisierung der entdeckten Meinungen auszuklammern. Das intellektuelle Gespräch war folglich eine Modalität, mit deren Hilfe eine höhere Universalität erreicht werden sollte, zu der sich die klugen Köpfe zusammenfinden und die, was den juristischen Bereich betrifft, jedem mitteilbar ist.

§ 5 Die Herrschaft des Individuellen

Das laizistische Gleichgewicht Frankreichs ist gefährdet seit sich Zweifel bezüglich der Fähigkeit des Staates breit gemacht haben, das allgemeine Wohl sicherzustellen: Arbeit, sozialer Fortschritt, internationales Ansehen, Zahlungsfähigkeit, Gerechtigkeit oder Gleichheit – gehören sie noch zum Gesellschaftsvertrag, der die Legitimität und das Prestige der öffentlichen Institutionen Frankreichs ausmachte? Die Sekundarschulen und Gymnasien stehen unter Konkurrenzdruck und die, die ihren Hals aus der Schlinge ziehen, kämpfen anschließend mit den harten Gesetzen des Wettbewerbs. Die finanzielle und kommerzielle Regelung gewährt den staatlichen Unternehmern nicht länger Schutz vor der internationalen Konkurrenz. Familien wie Schulen fällt es schwer, dieser Herausforderung anders als lax oder ablehnend zu begegnen. Und dennoch ist die gesellschaftliche Erfahrung aller von den gleichen Ereignissen, den gleichen Abläufen geprägt. Nicht einmal die Verschiedenheit des je nach familiären und sozialer Ausgangssituation Erlebten steht einer allgemeinen Beschreibung der institutionellen Abläufe entgegen und der Festsetzung einer bestimmten Anzahl unabdingbarer Vorschriften, mit denen man sie untersuchen kann.

Die Vereinigten Staaten werden je länger je mehr zum vorherrschenden Modell. Sie zeichnen sich durch einen Individualismus aus, dessen gesellschaftlicher Ausdruck die Gemeinschaft, dessen wirtschaftlicher Ausdruck das Unternehmen ist. Wie schon Tocqueville feststellte, besteht die Alternative in einem augenscheinlichen Desinteresse an gemeinschaftlichen Zielsetzungen einerseits und der gemeinschaftlichen Integration aufgrund einer Zugehörigkeit andererseits. Das Disengagement der ärmsten Hälfte der Bevölkerung lässt sich nicht übersehen, auch wenn diese sicherlich am meisten von einer Teilnahme am institutionellen Leben profitieren könnte, wäre das Gefühl, allein dazustehen, und der Rückzug in den Überlebenskampf nicht so stark, dass sie ihnen die Ausübung der Rechte verunmöglicht, die ihnen juristisch zustehen. Die Integration in autonome Einheiten, für die das Unternehmen symbolisch steht, bestimmt durch ihren Kontrast die Art und Weise der politischen Bindungen in den Vereinigten Staaten. Sei es bei Ford oder bei Mac Donalds: Jeder Angestellte findet seine Existenzberechtigung in der Würde, die ihm sein Job verschafft, selbst wenn es sich um eine

Routinearbeit handelt. Dieses Selbstwertgefühl erachtet jeder als legitim. Es bildet die Basis für die amerikanische Demokratie und ihren Pragmatismus. Gesellschaftliche Veränderung wird dem Status quo vorgezogen. Jeder taugt so viel wie seine augenblickliche Position.

Rousseau war sich darüber im Klaren, er, der seinen Contrat social mit dem Vorhaben beginnt, „das, was das Gesetz erlaubt mit dem, was das Interesse vorschreibt" zu verbinden, „damit Gerechtigkeit und Nützlichkeit nicht voneinander getrennt werden." Rousseaus Hypothese – und in diesem Punkt würde ihm Elster heute nicht mehr folgen – nimmt die Möglichkeit einer Kenntnis des Gesetzes an, die von den Bedingungen ihrer Ausarbeitung losgelöst ist. Diese Hypothese, die einen Gegensatz zur Luzidität der organisierten menschlichen Gemeinschaften zu bilden scheint, da sie es unterlässt, ihre spontane Rationalität zu postulieren, unterstellt eine Willensharmonie: den allgemeinen Willen. Wenngleich sich denken lässt, dass gewisse allgemeine Organisationsprinzipien weitgehend geteilt werden können, gerade wenn sie regelmäßig von einer absolutistischen Macht lächerlich gemacht werden, und auch wenn sehr strenge Vorgehensweisen für die Diskussionslenkung und die politische Meinungsbildung vereinbart worden sind, so erkennt man leicht die Wahrscheinlichkeit, dass die Diskussionen aus ihrem ausdrücklich formalen Rahmen herausgehoben werden und spezifische oder kategoriale Einzelpunkte fokussieren. Der Gegensatz von Recht und Rechten ist folglich nicht neueren Datums: Er steht im Zentrum politischer Organisationsweisen, die sich stets gegen einen individuellen Gebrauch absichern müssen, der von sonst ausgewogenen Gesetzestexten gemacht werden könnte. Das Paradoxe am Allgemeinwohl liegt in seiner ständigen erneuerten Definition und Betrachtung vom Standpunkt der unterschiedlichsten Einzelinteressen aus. Denn schlussendlich gibt es nur Einzelinteressen und Teilkompromisse. Sartre entwickelte dieses Argument streng logisch in seiner Kritik der dialektischen Vernunft: „Die Universalität des Einzelinteresses [...] wird schließlich die materielle und transzendente Einheit aller Interessen als gegenseitiger Bedingung mittels einer immergleichen, trägen und grundsätzlichen Negation, die sich im Grunde als das selbstzerstörerische Resultat aller Antagonismen erweist. Jeder sucht seinen Vorteil: Dies bedeutet nichts anderes, als dass das allgemeine

Merkmal das Einzelinteresses darin liegt, nie Allgemeininteresse werden zu können, noch sich als Einzelinteresse dauerhaft zu realisieren" (Sartre, J.-P. 1960: 268). Die einzigen allgemeinen Gesetze sind Gesetze, die sich allen auch gegen ihren Willen aufdrängen: Die Naturgesetze und die aus der wirtschaftlichen Konkurrenz resultierenden technischen Normen sind in gewissem Sinne allgemeiner als die von dieser oder jeder politischen Gruppierung akzeptierten Regeln, die dazu dienen, gewisse Wirkungen eben dieser Gesetze zu verteilen, selbst wenn diese die Absichten klarer aussprächen, die der zutiefst menschlichen Tätigkeit des Organisierens vorsitzt.

Seit den Sechzigerjahren führt der Prestigeverlust der zentralistischen Institutionen de facto zu einer Apologie der Vielseitigkeit per se. Sie gehorcht nicht länger den (formalen oder materiellen, meist impliziten) Regeln des von Kant oder Durkheim theoretisierten Universalismus. Die Pluralität der Kulturen sichert das Gedeihen der bestvertretenen Einzelinteressen ohne Rücksicht auf die Art des erzielten Konsenses, mit Ausnahme jener des Marktes und der Konkurrenz in der Meinungsbildung. Diese in intellektuellen Milieus vorherrschende Problematik wird von Rawls´ Theorie der Gerechtigkeit bekämpft, die versucht, die Vorherrschaft des Tandems Gleichheit-Freiheit in der Konstitution des gesellschaftlichen Interesses aufrechtzuerhalten. Doch kommt hier die Vielfältigkeit der schöpferischen Rechtsinstanzen zum Tragen: die Regeln der WTO, der ILO, der Konvention der UNESCO zur kulturellen Vielfalt, die Regeln der internationalen Gerichtshöfe etc. bilden ein Ganzes, aus dem nur ein komplexer Vergleichsmechanismus eine Harmonie der Perspektiven gewinnen kann. Das ganze Gewicht der Gerichte zeigt sich folglich in der Kohärenz der Motivation und der Erklärung rechtlicher Handlungen. Und das Ansehen der verfassungsrechtlichen Regeln der internationalen Gerichtshöfe fußt namentlich in ihrer Unparteilichkeit und der strengen Begrenzung der Willkür die sich daraus ergibt, dass diese Gerichtshöfe in Anbetracht der rechtlichen Komplexität urteilen und keine Entscheidungen fällen, die entweder die Unfehlbarkeit der Prinzipien oder den Vorrang örtlicher Traditionen voraussetzen.

§ 6 Was ist eine Verfassung?

Mit der Verminderung der Integrationsfähigkeit der gesellschaftlichen Instanzen weltweit stellt sich die Frage, wie Interessenkonflikte innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft beigelegt werden können. Ein erster Ansatz findet sich in der Verfassungstheorie. Seit Platon und Aristoteles eine Klassifizierung der politischen Herrschaftssysteme und ihrer Entwicklung aufgestellt haben, gehört dieser Ansatz zu der klassischen Art und Weise, wie sich das Verhältnis von Recht und Politik philosophisch fassen lässt. In neuerer Zeit versuchten die Theorien des Gesellschaftsvertrags Verständnisregeln aufzustellen, die es erlauben, das Dasein politischer Gemeinschaften zu analysieren. Rousseau bezog eine gegensätzliche Stellung, als er zu zeigen versuchte, dass die Vertragstheorien die Frage nach dem allgemeinen Willen und der Volkssouveränität ausklammern, indem sie aus der vorausgesetzten Universalität der politischen Überlegungen quasi eine Regel machen, die die spontane Ordnung der sozialen Interaktion übersteigt. In gewisser Weise ist die philosophische Diskussion seither bei diesem Spannungsverhältnis zwischen Vernunft und Eigennutz stehen geblieben, das die anthropologische Fähigkeit voraussetzte, seine Leidenschaften zugunsten eines langfristig für gut erachteten Gesetzes überwinden zu können, und sei es gegen vorrangige Privatinteressen. John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit ist ein anschauliches Beispiel für die Weiterführung dieser traditionellen Diskussionen. Habermas hat diesbezüglich genau erkannt, dass die Spannung zwischen vernünftigem Argument und Eigennutz bestehen bleibt. Er zeigt, wie die Schlüssigkeit der Argumentation ein Ansporn für die öffentliche Klage werden kann, die sich nicht ungestraft in Widersprüche zwischen ihren Prinzipien und ihren Taten verstricken kann. Dagegen bleibt einzuwenden, dass Habermas einen Teil seiner Lösung voraussetzt, indem er das Interesse der Vernunft als bestimmenden Antrieb festlegt. Diesem postkantianischen Ansatz lohnt es sich, die rechtswissenschaftlichen Traditionen gegenüberzustellen, wie sie von Dworkins oder Elsters Arbeiten verkörpert werden. Der erstere beobachtet, wie das Erläutern von Regeln, die in einer Gemeinschaft vorherrschen, starke Argumentationszwänge schafft, die es beinahe verunmöglichen, zu einem Grundsatz zurückzukommen, wenn er einmal formuliert worden ist. Hier geht es nicht mehr, wie bei Habermas, um eine Abstraktion jenseits der Geschichte, die

sich an das überzeugendste Argument hält, sondern um eine Auffassung, die die Erläuterung der konstitutiven Prinzipien für entscheidende Momente der Geschichte selbst hält. Das Urteil des amerikanischen Verfassungsgerichts, das die Abtreibung zur allgemeinen Überraschung rechtlich anerkannte, konnte nicht verhindern, dass seit dreißig Jahren dagegen Rekurs eingelegt wird, was zeigt, dass es genauso schwierig ist, auf einmal ausgesprochenes Recht zurückzukommen wie eine vorangegangene Gesetzgebung umzustürzen. Es gibt folglich so etwas wie eine Eigenkraft des Regelwerks, die im Zentrum des Rechtsstaates steht. Dworkin zeigt so, wie der erste Zusatzartikel der amerikanischen Verfassung einen wirksamen Schutz gegen Lobbyismus bildet. Man müsste diesen ersten Zusatzartikel umstoßen, um beispielsweise Pornographie zu verbieten. Dworkin zeigt, dass die rechtlichen Folgen eines solchen Umsturzes für die amerikanische Gesellschaft so schlimm wären – Rückkehr zur Hexenverfolgung und zur Zensur –, dass es alles in allem besser ist, die Pornographie innerhalb eines juristisch und kommerziell nicht allzu abweichenden Rahmens zu tolerieren. Elster seinerseits prüft die Hypothese, der zufolge die verfassungsmäßigen Grundsätze größtenteils dazu dienen, möglichen Entgleisungen und Ausrutschern entgegenzuwirken, deren Keime bereits vorhanden sind. Hierin bestand das Argument von Odysseus und die Sirenen: Die Verfassung ist demnach eine Bindung, die die Versuchung ausschalten soll, der die verfassunggebende Gewalt selbst erliegen könnte. Doch bemerkt Elster sogleich, dass die verfassunggebende Gewalt nie ganz vor Leidenschaften oder falscher Antizipation geschützt ist, auch wenn er sich zu schützen versucht. Wie dem auch sei: Die Verfassungen schützen den Gesetzgeber meist nur ungenügend vor Versuchungen oder Neigungen, die auch die verfassunggebende Gewalt erfährt. Es ist daher eher außergewöhnlich, dass ein Parlament freiwillig und im Namen der politischen Vernunft Maßnahmen beschließt, die zu einer Minderung seiner Macht führen – wie dies 1989 in Ungarn der Fall war – oder dass man der Opposition mehr Raum zugesteht, als ihr gemäß Wahlresultat zukommt – was Vaclav Havel 1990 tat, als er die Kommunisten in die Regierung aufnahm. Und schließlich sind auch die Gesetzestexte nicht ganz frei von opportunistischen Gesichtspunkten oder persönlichen Interessen.

Das öffentliche Recht, die Menschenrechte, die Würde des Kindes, der Minderheiten, der Völker usw. lassen sich auch auf die Tiere und den Planeten Erde ausweiten, auf eine Natur, die die Denksysteme, die wir kritisieren, angeblich pervertieren, auch wenn sie vorgeben, sich an ihr zu inspirieren. Noch in der Kritik kaschieren unsere Gesellschaften ihre kulturellen und philosophischen Wurzeln. Ein solches Verhältnis zur Geschichte und den Erzeugnissen des menschlichen Denkens führt zu einer Ratlosigkeit angesichts der Risiken der aktuellen Gesellschaften, sei es in den zwischenmenschlichen Beziehungen oder gegenüber privaten und öffentlichen Institutionen. Mein Beitrag hält fest, dass es höchste Zeit ist, endlich Kapital zu schlagen aus den Forschungsergebnissen der Sozialwissenschaften der letzten zwei-, dreihundert Jahre, die sich mit unserer Frage beschäftigt haben: Welches gemeine Recht (gemäß dem Titel von Mireille Delmas-Marty Pour un droit commun de l'humanité), aber auch: Welche gemeine Moral? Dabei gilt es, den Rückfall in die naturalistische Illusion bei der Darstellung der menschlichen Verhaltensweisen, seien sie nun individuell oder kollektiv, zu vermeiden. Die spezifische Verantwortung der Universität in dieser Diskussion liegt sicherlich darin, dass sie das gemeinsame Verständnis der heutigen Probleme begünstigt. Unter den neueren Autoren sind die phänomenologischen Philosophen sicherlich wertvolle Referenzen (Sartre, Habermas, Ricoeur, Lévinas [...]), aber auch soziologische Philosophen können hier zitiert werden (Walzer, Sen). Ebenfalls gilt es, Kapital zu schlagen aus den Erkenntnissen, die aus der Erforschung nichteuropäischer Gesellschaften (in Indien oder Afrika) gezogen wurden, die unsere Sicht der Menschheit bereichern. Schlussendlich fällt dieser Beitrag nur ins Gewicht, wenn seine Vorschläge in die Tat umgesetzt werden und konkrete Anwendungsbereiche finden, so dass sie nicht leere idealistische Formeln bleiben und zur allgemeinen Frustration beitragen. Im Klartext heißt das: Europa muss philosophischer werden.

Bibliographie

Delmas-Marty, Mireille, 1997: Pour un droit commun de l'humanité, Paris
Frelat-Kahn, Brigitte, 1999: L'école en France et la pensée libérale, Paris
Grondeux, Jérôme, 1999: Le libéralisme de Ferry, in: Historiens et géographes, Nr. 366, Mai1999, Paris
Sartre, J.-P., 1960: Critique de la raison dialectique, Paris

v.l. Prof. Dr. Lars Clausen, Dr. Uwe Carstens,
Dr. Ingeburg Lachaussée

Die Europäische Verfassung als sozialwissenschaftliche Aufgabenstellung

oder:

Wer sollte die Feder führen - Rousseau, Montesquieu oder etwa Ferdinand Tönnies?

Von Alexander Deichsel

Natürlich war der treibende Kopf Giscard d´Estaing entsetzt über die Einfalt der Bevölkerungen. Die vom bedeutenden Manne entworfene Verfassung wurde von der Mehrheit der Franzosen und Holländer abgelehnt, worauf der Ratifikationsprozess in Europa insgesamt abgebrochen wurde. Ein jüngerer „Vertrag von Lissabon" wird das bestehende Arrangement nun fortsetzen. Sind die Völker zu renitent oder ihre Führer zu unausgebildet?

In der allgemeinen Ratlosigkeit vermag die Wissenschaft vom Sozialen Ursachen und Wirkungen herauszuarbeiten und Lösungshinweise zu geben.

Die Verfasstheit von Moralotopen

Die Oberfläche einer Kugel ist bekanntlich jene Euklidsche Fläche, auf der ein geometrischer Mittelpunkt nicht konstruiert werden kann. Woraus folgt, dass, mathematisch gesehen, jeder Punkt auf dieser endlich-unendlichen Fläche von gleichem Wert ist.

Dieser Tatbestand ist für die Wissenschaft vom Sozialen der zureichende Grund dafür, dass die Menschen ihren jeweiligen Lebensort für den Mittelpunkt der Welt halten. Sie haben sich ja auf einer solchen Kugel entwickelt – und tun das munter weiter. Wenn man sie fragt, heißt es: Wo wir sind, ist die Mitte. Die Oberfläche der Erdkugel ist eben deshalb übersäht von Milliarden und Milliarden, im

Prinzip unendlich vielen menschlichen Sinn- und Handlungsmittelpunkten. Das wird sich auf anderen Kugeln im Weltall nicht ändern.

Diese Handlungszentren sind eigenbewegt und stellen für unsere Aufgabe das reine Problem dar. Und interessante Bedingungen:

- Die zu einem solchen Mittelpunkt versammelten Menschen formen *Sozialität*. Angelegte Geneigtheiten stabilisieren sie zu mehr oder weniger festen Soziotopen. Diese Menschen sind sich förderlich zugetan und betreiben ihre Ein(s)heit als Moralotop, das ihnen sagt, was gut ist und was böse. Diese aus dem Selbst hergestellten, eigenproduzierten Druckkammern sind die Bedingung für ihr Leben.

- Jedes dieser Moralotope ist *Substanz*. Es trägt ein Ziel in sich, verfügt über seine ganz individuelle Dynamik und ist mit einer inhaltlichen Richtung begabt. Derartige soziologische Entelechien realisieren sich durch ein komplexes Zusammenspiel von Wirk- und Finalursachen.

- Jedes Moralotop verkörpert sich in individueller *Gestalt*. Sie ist fensterlos und von außen nicht modifizierbar. Durch selbstähnliche Reproduktion sichern derartige Gestaltsysteme ihrem idealischen Körper seine Einzigartigkeit, Jahrhunderte, Jahrtausende hindurch.

Die Metaphysik dieser örtlich verankerten Gestaltkörper erlaubt zu zeigen, dass diese Verfasstheiten „les constitués" tatsächlich jene Eigenschaften aufweisen, die Ferdinand Tönnies als *gemeinschaftlich* bezeichnet: Notwenigerweise und unausweichlich reproduzieren die innerhalb eines solchen Gestaltsystems lebenden Menschen dessen Erfolgsmuster, dem sie ihr Leben verdanken und das sie evolutiv entwickeln. Mit einer tragischen Konsequenz: Unvermeidbar erzeugen sie in diesem Prozess ihre eigene Abgrenzung.

Emil Durkheim charakterisierte ihre Willensverbindung als dominant *mechanisch*, d.h. als automatisch und unhinterfragbar „seine solidarité méchanique", vom Denken zwar begleitet, aber nicht geleitet, wie Tönnies es auch unterschied. Diese Moralotope formen idealische

Ganzheiten, die sich von pflanzlichen und tierischen Körpern deutlich unterscheiden, dennoch aber lebende Systeme sind.

Dies sollte der Verfassungsverfasser wissen: Es geht bei der politischen Verfassungsfrage nicht um Bevölkerungen, sondern um Völker. Völker aber sind Gedanken Gottes, wie es der poetische Herder einmal fasste, sie sind nicht Menge von Einzelnen sondern Masse als Einheit. Und ihre Lebenszeit ist keine Linie, sondern Komposition. Verfassungen haben es also mit soziologischen Substanzen zu tun.

Die Verfassungen und ihre Ethik

Durch die Entfaltung von immer mehr solcher soziologischen Qualitätskörper nahmen und nehmen die Begegnungen zwischen derartigen Gestaltlebewesen stetig zu. Die allein quantitative Bevölkerungszunahme ist also keine Beschreibung dessen, was wirklich geschieht. Vielmehr geht es um die Zunahme unterschiedlicher Gestaltsysteme auf unserer Kugeloberfläche, d.h. von Lebenskollektiven mit ihrem von Außen unzugänglichen Mittelpunktsbewusstsein und ihrer gerichteten Eigenbewegung. Diese kann sich allein von innen schwächen und zerstören.

Die idealischen Kulturlebewesen standen deshalb irgendwann in der Erdgeschichte vor einem Problem: Entweder sie kämpfen bei jeder Ressourcenfrage, z.B. Nahrung und Wasser, auf Leben und Tod, oder sie arrangieren sich. So kamen sie auf den Gedanken, ihre gemeinschaftlich-mechanische Asozialität durch Kooperation zu überbrücken. Sie erfanden den Vertrag, d.h. eine Vereinbarung, die im Kampf um eine Ressource die beiderseitige Nutzung regelt. Dieses Vertragen über Verträge ermöglichte es, neuartige, eben gesellschaftlich-organische Verbindungen aufzubauen, die *solidarité organique* entstand. Eine frische apperzeptive Ebene wurde realisiert, die den kollektiven Gestaltorganismus mit einem erweiterten Direktionssinn ausstattete. Damit zeigten sich neue Führungsmöglichkeiten. Substanzen begannen, sich zu organisieren, untereinander und auch innerlich.

Bei derartigen Verabredungen traten die mechanischen Automatismen in den Hintergrund, weil neue Mittel zum Überleben verfolgt wurden. Historisch gesprochen, entstand das Recht, das ohn Ansehn der Substanzgestalt mit etwas in ihr verhandelte, was als Person modellierbar war. Wir kennen dieses Verfahren heute als Völkerrecht.

Auch wenn die Priester murrten, nun entstand der Erzieher. Seine strukturelle Distanz zur eigenen Substanz wurde als hilfreich erkannt, ermöglichte sie doch eben die Kräftigung des Moralotops, z.B. durch die temporäre Nutzung eine Quelle. Oder des Luftraumes. Oder der Vernünftigkeit, der offensichtlich immer wichtiger werdende Ressource für alle.

Im Verlauf dieser menschheitsgeschichtlich bedeutsamen Weiterung entstand die Öffentliche Meinung. Die Vertragsschliessenden etablieren sie als Überwachungsinstanz, deren einheitlicher Wille seitdem Verletzungen des Vereinbarten oder des Vernünftig-Denkbaren rügt. Die Ungleichen entwickelten die Idee der Gleichheit – der Vertrag verlangte es. Die Öffentliche Meinung wurde ein idealisches Lebewesen *sui generis*, dessen Aufgabe darin besteht, die Sitten daran zu hindern, ihre Substanzkräfte ungedrosselt durchzusetzen. Sie förderte und fördert die Sittlichkeit. Die Moralotope entwickelten ethische Willenszusammenhänge. Je gedrängter die Gestaltlebewesen mit ihrem Mittewissen aufeinander stießen, desto vielfältiger entstanden Verträge und desto wichtiger wurde die Öffentliche Meinung.

Der Wille zur Verfassung zwischen den Verfassten

Im Verlauf der stetig sich vermehrenden Moralotope wurden ethische Aggregierungen also immer dringlicher. In der Polylogik der Gestalten wurde die Einigung auf den vernünftigen Monolog immer lebenswichtiger. Neben dem Krieger und Priester tauchte immer häufiger der Erzieher und ethische Mahner, der Publizist auf. Die Sitten mussten gebändigt werden, das ursprünglich Verfasste suchte deutlicher nach vernünftiger Verfassung. Entsprechende Institutionen entstanden – bis hin zu den gegenwärtigen internationalen Großorganismen, wie beispielsweise den Vereinten Nationen mit ihren zahlreichen Unterorganisationen und den tausenden von Kontroll- und Schutzeinrichtungen, die den Verfasstheiten vernünftige Handlungsvorschriften anbieten. Deren Durchsetzung deshalb so schwierig ist, weil diese vernünftigen Empfehlungen auf die kollektiven Substanzlebewesen prallen, die notwendigerweise weiterhin aus ihren Mittelpunkten heraus agieren. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichartigen zeigt sich erneut als das eigentliche politische Problem.

Die Ausbildung der Ethik löst also keineswegs die Sitte mit ihrer Moral auf oder gar ab, wie mancher Aufklärer tatsächlich zu veranschaulichen suchte und sucht. Die bittere Realität erfuhr der greise Tönnies am eigenen Leibe, als die SA ihn in Kiel zum Verhör bestellte. Im Gegenteil – die substanziellen Gestaltlebewesen mit ihren jeweiligen asozialen Moralen behielten und behalten ihre Kraft und Funktion.

Die Kant´sche Formulierung von der *selbstverschuldeten Unmündigkeit* rüttelt zwar wach, ist aber viel zu protestantisch, um für unsere Aufgabenstellung hilfreich zu sein. Sie droht eher zu verhindern, unter dem menschheitlich-ethischen Aggregat die Unerbittlichkeit örtlicher Menschenrealität zu erkennen – kein Wunder, dass der Königsberger über die Arbeiten seines Schülers Herder so verärgert war! Diese Unmündigkeit ist weder selbstverschuldet noch abzuschütteln. Sie ist und bleibt Lebensgrundlage. Die Lebenskraft von Moralotopen erweitert sich zwar durch ethische Um- und Weitsicht, wird aber dadurch nicht gebrochen. Eher stärkt Ethik Moral – allerdings fokussiert sie diese noch deutlicher auf Gestaltleistungen und weniger auf Kriege: Wenn politische Grenzen fallen, wird kulturelle Eigenkraft immer wichtiger. Das sozialwissenschaftliche *fundamentum in re* auf der Kugel kann jedenfalls nicht aufgelöst werden. Es gibt eben keinen Individualismus – es sei denn als Ausfluss aus der Gemeinschaft. Sie stellt das substanziell Monadische bereit. Um zu leben, muss man irgendwo geboren werden – dann kann man sich zur Ethik entschliessen.

Hier liegt die Chance für Verfassungen: Das monadisch Verfasste will sich neu fassen, die Verfassungen sind dafür Mittel. Ihre gesellschaftlich-organische Sozialität aktiviert eine Begabung der idealischen Lebewesen, die durch Ethik das Mittelpunktswollen tatsächlich hinterfragt und durchaus frische Luft in die Moralotope zu bringen vermag. Die neue Art des Vertragens kommt der individuellen Substanz zu Gute und kräftigt sie. Das ethisch leitende Denken ermöglicht mehr Führung und das substanzielle Erfolgsmuster kann abgestimmter reproduziert werden.

Dies kann man auch mittels einer aktuelleren Terminologie fassen: So wie die Menschenrechte immer mehr Ortsstolz entfachen und die in ihnen geltende Gleichheitsvorstellung immer mehr Ungleichheit zu Tage fördert, so wird auch die Globalisierung immer mehr zu einem

Wettbewerb der Herkünfte. Die moralotopische Entfaltung auf der Oberfläche unseres Globus wird durch die zunehmenden Schnelligkeiten bei Verkehr und Kommunikation nur noch belebter. Immer mehr örtliche Leistungssysteme regen sich. Die Öffentliche Meinung wird also immer heftiger „von unten her aufgewühlt" (Ferdinand Tönnies: 1922 KöM). Unsere Nachrichtensendungen leben davon.

Montesquieu und Rousseau

Nun wird erkennbar, wie diese beiden Möglichkeiten der idealischen Sozialitäten von aufmerksamen Autoren immer wieder entdeckt und herausgearbeitet wurden. Die isolierte Betrachtung jeweils einer der Komponenten erlaubte es diesen Schriftstellern, interessante Eigenarten der soziologischen Gestaltmonaden zu beschreiben und durch diese Pointierung nicht nur ein großes Publikum zu affizieren, sondern auch politische Führungsweisen auszulösen – wegen der Isolierung allerdings zum Teil falsche.

So erkennt Montesquieu, der geistreiche Spötter, die *Verfasstheit* „in unserer Colloque-Semantik „le constitué"" von Völkern und vergegenwärtigt den ausschließenden Charakter solcher Verfasstheiten durch deren örtliche Verwurzelung. Er sieht Gestaltsysteme als lebende Systeme und bringt zahlreiche örtliche Einzigartigkeiten ins Spiel, die das Topische charakterisieren und es veranlassen, das eigene Leistungsmuster bis in die Gesetze, also das kürwillig Gesetzte, eben die Verfassungen, durchzusetzen. Der weit Gereiste sieht diese idealischen Lebewesen durchaus in ihrer Exklusivität. Sein Empirismus, seine unerbittliche Beobachtungsfähigkeit arbeitet das Individuelle heraus. Sein berühmtes: „Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses." (Préface L´Esprit des Lois) führt ihn zu seinen „lois positives", einem Konzept, das er voller Stolz verkündet und das Auguste Comte weiter ausführt und um die es ja der Wissenschaft auch alleine gehen kann – wenn denn die ihnen unterliegenden Prinzipien beachtet werden!

Rousseau hingegen setzt auf das Gesellschaftlich-Organische, das Organisierte und empfiehlt das Vertragen über Verträge – eben die *Verfassung „la constitution"*. „L'homme est né libre, et partout il est dans les fers." (Du Contrat social, chapitre premier). Dies Joch der Sitte gilt es zu brechen – mittels vernünftiger Verträge. Im Verlauf der Neuzeit

hatte sich im bevölkerten Europa tatsächlich das Vertragsgeschehen kräftig entwickelt, weil sich immer mehr kollektive Substanzlebewesen um die Ressourcen balgten und sie ihre instrumentelle Pragmatik zur lebhaften Ausentwickelung des Rechtes veranlasste. Ein Schwärmer konnte darüber schon das Substanzielle vergessen. Folglich brach Rousseau als Vater im privaten Leben auch die elementarste Sitte – die von ihm so gebrandmarkten „fers" – und steckte seine Kinder ins Armenhaus. Er kümmerte sich nicht um sie, sondern fokussierte seine Aufmerksamkeit auf die Gestaltung der Welt durch Verträge. Die sympathische Gleichheit entkleidete er dabei ihrer Grundlage: der Ungleichheit der Gestaltsubstanzen. Sein *Contrat social* setzt allein auf gesellschaftlich-organisches Wollen, dessen Verwirklichung sich unausweichlich – und für den Experten des Sozialen auch prognostizierbar – an den mechanischen Verfasstheiten der Gestaltsubstanzen die Zähne der Vernünftigkeit ausbeißen sollte. Jede Form von örtlichem Gestalt-Despotismus illustriert eben dieses – erdkugelweit. Und – pardon! – auch die Ablehnung der Europäischen Verfassung.

Ferdinand Tönnies – der Experte des Sozialen

Ferdinand Tönnies hat nicht nur in seinem Schiller-Buch den blutigen Charme des Genfer Uhrmachersohns verständnisinnig bloßgelegt und im Abfall des Autors der „Räuber" und deshalbigen Ehrenbürgers (!) der jungen französischen Republik vom politischen Rousseauismus an einem historischen Beispiel gezeigt, er hat auch die beiden Komponenten innerhalb der sozialen Gestaltlebewesen mit ihrem monadischen Appetit auf soziologische Weise ins Verhältnis gesetzt. Das Verfasste war ihm topische Lebensgrundlage, die kunstvollen Knüpfungen, über Verfassungen das Verfasste zu kräftigen, eine nach Kräften zu unterstützende Entwicklung auf dem Erdenrund. Der Humanist in ihm dekretiert die Hoffnung, das Öffentliche solle das Örtliche bändigen, Sitte in Sittlichkeit überführt, Moral mittels Ethik zu organisch vertiefter Vernunft werden, also nicht zu bloßer Vernünftigkeit – der Wissenschaftler des Sozialen erkennt allerdings die strukturelle Unmöglichkeit dieses zu Denkenden. Bekanntlich gab er seine „Neue Botschaft" bei Lebzeiten nicht zur Veröffentlichung frei.

Wie kein Anderer und noch deutlicher als sein geschätzter Kollege Durkheim arbeitete er die schöpferischen Spannungen zwischen beiden Impulsen heraus. Was in der ethischen Aggregierung als menschheitliche Apperzeption wirksam wurde, ließ doch rund um den Globus nur noch deutlicher den örtlichen Appetit sozialer Körper erkennen. Tönnies' *Kernspaltung des Sozialen* legte frei, wie die beiden Komponenten miteinander in Beziehung stehen und aufeinander wirken. Die substanziellen Moralotope werden ihm als Gestaltwesenheiten zu den realen Lebenskräften, die mit ihrem Mittelpunktsbewusstsein wie idealische Grosstiere vorgehen, allerdings eben in ihrer ganz eigenen Körperstruktur. Sogar die Militärs erkannten die Unbesiegbarkeit des Ortes.

Und doch sieht er deutlich: Um unter aktuellen Bedingungen ihre individuelle Evolution zu sichern, entwickeln sie ethische Vernetzungsimpulse, die als Verfassungen seit einigen Jahrhunderten recht erfolgreich sind. Sie werden jedoch von den örtlichen Moralotopen erstens entsprechend modifiziert oder zweitens ggf. mit der größten Brutalität einfach weggefegt. Dennoch: Diese Ethik wird sich aus soziologischen Ursachen fest etablieren. Losgelöst von den Moralotopen wird sie allerdings für alle Unausgebildeten ein Faszinosum, für das Rousseau den Strahlenkranz historischer Intellektualität liefert – s. z.B. das ihm gewidmete Museum in Genf. Diese kürwillige Eleganz ist jedoch immer fest in der Hand örtlicher Moralotope. Mitnichten gelingt es den ethischen Aggregaten, eben diese auszuschalten.

Ganz im Gegenteil. Mit den Menschenrechten, der aktuellen Fassung ethischer Verbindlichkeiten, unter dem Arm, stürmen immer mehr Moralotope in die Arena der Geschichte und verlangen Gehör. Jede Gewerkschaft – welch treffendes Wort für Leistungsgemeinschaften insgesamt – fördert diese prästabil angelegte Entfaltung. Die knappen Ressourcen veranlassen die Öffentliche Meinung immer erregter, von diesen Aufbrüchen und den damit verbundenen Forderungen zu berichten, unsere „Medienvielfalt" zeigt es. Deren genetischer Baustein der Informations*pflicht* – welch semantischer Beleg für den Hyperorganismus Öffentliche Meinung – unterstützt diesen Entfaltungsprozess temperamentvoll. Auch wenn sie meint, sie trüge zur gesellschaftlich-vernünftigen Herrschaft bei: Aus dem Boden der Erdkugel quellen immer mehr Moralotope, die in ihrer Gestaltkraft zu jeweils aktuellen Kampfformen finden. Denn auch die Waffentechnik

vervielfältigt sich. Und die Öffentliche Meinung ist eine ehrliche Haut: Sie erfüllt tapfer ihre Pflicht und feiert jede Ressourcenbedrohung. Quelle und Fluss bleiben jedoch immer zweierlei und sind kausal nicht rückbezüglich.

Justament die Auffassung, durch Informationen und deren Kumulation seien die strukturelle Spannung zwischen Moral und Ethik aufzulösen, ist Ergebnis einer zwar verbreiteten aber fragwürdigen Konzeption von Zeit als Linie und also dem Fortschritt als aufsteigender Geraden. Fortschritt jedoch ist Entfaltung von Soziotopen und Gestaltsystemen auf unserem Erdenrund [...] und später auf anderen Sternen. Der Erzieher wird immer nur der Reiter auf dem Wildpferd einer Sitte sein und er wird sie wohl ab und an zügeln, jederzeit aber auch wieder abgeworfen werden können. Jedenfalls kommt es sehr auf die Art des Moralotops an, wie es sein Verhältnis zum ethischen Verbund gestaltet. Bei einem Wirtschaftskörper kann die Ethik wirksam werden, bei einem Volk ist es schwieriger. Es fällt dem historisch Gebildeten nicht schwer, dies nachzuvollziehen und dem verständigen Zeitgenossen erst Recht. Das Informieren weckt ja nur immer mehr Facetten in den als Spiegel des Universums angelegten Moralotopen.

Das Paradox der Gleichheit zeigt seine Wirkungen: Der Wille zur Gleichheit entfacht tatsächlich immer mehr Ungleichheit – ein auch heute im Tages-Schau-Geschehen gut zu beobachtender Vorgang. Die Idee der Verfassung entzündet und stärkt also immer neue existenzielle Grasbüschel des Verfassten. Jedes Verfasste will letztlich seine Verfassung – aber das heißt eben auch, seine Verfassung, im Sinne von Montesquieu [...] manches groteskes Wahltheater zeigt eben dies. Aber die erfahreneren verfassten Völker haben hunderte von Leistungsjahren hinter sich und lassen sich nicht so einfach Rousseauistisch vereinnahmen und egalisieren. Wie meinte Herder: Völker sind Gedanken Gottes – und *sie* sind der Grund für die Entfaltung der Mensch*heit* – die UNO vermag nur zu helfen.

So zeigt sich die Republik, das Republikanische – one man, one vote – als List der Gestalt: Durch die Gleichheit unterstützt, streben die prästabil angelegten Gestaltsysteme auf der Erdoberfläche noch kräftiger zur Entfaltung. Ihr jeweiliger Appetit verlässt die dunklen Zonen der Perzeption in Richtung deutlicherer Apperzeptionen. Jedes Gestaltsystem drängt mit gleichem Anrecht zur Erscheinung –

das erkannten Aristoteles, Leibniz und Ferdinand Tönnies. Sie versuchten alle, die gleichen Vorgänge in Ursache-Wirkungs-Ketten zu zerlegen: Denn es gibt nur eine Wissenschaft, die sich allerdings unterscheiden lässt in richtige und falsche Lösungen.

Empfehlung

Sozialität ist Substanz in Gestalt: Wer das darauf gegründete Verhältnis zwischen Gestaltkollektiven nicht versteht, wird keine Verfassung für das so enorm ungleich verfasste Europa zu Stande bringen. Der Irrtum hastiger Rousseauisten hat viele Gründe – u.a. den, dass überall gelehrt wird, Gegenstand der Wissenschaft vom Sozialen sei die Gesellschaft. Dieser Reduktionismus auf das Machbare hat seinen Preis – nicht nur dass derartig gelenkte Handlungen weniger aufbauen als viel mehr zerstören, sondern dass die für sie Verantwortlichen keinen Blick für die Substanzen haben, die ihnen anvertraut sind. Die Europäische Verfassung als sozialwissenschaftliche Aufgabenstellung jedenfalls zeigt, dass die Tönniesschen Entdeckungen viel grundsätzlicher zu realistischen Gestaltungen verhelfen können.

Der Vertrag von Lissabon jedenfalls belegt, dass die reichhaltigen Substanzen Europas weiterhin viel kompositorische Eigenkraft in sich tragen. Die, die ihn formuliert haben, wissen allerdings immer noch nicht, womit sie es zu tun haben. Das ist aus unserer Sicht vielleicht auch erfreulich. Illustriert es doch, dass die Soziologie nicht nur ein Thema für Intellektuelle, sondern tatsächlich eine strenge Wissenschaft von spezifischen Körpern ist.

Der internationale Tönnies

Von Uwe Carstens

Als ich vor drei Jahren meine Biographie[1] über Ferdinand Tönnies abgeschlossen hatte, stand ich vor dem Problem, einen passenden Titel für das Buch zu finden; denn es nur „Ferdinand Tönnies – eine Biographie" zu nennen, schien mir doch etwas „einfallslos" zu sein. Da erinnerte ich mich an einen Aufsatz in den „Husumer Nachrichten", einer regionalen Zeitung aus dem Norden Deutschlands, die seit 1870 erscheint und heute eine Auflage von rd. 22.000 Exemplaren hat. Der Aufsatz, der aus Anlass des 50. Todestages von Ferdinand Tönnies 1986 erschienen war, trug den Titel „Friese und Weltbürger" und war von dem Hamburger Soziologen Rainer Waßner verfasst worden.[2] Dies schien mir die intelligenteste und gleichzeitig kürzeste Charakterisierung des großen Soziologen zu sein, umfasst sie doch alles, was Tönnies ausmacht.

Friesland ist eine Landschaft an der Nordseeküste der Niederlande, Deutschlands und Dänemarks. Man unterscheidet je nach der Herkunft Ost-, West und Nordfriesen. Uns interessieren hier nur die Nordfriesen, denn Ferdinand Tönnies wurde 1855 auf der Halbinsel Eiderstedt auf einem Bauernhof („De Riep") bei Oldenswort geboren und war somit (geographisch) ein „Nordfriese". Andererseits war Ferdinand Tönnies ein Kosmopolit (griech. kosmos = Welt und polites = Bürger) also ein Weltbürger, denn er verband seine Identität stärker mit seiner Zugehörigkeit zur Menschheit als zu einer sozialen Klasse oder Nationalität. So gesehen kann man den Tönniesschen „Kosmopolitismus" auch als seinen politischen Humanismus verstehen.

---

[1] Uwe Carstens 2005: Ferdinand Tönnies. Friese und Weltbürger. Biografie, Norderstedt.

[2] Rainer Waßner, Friese und Weltbürger. Der Soziologe Ferdinand Tönnies, in: Husumer Nachrichten vom 9. April 1986.

Dabei hatte Tönnies eine enge Bindung an seinen Herkunftsort, den er niemals verleugnete und seine Lebenserfahrungen galten manchem sogar als provinziell, denn trotz ausgedehnter Reisen verbrachte er sein gesamtes Leben in Schleswig-Holstein. Dabei prägte ihn gerade diese gemeinschaftliche Form des Zusammenlebens, die ihm das nachhaltige Gefühl gab, fest in seine Umgebung eingebunden zu sein – in die Natur, nachbarschaftliche Beziehungen, das kulturelle Umfeld und letztlich alle Lebensbereiche. Andererseits verschaffte Tönnies sich durch seine zahlreichen Auslandsaufenthalte die Möglichkeit, städtische und ländliche Lebensweisen und ihre kontrastierenden gesellschaftlichen Formen zu erforschen und so zwischen den engen sozialen Bindungen auf dem Lande (Gemeinschaft) und den unpersönlichen Beziehungen, durch die seiner Ansicht nach das städtische Leben charakterisiert ist (Gesellschaft), zu unterscheiden. Während der Bauer eng mit seiner Familie verwurzelt war, boten dem Stadtmenschen der anonyme Markplatz und öffentliche Einrichtungen ein Zuhause. Tönnies Werk ist schon deshalb von bleibendem Einfluss, da es über nostalgische Vorstellungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens hinausgeht. Es reflektiert auf differenzierte Weise die Aufteilung zwischen traditionell geprägter und städtischer Gesellschaft: Zwischen den engen familiären Beziehungen, der Verwandtschaft und dem Leben innerhalb einer kleinen Gemeinde auf der einen Seite und den unpersönlichen Bündnissen, die aus der modernen Politik, Wirtschaftsbeziehungen und staatlichen Machtverhältnissen entstanden sind, auf der anderen Seite. Der starke Rückhalt seiner ländlichen Heimat und seine intensive Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen des sozialphilosophischen und wissenschaftlichen Denkens der damaligen Zeit begründeten beide seine Unabhängigkeit gegenüber dem Zeitgeist ebenso wie eine spezielle Form von Modernität, die ihn zu einem der großen Aufklärer werden ließen. Die beiden Pole zwischen denen sich Tönnies bewegte hießen „Lokalkultur und Weltgesellschaft"!

Als der sechzehnjährige Ferdinand Tönnies 1872 die Husumer Gelehrtenschule (die übrigens auch der mit Tönnies befreundete Norddeutsche Dichter Theodor Storm besucht hatte) mit einem erstklassigen Abiturexamen in der Tasche verließ, wählte er selbstbewusst

die Universität Straßburg als ersten Studienort aus.[3] An dieser Universität, die gerade nach dem deutsch-französischen Krieg 1870 / 1871 zum Deutschen Reich gekommenen war, wollte der junge Tönnies seinen Neigungen entsprechend das Fach Philologie studieren. Ausgerechnet in dem vom Krieg gezeichnete Straßburg! Weiter hätte er sich kaum von der kleinen Stadt Husum, in die die Familie Tönnies 1865 nach der Verpachtung des Bauernhofes umgezogen war, von der eigenen Familie entfernen können. Den Studiosus zieht es nicht an die für die Landeskinder obligatorische Universität Kiel, sondern „er will etwas von der Welt sehen" und als „Patriot" an diesem exponierten Ort dabei sein. Dass Straßburg sozusagen buchstäblich „ins Wasser fiel" und Tönnies letztlich sein erstes Semester im thüringischen Jena verbrachte, ist eine andere Geschichte und so interessant, dass man sie in der Biografie nachlesen sollte.[4]

Auch das er sich nach der Promotion mit knapp 22 Jahren nicht etwa einer „Hausuniversität" zuwendet, sondern beschließt, die unter dem Einfluss von Friedrich Paulsen – seinem Hochschullehrer aus Berlin, mit dem ihn eine Freundschaft verband, die bis zum Tode Paulsens 1908 andauerte – begonnene Forschungsarbeit über den englischen Staatsphilosophen Thomas Hobbes in England fortzusetzen, ist typisch für Ferdinand Tönnies. Er beherrschte neben fünf anderen die englische Sprache und hatte nicht die geringste Scheu, alle für die Hobbes-Forschung in Frage kommenden Stätte aufzusuchen, um dort Entdeckungen zu machen, die älteren und gestandeneren Forschern versagt blieben. Tönnies fand an verschiedenen Orten in England verschollene Schriften des Hobbes und wurde so zum Begründer der „Hobbes-Forschung" in Deutschland. Man fragt sich, woher nahm dieser 22jährige junge Wissenschaftler, der überdies als außerordentlich schüchtern galt, das Selbstvertrauen, in einem fremden Land, in einer fremden Sprache in unglaublich kurzer Zeit derartige Entdeckungen zu machen, und diese dann auch noch richtig zu deuten und zu bewerten, so dass ihn spätere Hobbes-Kenner als den „Pionier" der Hobbes-Forschung bezeichneten.[5]

---

[3] Uwe Carstens, Ferdinand Tönnies, a.a.O., S. 44 ff.
[4] Uwe Carstens, Ferdinand Tönnies, a.a.O., S. 46 f.
[5] Bernard Willms 1987: Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan, München, S. 242 f.

Auch spätere Aufenthalte in England waren erfolgreich und immer fühlte sich Ferdinand Tönnies nicht „fremd" im fremden Land. Dies heißt allerdings nicht, dass Tönnies über die Weltmetropole London seine Heimat verleugnete. Er ist überglücklich, wenn er „in der Fremde" einen Landsmann trifft und zahlreiche Freundschaften legen davon Zeugnis ab. Außerdem hielt Tönnies beständig Kontakt zur Heimat und zu Freunden und Kollegen. Er war ein unglaublich fleißiger „Briefschreiber" und seine in der Kieler Landesbibliothek aufbewahrten Briefe sind in die Tausende zu zählen.[6] Für einen deutschen Gelehrten der damaligen Zeit ungewöhnlich ist die starke Orientierung nach Großbritannien und den USA, aber auch nach dem fernen Osten, besonders nach Japan. Es fallen klangvolle Namen in der Korrespondenz von Tönnies auf: Herbert Spencer, Bertrand Russell, Albert Einstein, Martin Buber, Theodor Storm, – wie überhaupt die Träger das damaligen Geisteslebens mit einer gewissen Repräsentativität im Briefbestand des Tönnies-Nachlasses auftauchen. Wenn man will, so spiegelt sich in der Heterogenität der vielen verschiedenen Briefpartner die Vielfalt der Interessen wider, die Tönnies und sein Denken kennzeichnete.

Durch seine Habilitation 1881, die sich im Übrigen aus den „Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes" zusammensetzte (häufig wird „Gemeinschaft und Gesellschaft" als Habilitationsschrift genannt, aber Tönnies Hauptwerk erschien erst 1887) war Tönnies zwar an die Kieler Universität gebunden, er sah sich allerdings nur recht mäßig in der Pflicht des Lehrens (eine Tätigkeit, die er, wie er Paulsen gestand, verabscheute – erst viel später erkannte er deren Wert). Der Privatdozent Tönnies reiste viel: Schweiz, Österreich, Frankreich und wieder England. Aber er arbeitet! Wo er geht und steht machte er Notizen, ließt, fertigt Exzerpte, bis schließlich 1887 – unter dem sanften Druck Paulsens „Gemeinschaft und Gesellschaft" erscheint.

Tönnies' Heirat mit der Pächterstochter Marie Sieck 1894 schränkte seine Reiselust in keinster Weise ein. Zwar schwillt der Briefverkehr, zudem sich jetzt auch noch die familiäre Post gesellt, noch einmal an, häuslicher wird Tönnies durch die Heirat aber nicht. Der Besuch 1894 bei Friedrich Engels in London mag hierfür ein Beispiel sein.

[6] Der Briefbestand des Tönnies-Nachlasses beläuft sich auf mindestens 10.000 Briefe (bzw. Postkarten). Siehe dazu: Jürgen Zander 1980: Ferdinand Tönnies (1855-1936) Nachlass, Bibliothek, Biographie, Kiel.

Endlich erschien 1896 „Hobbes Leben und Lehre" (1912: „Thomas Hobbes – der Mann und Denker") und festigte seinen Ruhm – ja wird bekannter als „Gemeinschaft und Gesellschaft", das in den Buchhandlungen zunächst liegen blieb und ihm nur einen „matten Achtungserfolg" bescherte. Die Freundschaft mit dem dänischen Philosophen Harald Höffding, die nach dem Erscheinen von „Gemeinschaft und Gesellschaft" entstand, führte Tönnies jetzt auch häufiger nach Skandinavien. Inzwischen war Tönnies, der immer noch den Status eines Privatdozenten hatte, von Kiel nach Altona bei Hamburg und von dort nach Eutin, eine kleinen Stadt in Norddeutschland, umgezogen. Die Familie hatte Nachwuchs bekommen (es sollten insgesamt 5 Kinder werden) und das Geld war stets knapp. Erst 1891 wurde der „ewige Privatdozent" Tönnies, der wegen seines sozialen Engagements als „verkappter Sozialdemokrat" galt und nach seiner Unterstützung des „Hamburger Hafenarbeiterstreiks" als „Streikprofessor" bezeichnet wurde, Titular-Professor und ab Dezember 1908 „ordentlicher Honorarprofessor" der philosophischen Fakultät der Universität Kiel. Das „Ordinariat der wirtschaftlichen Staatswissenschaften" erhielt Tönnies gar erst ab September 1913.

Die erste „Weltreise" machte Tönnies im September 1904. Er war mit anderen deutschen Wissenschaftlern (u.a. mit Max Weber, Harald Höffding, Werner Sombart und Georg Simmel) zum „World Congress of Arts and Sciences" nach St. Louis, im US-Bundesstaat Missouri eingeladen worden. Tönnies hielt einen Vortrag über „The Present Problems of Social Structure", der dazu führte, dass Ferdinand Tönnies ab dem März 1905 in der soziologischen Fachzeitschrift „American Journal of Sociology", die den Vortrag abgedruckt hatte, als Mitherausgeber auf dem Titelblatt genannt wurde. Tönnies fasste später die Eindrücke seiner Amerikareise in der Arbeit „Die Nordamerikanische Union" zusammen.[7]

Ferdinand Tönnies, der ab dem Sommersemester 1909 neben der übrigen universitären Arbeit im regelmäßigen Turnus zwei große Vor-

[7] Ferdinand Tönnies 1906: Die nordamerikanische Union, in: Deutschland, Monatsschrift für die gesamte Kultur, hrsg. Graf v. Hoensbroech, Bd. 7, S. 407-417 und S. 573-588, Berlin. Siehe auch dazu: Uwe Carstens, Ferdinand Tönnies, a.a.O., S. 174 ff.

lesungen in Kiel hielt und im gleichen Jahr in Berlin die „Deutsche Gesellschaft für Soziologie" mitbegründete, behielt auch jetzt seine beinahe rastlose Reisetätigkeit bei. So nahm er 1911 am „Ersten Weltrassen-Kongress" in London teil. Tönnies, der mehrere Arbeiten über diese Kongresse veröffentlichte, schrieb in einem dieser Artikel:

„Er (der Rassenkongress) will das Rassen-Problem von den Rassen selber erörtern lassen, also jedenfalls nicht auf einseitige Art, er will aber auch nicht nur Wissenschaft und Erkenntnis fördern, sondern unmittelbar aus der vermehrten und verbesserten Kenntnis [...] werde gegenseitige Schätzung, Würdigung, Achtung ihren Nahrungsstoff ziehen, der Kongreß werde eine imposante Kundgebung für die allgemeine Menschenliebe, oder wenigstens für die Kulturgemeinschaft aller gesitteten Völker bedeuten!"[8]

Tönnies, dessen Einlassungen hauptsächlich ethisch bestimmt waren, bezog in seinem Vortrag kritisch Stellung zu den Paradigmen der die Gemüter erhitzenden Rassentheorien, wonach es eine rassische Determinierung individuellere Fähigkeiten und Schwächen gebe. Indem er diesen Determinismus leugnete, unterstrich Tönnies seinen weltoffenen politischen Humanismus. Außerdem sah Tönnies im „Race-Congres" eine Möglichkeit, seine auf Völkerverständigung und grundsätzlich gegenseitiger Bejahung unter den Menschen ausgerichtete Soziologie zu vertreten, deren pazifistisches und antirassistisches Gedankengut er auch bei der Gründung der „Deutschen Gesellschaft für Ethische Kultur" 1892 mit einbringen konnte.

Der Erste Weltkrieg war das wohl einschneidendste Erlebnis für Ferdinand Tönnies. Während andere zur Front eilen, kämpft Tönnies mit dem ihm gemäßen Mittel: mit dem Wort.

Der seit September 1916 zum „Geheimen Regierungsrat" ernannte Ferdinand Tönnies unternahm mit Erlaubnis der Kieler Universität Reisen nach Dänemark, Schweden und Finnland, um für die deutschen Belange zu werben und um auf die Wahrung der deutschen Interessen begünstigend einzuwirken. Im Herbst 1916 ließ sich Tönnies von der Universität entpflichten, um sich ganz der Wissenschaft und

[8] Ferdinand Tönnies 1911: Der erste internationale Rassenkongreß in London. Eine Umschau, in: Kosmos. Handweiser für Naturfreunde, Bd. 8, Heft 10, Stuttgart, S. 361-366.

seinem Engagement für eine Verständigung mit den Völkern widmen zu können.

Erst 1921 nahm Tönnies, dessen Glauben an ein friedliches Miteinander der Völker durch den Ersten Weltkrieg auf eine harte Probe gestellt worden war, seine Arbeit an der Universität wieder auf. Trotz der Verleihung von Ehrendoktorwürden und dem unaufhaltsamen Aufstieg von „Gemeinschaft und Gesellschaft" zum Bestseller, litt die Familie Tönnies, die durch die Inflation ihr gesamtes Vermögen verloren hatte, bittere Not.

Nicht verschwiegen soll hier werden, dass der ansonsten so reiselustige Tönnies – alleinreisend versteht sich – mit seiner Frau 1924 eine Italienreise unternahm. Eine Einzige!

Überhaupt ist diese Zeit für Tönnies dadurch geprägt, dass er endlich die Ernte seiner wissenschaftlichen Arbeit einfahren kann. Insbesondere offenbarte sein 70. Geburtstag die Wertschätzung, die Tönnies mittlerweile aus der ganzen Welt entgegengebracht wurde. Wer im Tönnies-Nachlass einmal die Telegramme durchblättert, die Tönnies aus Anlass dieses Tages erhielt, der hat ein nahezu komplettes Kompendium des „Who is who" bekannter Zeitgenossen in Händen. Tönnies war nicht von ungefähr zu einem der bekanntesten Gesellschaftswissenschaftler der Weimarer Republik geworden. Seine Internationalität drückte sich auch darin aus, in welchen länderübergreifenden Gesellschaften oder Vereinen Tönnies Mitglied, Ehrenmitglied oder sogar im Vorstand war:

Tönnies war u.a. Ehrenmitglied der „Societas Spinozana" (auf seine Mitinitiative hin hatte aus Anlass des 250. Todestages des niederländischen Philosophen Baruch Spinoza 1927 in Den Haag eine Gedenkfeier stattgefunden), Gründer und Ehrenvorsitzender der „Hobbes-Gesellschaft", er war Mitglied des „Institut International de Sociologie" in Paris und nahm auch an dessen erstem Kongress in Paris teil – er war nahezu in allen soziologischen Vereinigungen Mitglied oder korrespondierte doch wenigstens mit diesen. Gleichzeitig aber war er auch Vorsitzender des Literaturclubs seines Norddeutschen Wohnortes Eutin und hielt zahlreiche Vorträge zu den unterschiedlichsten Themen.

„Lokalkultur und Weltgesellschaft" – dies ist der Spannungsbogen seines wissenschaftlichen und persönlichen Strebens. Aber diese Weltgesellschaft entwickelt sich anders als wir denken:

Wer heute im Internet „Ferdinand Tönnies" bei Google eingibt, erhält mehr als 120.000 Hinweise. Schon 1887 hatte der weitsichtige Tönnies geschrieben: „Wenn Menschen sich nicht in Familie und anderen gemeinschaftlichen Zusammenhängen aufeinander beziehen, sondern als „freie", souveräne Individuen mit selbst gewählten Daseinsentwürfen, dann – ja dann findet die Beziehung wesentlich nur in der Vorstellung, nur „im Kopf" der Beteiligten statt. Der „gesellschaftliche" Verkehr der Menschen – so Tönnies, ist rein „fiktiv" und „imaginär". Eine befremdliche Entdeckung, über die die Soziologen immer hinweg gelesen haben und deren rätselhafte Bedeutung sich heute, im Wandel von der Industrie- zur Informationsgesellschaft, aufzuklären beginnt. Von großer Hellsicht für aktuelle Entwicklungen der westlichen Gesellschaften, stellt es ein noch kaum genutztes Werkzeug zu ihrer Diagnose dar. Zum Beispiel eben zur Diagnostik einer sich jetzt realisierenden „Weltgesellschaft" – diesen Ausdruck gebraucht Tönnies schon 1887 – „die nur in einem „virtuellen" Raum entsteht und wo der Kontakt und der Verkehr zwischen den Beteiligten ohne persönliche Bekanntschaft, ohne körperliche Nähe und – außer dem vom Finger ausgeübten Mausklick und dem über den Bildschirm wandernden Auge – ohne körperliche Tätigkeit stattfindet, nur im Kopf", wie der Tönnies-Forscher Jürgen Zander schrieb.[9] Mit Tönnies´ Worten: rein „fiktiv" oder „imaginär". Das Internet eine entwickelte Gesellschaft in Tönnies' Sinn?

Habe ich für meine Biographie den richtigen Untertitel gewählt? „Friese und Weltbürger"? Müsste ich heute nicht schreiben „Separatist und Globalisierer"? Nein, ich glaube, dass noch so viele gemeinschaftliche Elemente in den gesellschaftlichen stecken, dass es beim Ersteren bleiben kann.

[9] Jürgen Zander 2001: Grenzen der Gemeinschaft. Ferdinand Tönnies und sein wissenschaftliches Werk, in: Wege. Das Kultur-Magazin der Kieler Nachrichten, Kiel, S. 17.

Tönnies und Durkheim

Von Cornelius Bickel

I. Nähe und Distanz

Tönnies und Durkheim sind Generationsgenossen. Sie gehören beide zu den Pionieren. Sie zeigen erstaunliche Gemeinsamkeiten in den Begriffen, in den Themen ihrer Forschungen, in ihren Interessenrichtungen, in ihren Bemühungen um eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Soziologie. Unter der Generation der Pioniere der Soziologie rücken sie in die Nähe partieller Geistesverwandtschaft. Tönnies steht Durkheim z.B. wesentlich näher als Simmel oder Max Weber. Und doch werden sie zuletzt durch eine tief gehende Zäsur getrennt, die angesichts der vielen Gemeinsamkeiten besonders markant wirkt.

Tönnies und Durkheim wollen beide ein Bild der modernen Gesellschaft geben und dabei das Spezifische erfassen. Dabei ist für beide der Kontrast zur traditionalen Gesellschaft ein wichtiges Erkenntnismittel. Beide verwenden eine dichotomische Begriffsbildung: Gemeinschaft und Gesellschaft – mechanische und organische Solidarität. Die Begriffsbildung ist gegenläufig. Organisch ist für Tönnies die nicht planmäßig hergestellte, sondern von selbst gewordene Welt der vormodernen Gesellschaft, die Gemeinschaft, mechanisch dagegen die auf Vertragsschlüssen, also auf absichtsvollem Handeln beruhende moderne Gesellschaft. Für Durkheim liegen die Dinge genau entgegengesetzt. Die vormoderne wenig differenzierte Gesellschaft ist für ihn die mechanische, organisch dagegen die auf einer differenzierten Arbeitsteilung beruhende moderne Gesellschaft. Bereits in der Begriffswahl zeigt sich demnach bei Durkheim ein positives Bild der modernen Gesellschaft, bei Tönnies dagegen eine skeptische Einschätzung.

Durkheim ist der Überzeugung, dass Individualisierung und Differenzierung eine neue Form von Solidarisierung hervorbringt. Diese soziologische Annahme ist für Durkheim die Grundlage einer neuen Moral nämlich des moralischen Individualismus, bei deren praktischer Realisierung die Soziologie mitwirken soll. Soziologie als Wissenschaft einer sozialen Moral in der Rekonstruktionsphase der 3. Republik: das ist das durchgehende Interesse, das Durkheims soziologisches Werk bestimmt.

Tönnies leitendes Ziel ist es, den Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft begrifflich möglichst genau zu erfassen, um dadurch das Spezifische der Gesellschaft deutlich erkennen zu können. Die Gesellschaft hat demnach die Tendenz, sich immer vollständiger als reiner Zweckverband zu entfalten. Für sozialethische und politische Aktionen bleibt dennoch Platz.

Gerade sie benötigen als Voraussetzung zunächst aber ein illusionsloses Bild der Gesellschaft. Pseudogemeinschaften müssen ideologiekritisch zurückgewiesen werden. Die Soziologie soll auf dieser Grundlage soviel Gemeinschaft wie möglich am Leben erhalten und reformerisch gegen das Profitprinzip der Gesellschaft zur Geltung bringen. Darin weiß er sich der SPD und dem ethischen Sozialismus nahe. Die Haltung, die Tönnies dabei einnimmt, ist die eines „pessimistischen" Realismus, nicht die eines grundsätzlichen Optimismus, wie er von Durkheim in seinem Buch zur Arbeitsteilung noch gezeigt wird.[1]

Bei Durkheim macht sich die Tendenz bemerkbar, ideale Bedingungen für unerlässlich zu halten. Die Realität, die vom Ideal abweicht, erscheint bei ihm in Gestalt der Anomie.

Tönnies wird vom Pathos der Illusionslosigkeit getragen. Seine Intuition ebenso wie seine Erkenntnis erlauben ihm nicht die Annahme spezifischer moralisch tragfähiger Integrationskräfte, die innerhalb der modernen Gesellschaft entstehen könnten.

Integration und Moral brauchen gemeinschaftliche Bedingungen und die werden innerhalb der Gesellschaft immer brüchiger.

Die Nähe beider Autoren zueinander zeigt sich in der Themenwahl und in den darin sich abzeichnenden Richtungen des Erkenntnisinteresses. Ein Gesamtpanorama der modernen Gesellschaft im

[1] Emile Durkheim 1893: De la division du travail social: Étude sur l'organisation des sociétés supérieures, Paris.

Vergleich mit der traditionalen Gesellschaft findet sich bei beiden. Die Tönnies in Gemeinschaft und Gesellschaft, bei Durkheim in dem Buch über die Arbeitsteilung, aber auch im Buch über den Selbstmord. Tönnies „Kritik der öffentlichen Meinung" und Durkheims „Elementare Formen der Religiosität" lassen sich ebenfalls in Verbindung bringen. Öffentliche Meinung ist für Tönnies das Analogon zur Religion unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft. Für Durkheim sind in der Öffentlichen Meinung sakrale Momente enthalten. In beiden Fällen zeigt sich das Interesse an der obligatorischen Kraft kollektiver mentaler Zustände. Auch Tönnies hat Forschungen zum Selbstmord unternommen, allerdings in begrenzterer Weise als Durkheim. Seine Untersuchungen (Selbstmord von Männern in Preußen) haben nicht den theoretischen Anspruch und die universale Anlage des Buches von Durkheim. Gemeinsamer Hintergrund aber ist das Interesse an anomischen Zuständen in der modernen Gesellschaft. In diese Richtung weisen auch Tönnies' empirische Verbrecherstudien.

Gemeinsam ist beiden Autoren die Intensität mit der sie sich der Grundlegung der Soziologie und der Bestimmung des Gegenstandsbereiches der Soziologie, also des Sozialen, widmen. Tönnies in den Vorworten zu „Gemeinschaft und Gesellschaft", in verschiedenen Abhandlungen, besonders z.B. im „Wesen der Soziologie" und anders als Durkheim noch einmal umfassend in seinem Spätwerk, in der „Einführung in die Soziologie"; Durkheim in den „Regeln der soziologischen Methode", deren Wurzeln ihrerseits zurückreichen in die Dissertation über Montesquieu und deren Grundgedanken ausgeführt und variiert werden in einer Vielzahl späterer Aufsätze, besonders zu Problemen des Kollektivbewusstseins.

Durkheim hebt an den sozialen Tatsachen das Obligatorische hervor, mit dem sie sich dem Einzelnen gegenüber zur Geltung bringen. Der Widerstand, den sie dem Willen des Einzelnen entgegensetzen, begründet ihren gleichsam dinghaften Charakter, den der Handelnde praktisch wahrnimmt, und den der Erkennende zur Kenntnis nehmen muss. Das Soziale verdichtet sich im Kollektivbewusstsein, das in der arbeitsteiligen Gesellschaft aber abnimmt, das aber in rudimentären Zuständen vorausgesetzt werden muss für den Erfolg bei der Etablierung eines neuen moralischen Bewusstseins der modernen Gesellschaft in Form des ‚moralischen Individualismus'.

Die Bestimmung des Verhältnisses von Person und Kollektiv nimmt in Durkheims Konzeption eine zentrale Stellung ein. Die neuere Diskussion über Durkheim, in dem Punkt besonders auch von R. Königs Beiträgen mit gestaltet, sieht in Durkheims Denken nicht mehr die Inthronisierung der absoluten Macht der Gesellschaft über den Einzelnen, sondern die Erkenntnis der Wechselwirkung zwischen Individuum und Gesellschaft, wobei die eine Instanz nicht ohne die andere sein kann.

Tönnies stimmt mit Durkheim darin überein, dass die Soziologie sich am Erkenntnisideal der Naturwissenschaften orientieren soll. Die Vorstellung des späteren Neopositivismus von der einen Wissenschaft, der „Einheitswissenschaft", die der einen Erkenntnislogik folgen soll, zeichnet sich bei Tönnies als Hintergrund ab. In dieser Hinsicht gibt es keinen Gegensatz zu Durkheim.

Bei der Bestimmung des Wirklichkeitsbereiches des Sozialen setzt nun Tönnies die Akzente etwas anders als Durkheim. Formen sozialer Verbundenheit werden von den Beteiligten bejaht. Bejaht heißt nicht immer „für gut befunden", sondern nur als geltend anerkannt. Das heißt aber, dass soziale Sachverhalte für Tönnies stets durch das Bewusstsein der Betroffenen vermittelt sind. Sie müssen anerkannt werden, darin haben sie ihren Seinsgrund. Das Obligatorische, das für Durkheim so entscheidend ist, findet sich also auch bei Tönnies. Er betont aber nicht so sehr den externen Status sozialer Sachverhalte als vielmehr ihren Geltungsgrund in der wechselseitigen Anerkennung, womit er ein Bild aus der Rechtstheorie übernommen hat. Tönnies Konzeption zeigt, deutlicher als dies bei Durkheim sichtbar ist, eine direkte Rückverbindung mit der Vertragstheorie der Aufklärung, in seinem Fall besonders der Frühaufklärung. Im Schattenriss erscheint der status civilis als Hintergrund dieser Bestimmung des Sozialen. In beiden Fällen, in der Gemeinschaft wie auch der Gesellschaft handelt es sich um Formen des friedlichen Zusammenlebens nur jeweils aus einer unterschiedlichen psychischen Einstellung heraus. Aus der Haltung des sog. Wesenwillens, einer ganzheitlich expressiven Disposition und aus der Haltung des Kürwillens, einer zweckhaften, analytisch eingestellten Disposition heraus. Im ersten Fall handelt es sich um die Willenshaltung, die die Gemeinschaft trägt, und im zweiten Fall um den Willenstyp, der für die Gesellschaft maßgebend ist. Das Soziale wird einmal als das gemeinsam Gewollte bestimmt. In beiden

Fällen aber hat das Soziale ein selbstständiges Gewicht gegenüber dem Einzelnen.

Beide Autoren stimmen überein in ihrem Starken Interesse an Kulturanthropologie. Durkheim wird von seiner Einschätzung des der sozialen Wirklichkeit als obligatorisch, damit ‚moralisch' seit 1895 zur Religion als Problem der Soziologie geführt. Die Religion ist die Instanz, in der das Obligatorische des Sozialen in intensivster Form zum Ausdruck kommt. Durkheims religionssoziologische Studien enthalten zugleich eine soziologische Deduktion von Kategorien und Formen der Weltauffassung. Es gibt gute Gründe, die Spätphase des Durkheimschen Werkes mit den „Elementaren Formen" als die bedeutendste des ganzen Oeuvres anzusehen. Es ist auffällig, dass gerade auf diesem für Durkheim so bedeutenden Gebiet Tönnies ihn gleichsam gedanklich begleiten kann. Der Impuls, der Tönnies zur Kulturanthropologie führt, kommt aus seiner psychologischen Grundlagentheorie mit den beiden Willensformen, die jeweils die Mentalität ganzer Epochen bestimmen können.

Hierher gehören im Grundsätzlichen Tönnies' Überlegungen zum realen Status von Gemeinschaft und zum fiktionalen Status von Gesellschaft. Gemeinschaft ist anschaulich, ist auf „Gemeinsamkeit des Ortes" und der „Erinnerung" angewiesen. Gemeinschaft ist damit auf die physische Gegenwart der Betroffenen angewiesen.

Gesellschaft dagegen beruht wesentlich auf den begrifflich-analytischen Gedankenleistungen der Subjekte. Sie gewinnt nur in seltenen Fällen Anschaulichkeit. Geld und Begriff wird von Tönnies in Analogie gesetzt, im Kern sehr ähnlich, wie es später in Simmels großem Werk „Philosophie des Geldes" entfaltet wird. In diesem Zusammenhang trifft Tönnies Zuordnungen, die für sein Werk insgesamt von systematischer Bedeutung sind.

Kunst und Religion sind jeweils an eine psychische Disposition gebunden, die nur mit dem für die Gemeinschaft maßgebenden Wesenwillen gegeben sind. Unter den Bedingungen der Gesellschaft sind beide Phänomene nicht mehr lebensfähig. Die Position der Religion in der Gemeinschaft als Bestimmung der allgemeinen Denkungsart wird in der Gesellschaft durch die öffentliche Meinung übernommen. Die Öffentliche Meinung in ihrer dauerhaften Form ist für Tönnies die Zusammenfassung des wissenschaftlich fundierten Grundwissens und der gängigen moralischen Ansichten der Epoche. Sie ist damit in

Übereinstimmung mit Durkheims Überzeugung auch moralisch folgenreich.

Für Durkheim ist Religion die höchste Erscheinungsform der obligatorischen Qualität der sozialen Sphäre. Sie ist ein symbolisches System. Symbole sind für Durkheim nicht nur Repräsentanten, sondern auch Elemente des Vollzugs sozialer Realität. Erkenntnisformen und Kategorien spiegeln die reale Organisation von Gruppen wider. Durkheim gibt soziologische Deduktionen von Kategorien wie dem Eigentum oder dem Vertrag.

Für Tönnies werden Symbole durch gemeinsames Wollen geschaffen durch den Wesenwillen, der selber eine bildhafte Form der Weltwahrnehmung begünstigt. Tönnies untersucht Ausdrucksformen des Wesenwillens in Verwandtschaftsverhältnissen, agrarischen Wirtschaftsformen und religiös-künstlerischen Bildungen. Die von der modernen Gesellschaft geforderten Abstraktionsleistungen finden exemplarischen Ausdruck im Geld und in der wissenschaftlichen Denkungsart. Die kompakten Erscheinungen des sozialen Lebens und der Kultur werden von Tönnies also aus den Willensrichtungen und den mit ihnen verbundenen Energien abgeleitet.

Die sozialen Phänomene werden vermittels der Willenspsychologie in die Dimension einer „psychischen Anthropologie" zurückverfolgt.

Ungeachtet der unterschiedlichen Sprache wird die Rolle von Symbolen als tragendes Element der sozialen Wirklichkeit von beiden Autoren übereinstimmend gesehen. Nur widmet sich Durkheim diesem Problembereich mit sehr viel größerer Intensität als Tönnies. Symbolbedarf und Symbolbildung hält bei Durkheim auch in der modernen Gesellschaft unvermindert an, während bei Tönnies der psychische Habitus des Menschen in „Gesellschaft" zur Symbolbildung nicht mehr imstande ist. Er produziert stattdessen Zeichen.

Auch hier wirkt sich die Grundstruktur von Durkheims Denken aus. Der Rückgang auf die Anfänge dient dazu, Struktur und Funktion späterer Formen bereits im Grundriss zu erkennen. Bei Tönnies dient der Rückgang auf anthropologische Frühformen z.B. der Religion dazu, den Kontrast zur späteren Welt der „Gesellschaft" deutlich zu machen. Anthropologie ist bei Durkheim ein Mittel, komplizierte Spätformen auf ihre immer noch wirksamen Elementarformen hin durchsichtig werden zu lassen. Religion symbolisiert immer noch wie in der Frühgeschichte die Macht der Gesellschaft gegenüber dem

Einzelnen. Bei Tönnies dient die Anthropologie dazu, den Kontrast von gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Phänomenen noch einmal besonders deutlich werden zu lassen.

II. Politische und sozialpolitische Positionen beider Autoren

Beide Autoren haben ein starkes sozialreformerisches Interesse. Durkheim will die Soziologie als Mittel zur Reform der französischen Gesellschaft in der 3. Republik einsetzen. Die theoretische Einsicht in den moralischen Status der sozialen Sachverhalte wird von Durkheim umgesetzt in ein Reformprogramm. Die Soziologie soll grundsätzlich die Wirkungsweise von Moral, d.h. die Funktion von Werten untersuchen und auf dieser Basis eine bestimmte Moral nämlich die des Individualismus in der modernen Gesellschaft zur Geltung bringen und dadurch die „organische Solidarität" stärken.

Tönnies erklärt, dass sein Bestreben von Anfang an auf Ethik gerichtet gewesen sei. Dieser moralische Einschlag lässt sich in seinen Grundbegriffen auch erkennen, die sich in den Kontext einer aristotelischen Güterlehre einordnen ließen. Allerdings hat er dann den Übergang zur theoretischen Soziologie gewonnen, und die aristotelischen Beiklänge in theoretisch-analytische Komponenten einer soziologischen Begriffssprache umgemünzt.

Sein praktisches Engagement ist darüber aber nicht erloschen. Die „soziale Frage" ist es, die ihn und seinen Zeitgenossen bewegte. Er gehörte zur jüngeren Richtung des „Vereins für Socialpolitik". So viel Gemeinschaft wie möglich, dort aber, wo Gemeinschaft keine Realisierungschancen mehr hat, Interessenkampf möglichst nach Regeln, das war Tönnies' Maxime in der Sozialpolitik. Sehr wichtig ist es für ihn, Gemeinschaftsillusionen aufzulösen. Er bewegt sich dabei zwischen Sozialismus, ethischem Sozialismus und liberaler Sozialethik. Tönnies' große Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Spezialethik gibt davon Zeugnis, sein Postulat, die Kantische Ethik zur Sozialethik zu erweitern, spielt dabei eine wichtige Rolle.

Tönnies hat zwei Auffassungen des Staates: die Marxsche vom Staat als dem Agenten der herrschenden Klasse und die Wiederentdeckung der Hegelschen Auffassung vom Staat als neutraler, dem Gemeinwohl verpflichteter, reformerischer Instanz.

Ende der zwanziger Jahre versucht Tönnies eine Wiederbelebung gemeinschaftlicher Prinzipien im demokratischen Staat gleichsam ohne Erfolgsgarantie vorzuschlagen.

Durkheim geht von der aktiven, sich selbst integrierenden Gesellschaft aus. Der Staat und die Zwischeninstanzen wie die in Aussicht genommenen Berufsgruppen sollen ein Verhältnis wechselseitiger Balance eingehen. Die moderne Demokratie soll durch Kommunikation und Partizipation bestimmt werden. Abweichungen davon fallen unter Durkheims Begriff der Anomie. Durkheim bewegt sich dabei ähnlich wie Tönnies zwischen den Polen von Sozialismus und Liberalismus.

Beide Autoren wollen in der modernen Gesellschaft Gemeinsinn und Solidarität wachrufen. Der entscheidende Unterschied ist der: Durkheim glaubt, dass reale Kräfte im Zusammenhang mit der Arbeitsteilung auf dieses Ziel einer organischen Solidarität hinarbeiten würden. Zuletzt bleibt diese Annahme aber ein Postulat. Durkheim kann sie mangels institutioneller Analysen nicht begründen.

Tönnies teilt diese Ansicht ausdrücklich nicht. Stattdessen vertritt er ein Pathos des „Dennoch". Es muss versucht werden, so viel Gemeinschaft wie möglich zur Geltung zu bringen. Die Erfolgsaussichten sind gering. Die realen Kräfte arbeiten im Gegenteil dagegen.

Der Staat hat für Durkheim also eine moralische Aufgabe. Die soziologische Analyse der Funktionsbedingung für die „organische Solidarität" belegt nach Durkheim diese Auffassung. Was Hegel „mystisch", wie Durkheim mit eigentümlicher Wortwahl sagt, gesehen hat, will er realistisch begründen.

In politischer Hinsicht hätten sich beide Autoren also gut verständigen können. Der charakteristische Unterschied ist auch hier wieder: Für Durkheim bewegt sich die moderne arbeitsteilige Gesellschaft mit innerer Notwendigkeit auf dieses Ziel zu – für Tönnies dagegen ist dieses auch für ihn aus sozialethischen Gründen anzustrebende Ziel einer von Gemeinsinn getragenen Demokratie im Grunde gegen die realen Entwicklungstendenzen der Zeit gerichtet.

Institutionelle Analysen im engeren Sinn geben beide Autoren nicht, was im Falle von Durkheim besonders paradox ist, da für ihn die Soziologie die Wissenschaft von den Institutionen ist. Beide Autoren interessieren sich für Institutionen nur soweit, wie es für ihr jeweils dominierendes Interesse nötig ist. Für Durkheim sind Institutionen also nur im Licht seines Interesses an der Etablierung organischer Solidarität wichtig, für Tönnies nur im Zusammenhang seiner Verhältnisbestimmung von Gemeinschaft und Gesellschaft.

III. Intellektuelle Orientierung

Die intellektuelle Orientierung beider Autoren zeigt wiederum den charakteristischen Grundzug, der ihr Verhältnis insgesamt bestimmt: partielle Verwandtschaft und dennoch tief gehende Unterschiede.

Beide Autoren haben ihre prägenden Eindrücke im späten 19. Jahrhundert erfahren. Beide Autoren entwickeln ihre Ideen natürlich in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen intellektuellen Strömungen. Beide greifen aber auch auf frühere Denker der sozialphilosophischen Tradition zurück.

Ihre wissenschaftstheoretischen Überzeugungen sind einander sehr nah. Beide Autoren vertreten programmatisch die Auffassung, dass sich die Soziologie am Methodenideal der Naturwissenschaften orientieren soll. Tönnies erwähnt mit Sympathie den „kritischen Monismus", den sein Philosophenfreund Harald Höffding vertrete. Diese Bezeichnung trifft auch auf seine eigene Position zu. Konturen verleiht er seiner Überzeugung in der polemischen Absetzung vom erkenntnistheoretischen Neukantianismus der südwestdeutschen Richtung, besonders von Rickerts „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung". Die Distanz zu den zeitgenössischen Richtungen der Phänomenologie und der Hermeneutik ist auffällig, da Tönnies im Hinblick auf Art und Status seiner Einsichten in das „Wesen" des Gemeinschaftlichen der Sache nach durchaus Berührungspunkte mit der zeitgenössischen Phänomenologie zeigt, was sich auch in den positiven Hinweisen Max Schelers auf Tönnies zeigt.

Der Marburger Neukantianismus mit seinem dominierenden Interesse für ethische Fragen dagegen genießt Tönnies' Sympathie.

Von den zeitgenössischen Sozialwissenschaften rezipiert Tönnies besonders die Autoren, in deren Werk Anklänge an seine Gemeinschafts-Gesellschafts-Problematik zu finden sind, so z.B. Gierkes Genossenschaftsrecht und die Historische Schule der Nationalökonomie, darunter besonders Adolph Wagners Werk.

Die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen intellektuellen Strömungen zur Profilierung der eigenen Position findet sich natür-

lich auch bei Durkheim. Bei verschiedenen Themen, die jeweils berührt werden, ist die Tendenz bei beiden doch ähnlich: nämlich aller Tendenzen, die den Gedanken methodisch gesicherter, kumulativer wissenschaftlicher Erkenntnis gefährden. Tönnies war unter diesem Gesichtspunkt die erkenntnistheoretische Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften hinsichtlich Erkenntnisziel und Geltungskriterium suspekt, obwohl er der Sache nach die hermeneutische Dimension sehr wohl berücksichtigt. Nietzsches erkenntnistheoretischer Perspektivismus war ihm fremd. Im Übrigen macht er aufmerksam auf dessen mangelndes soziologisches Verständnis. Die literarische Qualität Nietzsches wird von ihm aber zeitlebens bewundert.

Durkheim wendet sich gegen die Auflösung des wissenschaftlichen Erkenntnisideals durch den Perspektivismus des amerikanischen Pragmatismus, so wie er ihn verstand. Möglicherweise sollte mit dieser Zurückweisung des Pragmatismus in Wahrheit Sorel getroffen werden, wie neben anderen auch König vermutet.

Durkheim steht mit dem bedeutendsten französischen Philosophen seiner Zeit in Verbindung, mit Bergson. Die anfänglichen Differenzen im Zusammenhang mit Durkheims Ausgrenzung der Psychologie aus der Soziologie, die aber der Sache nach nur die zeitgenössische Individualpsychologie betraf, weicht später einer grundsätzlichen Übereinstimmung im Hinblick auf die strukturierte, auch sozial geformte Kontinuität des Bewusstseins.

Das frühe 19. Jahrhundert ist im Denken beider Autoren auf unterschiedliche Weise präsent. Während für Durkheim St. Simon und Comte maßgebliche Denker sind, ist für Tönnies Marx die große Orientierungsfigur. Dieses unterschiedliche Verhältnis zu Marx stellt die Weichen für die Differenz zwischen den Konzeptionen beider Autoren. Tönnies schätzte in Marx den Wissenschaftler, der – im metaphorischen Sprachgebrauch seiner Zeit – der Gesellschaftsanalyse die Sicherheit naturwissenschaftlicher Einsichten verschaffen wollte. Den wissenschaftlichen Ertrag der Marxschen Analysen will er von der Revolutionstheorie, die er nicht akzeptiert, abgrenzen. Er vermisst bei Marx auch die Einsicht in die Bedeutung sittlich moralischer Kräfte für den Verlauf der Geschichte.

Diese Grundzüge des Tönniesschen Marx-Verständnisses hätte Durkheim wohl auch akzeptieren können, nicht aber die Art, wie

Tönnies' Marx Kapitalismuskritik auf seine eigene Darstellung der „Gesellschaft" anwendet.

Wichtige Kategorien, die Tönnies für sein Bild der „Gesellschaft" verwendet, wie die Begriffe Ware, Tausch und Wert, kommen von Marx. Der Marxsche Hintergrund von Tönnies' Gesellschaftskonzeption hindert Tönnies auch daran, den Gedanken zu erwägen, ob die moderne Gesellschaft aus sich heraus Kräfte der Integration freisetzen könnte. Das krisenhafte Bild der Gesellschaft das für Tönnies charakteristisch ist, wird also wesentlich durch seine Marx-Rezeption bestimmt.

Es ist nur konsequent, dass Tönnies und Durkheim sich auch darin unterscheiden, welche Denker des 17. Jahrhunderts, der Zeit der Frühaufklärung also, sie bevorzugen. Tönnies orientiert sich an einem weiteren Krisendenker, nämlich an Hobbes. Durkheim dagegen gewinnt Grundgedanken seiner späteren „Regeln" aus der Interpretation von Montesquieu.

Es zeigt sich, dass die „sozialpessimistische" Denkungsart von Tönnies und die im weiteren Sinne optimistische Betrachtungsweise von Durkheim tief sitzenden Voraussetzungen in den geistigen Fundamenten beider Autoren hat.

IV. Tönnies – Durkheim – Max Weber

Unter den Pionieren der modernen Soziologie, die mehr oder weniger Generationsgenossen sind, rücken Tönnies und Durkheim in besonderer Weise zusammen. Max Weber, Simmel und auf andere Weise Pareto sind sowohl Tönnies wie auch Durkheim gegenüber viel entfernter als die beiden Autoren es untereinander sind. Das Verhältnis zu Max Weber könnte als Vergleichsmaßstab dienen.

Tönnies und Weber standen in einem Verhältnis distanzierter Wertschätzung zueinander. In den zwanziger Jahren wurde das Werk von Tönnies als grundlegend für die Soziologie in Deutschland eingeschätzt, weniger dagegen das von Max Weber.

Durkheim und Weber haben m.W. literarisch und persönlich keine Kenntnis voneinander genommen. Tönnies und Durkheim dagegen sehr wohl, ohne dass allerdings beiden der jeweils andere in seiner späteren Bedeutung für die Soziologie erkennbar werden konnte. Durkheim äußert sich kritisch, aber durchaus wohlwollend über Tön-

nies' „Gemeinschaft und Gesellschaft". Tönnies reagiert darauf etwas missmutig und weist die ihm unterstellte Hypostasierung der Rolle des Staates für die Gesellschaft zurück.

Man könnte soweit gehen und sagen, worin sich Weber von Tönnies unterscheidet, darin unterscheidet er sich auch von Durkheim.

Fragen einer Integration der modernen Gesellschaft durch eine zu befördernde Bürgersinn-Moral lagen Weber fern. Für Durkheim ist das aber ein zentraler Gesichtspunkt. Der mittlere und spätere Tönnies wendet sich dieser Frage auch zu. Sie steht hinter seinem Versuch, zu erwägen, ob die moderne Demokratie nicht doch mit gemeinschaftlichen Prinzipien in Verbindung gebracht werden könnte.

Das allgemeine Interesse an sozialethischen Fragen begleitet Tönnies aber sein Leben lang, und führt immer wieder zu Debatten mit Vertretern einer liberalen Sozialethik und den Tendenzen eines ethischen Sozialismus. Gemeinsam zeigen Durkheim und Tönnies ein starkes Interesse an Kulturanthropologie, das bei Weber fehlt. Webers Religionssoziologie folgt seinen generellen Hauptinteressen, nämlich der Untersuchung des Wechselspiels von Macht, Herrschaft, Interessen und Ideen. Durkheims Religionssoziologie ist im Gegensatz dazu eine verkappte Theorie der symbolischen Formen in der Gesellschaft. Analog dazu versucht Tönnies immer wieder die Verbindungen seiner Willenstheorie und den symbolischen Ausdrucksformen des „Zusammenwollens" zu beleuchten. Geld kommt dabei als Ausdrucksform des Kürwillens, Religion als eine der Ausdrucksformen des Wesenwillens zu Geltung.

Durkheim und Tönnies denken beide über eine Vernunftreligion für die Zukunft der Gesellschaft nach. Max Weber liegt ein solcher Gedanke fern.

Durkheims zentrales Erkenntnisinteresse ist die organische Solidarität und ihre moralischen Voraussetzungen und Auswirkungen in der modernen Gesellschaft. Tönnies leitendes Erkenntnisinteresse ist die möglichst deutliche und dadurch ideologiekritisch wirksame Abgrenzung von Gemeinschaft und Gesellschaft, sowie die Analyse der Auswirkung des Fehlens von Gemeinschaft in Gesellschaft. Webers große Themen sind das Kräftespiel von Macht und Herrschaft, die Wechselwirkung von Ideen und Interessen, die Gefährdung der individuellen Freiheit durch die Übermacht der bürokratischen Apparate. Der letztere Gedanke kann alle drei verbinden. Aber die anderen Gesichtspunkte verbinden Tönnies und Durkheim (gemeinsames Interesse an Integration, der eine optimistisch, der andere skeptisch hinsichtlich der Realisierungschancen). Webers primäres Interesse gilt Machtprozessen auch im Hinblick auf ihre institutionellen Auswirkungen.

Gemeinsam ist allen drei Autoren wiederum das Interesse an einer Grundlegung der Soziologie. Aber auch hier liegen die Akzente den bisher skizzierten geistigen Nachbarschaftsverhältnissen entsprechend. Tönnies und Durkheim rücken zusammen in ihrer Betonung des Eigengewichts der sozialen Sachverhalte gegenüber dem Einzelnen, während Weber stärker die Dynamik des sozialen Handelns in seinen aufeinanderbezogenen Intentionen hervorhebt.

Bibliographie

Bickel, Cornelius, 1991: Ferdinand Tönnies. Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus, Opladen

Bickel, Cornelius, 1994: Soziologie und Ethik bei Tönnies. Seine Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Strömungen der Sozialethik. In: Helmut Holzhey (Hrsg.): Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus, Frankfurt am Main, S. 238-283

Cahnman, Werner, 1973: Tönnies and Durkheim. An Exchange of Reviews. In: Ders. (Hrsg): Ferdinand Tönnies. A New Evaluation, Leiden, S.239-257

Durkheim, Emile, 1973: Der Selbstmord, 1. Aufl., Neuwied u. Berlin. Zuerst: Le suicide. Etude de sociologie, Paris 1897

Durkheim, Emile, 1981: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main. Zuerst: Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1912.

Durkheim, Emile, 1984: Die Regeln der soziologischen Methode. Frankfurt am Main. Nachdruck der von René König hrgs. u. eingel. Ausgabe von Neuwied u. Berlin 1976. Zuerst: Les règles de la méthode sociologique, Paris 1895

Durkheim, Emile, 1992: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt am Main. Zuerst: De la division du travail social, Paris 1893

Durkheim, Emile, 1992a: Der Beitrag Montesquieus zur Begründung der Soziologie. Quid Secundatus scientiae politicae constituendae contulerit. Hrsg. u. übersetzt von Sigrid Albert (Lateinische Texte zur Soziologie Bd. 2), Saarbrücken

Durkheim, Emile, 1993: Soziologie der Erkenntnis. Hrsg. u. mit einem Nachwort von Hans Joas. Frankfurt am Main. Zuerst: Posthum Paris 1955, (zurückgehend auf die Vorlesungen über Soziologie und Pragmatismus 1913 / 1914)

Durkheim, Emile, 1995: Über Deutschland. Texte aus den Jahren 1887-1915. Hrsg. u. übersetzt von F. Schultheiss u. A. Gipper. Darin: Gemeinschaft und Gesellschaft nach Tönnies, S. 217-226. Zuerst: Communauté et société selon Tönnies. Revue Philosophique Bd. 27, 1889, S. 416-422

Durkheim, Emile, 1996: Soziologie und Philosophie. Mit einer Einleitung von Theodor W. Adorno, 3. Aufl., Frankfurt am Main. Zuerst: Sociologie et Philosophie, Paris 1924

Durkheim, Emile, 1999: Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral. Hrsg. von Hans-Peter Müller, Frankfurt am Main. Zuerst: Leons de Sociologie. Physique des moeurs et du droit, Paris 1950

Gierke, Otto von, 1868-1913: Das deutsche Genossenschaftsrecht. 4 Bde., Berlin

Höffding, Harald, 1911: Der menschliche Gedanke, Leipzig

Karady, Victor, 1975: Hrsg.: Durkheim, Textes, 3 Bde., Paris. (Bd.1: Eléments d 'une théorie sociale; Bd. 2: Religion, Morale, Anomie; Bd. 3 Fonctions sociales et institutions)

König, René, 1978: Emile Durkheim zur Diskussion. Jenseits von Dogmatismus und Skepsis, München und Wien

Rickert, Heinrich, 1902: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Tübingen (1. Bd. 1896, 3. u. 4. verb. u. erg. Aufl. 1921)

Scheler, Max, 1960: Die Wissensformen und die Gesellschaft. Gesammelte Werke Bd. 8, 2. Aufl. Bern u. München

Simmel, Georg, 1989: Philosophie des Geldes. Hrsg. von David Frisby u. Klaus Christian Köhnke. Bd. 6 der von Otthain Rammstedt hrsg. Gesamtausgabe, Frankfurt am Main

Steinmetz, Birklind, 2007: McIntyre und Tönnies, MA-Arbeit, Kiel

Tönnies, Ferdinand, 1895: Das Verbrechen als soziale Erscheinung. In: Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik, 8, S. 329-344

Tönnies, Ferdinand, 1896: Thomas Hobbes. Leben und Lehre, Stuttgart. 2. Aufl. 1912 mit geändertem Titel: Hobbes, der Mann und der Denker; 1965 neu hrsg. von Karl-Heinz Ilting, 4. Aufl. 1971

Tönnies, Ferdinand, 1906: Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik, Leipzig. Neu hrsg. von G. Rudolph, Leipzig u. Berlin 1990

Tönnies, Ferdinand, 1907: Das Wesen der Soziologie. In: Soziologische Studien und Kritiken. Erste Sammlung, Jena 1925, S. 350-368

Tönnies, Ferdinand, 1907: Ethik und Sozialismus. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 25, S. 573-612

Tönnies, Ferdinand, 1908: Ethik und Sozialismus. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 26, S. 56-95

Tönnies, Ferdinand, 1909: Ethik und Sozialismus. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 27, S. 895-930

Tönnies, Ferdinand, 1921: Marx. Leben und Lehre, Jena

Tönnies, Ferdinand, 1922: Selbstdarstellung. In: Die Philosophie in Selbstdarstellungen. Hrsg. von Raymund Schmidt. Bd. 3, Leipzig, S. 199-235 (2. Aufl. 1923)

Tönnies, Ferdinand, 1922: Kritik der öffentlichen Meinung, Berlin, (Nachdruck: Aalen 1981)

Tönnies, Ferdinand, 1927: Der Selbstmord in Schleswig-Holstein. Eine statistisch-soziologische Studie, Breslau

Tönnies, Ferdinand, 1929: Soziologische Studien und Kritiken. Dritte Sammlung, Jena

Tönnies, Ferdinand, 1931: Einführung in die Soziologie. Stuttgart. (2. Aufl. eingeleitet von Rudolf Heberle 1965; weitere Auflagen 1974 u. 1981)

Tönnies, Ferdinand, 1932: Höffding und die Sozialdemokratie. In: Gesellschaft 1, S.75-79

Tönnies, Ferdinand, 1933: Der Selbstmord von Männern in Preußen 1884-1914. In: Mensch en Maatschappij, 9, S. 234-254

Tönnies, Ferdinand, 1927: Demokratie und Parlamentarismus. In: Soziologische Studien und Kritiken. Dritte Sammlung, Jena 1929, S. 40-85. Zuerst in: Schmollers Jahrbuch, 51, 1927, S. 173-216

III. Gesellschaft der Individuen und Gemeinschaft der Bürger?

Prof. Dr. Alexander Deichsel referiert

Ferdinand Tönnies und die Politik

Von Niall Bond

Das Thema Ferdinand Tönnies und die Politik ist bisher unzureichend behandelt worden: mit diesem Aufsatz wird ein braches Forschungsfeld nur umrissen. Über Emile Durkheim ist gesagt worden, dass er im Gegensatz zu Max Weber politische Positionen bezog, die zu seiner soziologischen Theorie in nur sehr losem und bedingtem Zusammenhang standen. Desgleichen kann man von Tönnies nicht behaupten, denn Tönnies ist ein eminent politischer Denker: politische Betrachtungen bildeten den Ausgangspunkt seiner Theorie, und sein politisches Engagement prägte entscheidend sein Leben. Mag seine Begriffsdichotomie zur Idealisierung des *Unpolitischen* bei Thomas Mann beigetragen haben, der die Seele der Gesellschaft gegenüberstellte (Mann 1960) Ferdinand Tönnies war selber alles andere als unpolitisch, und wurde sehr politisch wahrgenommen. Denn nimmt man Schmitts Bestimmung der Politik als die Unterscheidung zwischen Freund und Feind (Schmitt 1932), so wurde die Verwerfung von Tönnies' Soziologie zu unterschiedlichen Zeiten politisch begründet, allerdings in unterschiedlicher, ja widersprüchlicher Weise. So galt Tönnies ab 1887 als unpatriotisch, da seine Soziologie in die undeutsche, angelsächsische und französische Tradition des Positivismus passte. Sein Einsatz für die Arbeiterbewegung und später die Genossenschaftsbewegung trug zu seiner Aussenseiterlage bei: in Deutschland entstand eine Verwechslung von Soziologie und Sozialismus. Er war Erbe der ersatzväterlichen Devise von Theodor Storm, eher um den Kampf im Lande als um den Kampf um seine Grenzen bemüht zu sein. Doch als Carl Schmitt in der frühen Weimarer Republik feststellte, dass zwischen den zwei politischen Mythen des Zeitalters das Nationale sich als vitaler als der Klassenmythos erwiesen hatte (Schmitt 1923), war auch eine stark nationalistische Phase bei Ferdinand Tönnies schon vor dieser Zeit feststellbar. So kam es nach dem

Zusammenbruch des Dritten Reiches dazu, dass die Assoziierung von Tönnies' Theorie mit der Vereinnahmung des Begriffes der „Volksgemeinschaft" durch seine politischen Feinde, die Nationalsozialisten dazu führte, dass Tönnies in die Ecke seiner politischen nationalextremistischen Erzfeinde gedrängt wurde (z.B. von Dahrendorf 1965). So wurde Tönnies, der Aufklärer, vom Marxisten Georg Lukacs (Lukacs 1954) auch als Zerstörer der Vernunft denunziert, wenngleich er vom Realsozialisten Günther Rudolph (Rudolph 1966) später als Bourgeois auf dem Wege zum Sozialismus rehabilitiert wurde. Eine Entflechtung von Tönnies' politischen Einstellungen kann nur dann erfolgen, wenn seine Positionen historisch unbefangen aufgearbeitet werden, um einerseits gegen die *reductio ad Hitleram* vorzubeugen, (nach Leo Strauss die Ablehnung jeglicher Haltung nur aus dem Grunde, dass sie Adolf Hitler auch vertreten haben möchte (Strauss 1956)), andererseits aber auch gegen die allzu defensive Haltung der Tönnies-Forschung, die eine kritische, aufgeklärte Auseinandersetzung mit diesem Denker erschwert, der sich selber für kritische aufgeklärte Auseinandersetzungen einsetzte. Zu den Kämpfen um materielle und symbolische Chancen zwischen den Klassen, den Völkern, den Geschlechtern bezog Tönnies markante Positionen: sie können hier nur angedeutet werden. Dass der Zugang zu seiner Sozialphilosophie über das Politische erfolgt, war Grund für die Aufnahme von *Gemeinschaft und Gesellschaft* in englischer Neuübersetzung in der Reihe „*Cambridge Texts in the History of Political Thought*" (Tönnies 2001).

Seit dem frühen Erwachen seines politischen Bewusstseins bewegen Tönnies unterschiedliche Möglichkeiten politischer Identitätsstiftung, die sich zu seiner Zeit vor allem, aber nicht nur, als die geschichtsträchtige, zugespitzte Alternative zwischen nationaler Identität und Klassenidentität darstellten, zwischen Emanzipation einerseits vor der Fremdherrschaft, in die der Schleswig-Holsteiner geboren wurde, und andererseits vor der schicksalsvollen Macht des Kapitalismus, die ihn ein Leben lang beschäftigte, somit aber auch einerseits vor der Macht des Staates, andererseits vor der Macht des Marktes. Nach der Reaktion nach 1848 und insbesondere nach der Reichsgründung 1871 schien die Loyalität zum Lande und zur sozialen Gerechtigkeit in ein Spannungsverhältnis zu geraten. Bei Tönnies wurde das sehr deutlich: Dieser Anhänger der Arbeiterbewegung entwickelte

eine pessimistische Geschichtsvision von überwucherndem Rationalismus, die ihn davon abhielt, an marxistische Utopien zu glauben. Aber trotz seiner Begeisterung für die Reichsgründung und eine Phase nationalistischer Apologien stand er den „vaterlandslosen Gesellen" nah. Tönnies bezog während seines politisch erregten Lebens zu beiden „vorgestellten" Gemeinschaften (Anderson) leidenschaftliche Positionen, geriet auch in die Spannungsfelder zwischen jene Loyalitäten, blieb aber durch seine intellektuelle Eigenständigkeit und ideologische Herkunft diesseits von revolutionären Extremen, die für ihn Irrwege waren: letztlich bezog er Position für die Aufrechterhaltung der Verfassung der Weimarer Republik, und zwar ungeachtet dessen, dass er eine prinzipielle Zugehörigkeit zum Lager der Gesinnungsrepublikaner bestritt und auch selber zuweilen Alternativen zur Weimarer Verfassung aufgestellt hatte. Eine fördernde aber kritische Auseinandersetzung mit Tönnies' politischem Denken muss mit seinem Jugendwerk *Gemeinschaft und Gesellschaft* beginnen.

Gemeinschaft, Gesellschaft und Staat bei Tönnies

Zu einem Klassiker der politischen Theorie wurde Tönnies durch seine Wende von der Philologie zum Naturrechtsdenken. Die *Naturrechtstheorie*, mit der er sich befasst, ist die Hobbessche und die Lockesche, und Tönnies versteht sie als den Sieg der individuellen Vernunft. Tönnies bemängelt am Kanon zwei Aspekte: einerseits ist die individualistische Naturrechtstheorie in ihrer mechanistischen Lehre unrealistisch, da sowohl der organische Ursprung des menschlichen Zusammenlebens, wie er von Müller, Schlegel und Savigny betont wird, als auch die historische Bedingtheit des menschlichen Zusammenlebens von ihr übersehen wird, andererseits bietet sie eine unzulängliche Grundlage von materiellen Normen, da die liberale, individualistische Naturrechtstheorie von Locke vor der Entwicklung der Mehrwerttheorie entstanden war, welche die Ungerechtigkeit der Verteilung im Kapitalismus verdeutlicht. Tönnies verspricht dem Naturrechtsdenken, d.h. der rationalistischen Deduzierung juristischer Normen, die er auch bei Jhering vorzufinden meint, eine „Erneuerung" und Wiederbelebung, obgleich Otto von Gierke zur gleichen Zeit eine endgültige Verdrängung des Naturrechtsdenkens durch den Rechtspositivismus diagnostizierte. Indessen war Tönnies Optimist:

noch unter dem Nationalsozialismus sprach Tönnies die Hoffnung auf die dialektische Aufhebung und Wiederkehr des Liberalismus aus (Tönnies 1934), der aber schließlich nicht „dialektisch" aus eigenem Keime, sondern durch militärische Niederlage erfolgte.

Tönnies' politische Philosophie geht aus einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Liberalismus hervor – wie in seinen Kurzbeiträgen, *Liberalismus und Demokratie* und *Bürgerliche und politische Freiheit* (Tönnies 1908b und Tönnies 1912) – und seinen Schriften zur Staatstheorie von Hobbes und von Hegel, *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes*, *Der Staatsgedanke des Hobbes*, *Die Lehre von den Volksversammlungen und die Urversammlungen in Hobbes' Leviathan*, Hobbes Monographie und *Hegels Naturrecht. Zum Gedächtnis an Hegels Tod*. Die liberale Sicht wird ergänzt durch eine Synthese mit der Romantik und auch am Rande mit einer Auseinandersetzung mit Marx. Die *Gemeinschaftstheorie* ist ungeachtet Tönnies' Anspielungen auf Bachofens Mutterrecht und das Matriarchat eine Begründung eines durch einen Gemeinwillen zusammenhängenden Gemeinwesens in der Tradition der Theorie des Patriarchats, wie wir sie in der rationalistischen Naturrechtstheorie von Christian Wolff, aber auch in der romantischen Restauration der Staatswissenschaften von Haller finden. Die schon von Herder angewandte und von Schlegel begründete Organismusanalogie leitet Tönnies aus Savignys Methodenlehre und aus Adam Müllers Staatsauffassung in die Soziologie über. Die Willenstheorie reicht über Schopenhauer zu Schelling zurück, der einige Gedanken des „Philosophen der Liebe", Jakob Böhme systematisierte: Die für Schelling typische Idee eines ursprünglich einheitlichen Willens, der auch in der Mittelalter- und Katholizismusverklärung von Novalis nachklang, war der Verbindungspunkt zwischen der „organischen" oder biologistischen Willenstheorie und der romantischen Geschichtstheorie, die ebenfalls an Novalis erinnert, aber auch an die moralisierende Vision Fichtes vom metaphysischen Werteverfall als Übergang zu einem Zeitalter der vollkommenen Sündhaftigkeit vor der Verwandlung in eine bewusste, gesittete Kultur. (Die romantischen Elemente von Tönnies' „schöpferischer Synthese" sind bislang nicht systematisch aufgearbeitet worden.)

Tönnies bietet zwei Staatstheorien an, die dem Gegensatz zwischen den zwei Legitimationen von Nationen entsprechen: Nation als Vertrag oder Nation als Genie. Die Theorie des Gesellschaftsvertrags,

die von Hobbes gegründet und von Locke und Rousseau weitergeführt wurde, ist Ausgangspunkt von Tönnies' Gesellschaftstheorie, die zweite speist aus der romantischen Tradition einerseits, aber entspricht nach Tönnies auch Hegels Idee von der „konkreten Substanz des Volksgeistes", auch wenn er sich von der hegelschen Verherrlichung des reaktionären Staates distanziert (Tönnies 1979). Der Gegensatz entspricht auch den Gegensätzen zwischen der Nation als einer politischen oder einer kulturellen Entität, als ziviler oder ethnischer Zusammengehörigkeit, als französischem bzw. angelsächsischem oder als deutschem Model. Nicht der Staat (wie bei Fichte und Müller), sondern das Gemeinwesen der Gemeinschaft, das aufgrund seiner Homogenität an den demokratischen Gedanken von Rousseau und an die Ideale metaphysischer Einheit bei Novalis erinnert, wird von Tönnies romantisiert. Tönnies' Neigung, wahre Einheit in der Vergangenheit zu erblicken, ist eine Erklärung dafür, dass konservative bis reaktionäre Leser Tönnies mit Sympathie lasen, obwohl er die politische Romantik explizit ablehnt.

Tönnies Erörterungen zum Zusammenhang zwischen Staat und Gesellschaft stiften Verwirrung, da er die widersprüchlichen Auffassungen Hobbes, Hegels, Lorenz von Steins und Marxens zu vereinen sucht. Während Hegel in seiner Rechtsphilosophie Staat, „bürgerliche Gesellschaft" und Familie *nebeneinander* stellt, sieht der Held des Vormärz, Lorenz von Stein den Staat in *Konflikt* mit der Gesellschaft. Dabei deutete Marx den Staat als *Verbündeten des Bourgeois*. Nach Tönnies verteidigt der Staat die Interessen der bürgerlichen Gesellschaft gegen das (gemeine) Volk, und ist insofern nur scheindemokratisch. Ferner verdrängt sein Drang zur Individualisierung den Gemeinschaftsgeist. Ein weiterer Einfluss auf Tönnies trägt weiter zur begrifflichen Verwirrung bei: Zwar beschreibt Tönnies die Entwicklung von Gemeinschaft zu Gesellschaft weitgehend als Prozess der Individualisierung, doch werden auch die staatsfremde Monopolisierung von Wirtschaftsmacht, die Instrumentalisierung des Staates durch die Wirtschaft, und die von Adolf Wagner wahrgenommene Übernahme von sozialen Schlichtungsfunktionen durch den Staat als Vermittler gesellschaftlicher Instanzen in diesen Prozess subsumiert. Danach dient der im entstehen begriffene Sozialstaat nicht ausschliesslich „bürgerlichen" Interessen, d.h. den Interessen von Kapitalisten. Diese erste Wahrnehmung des quantitativ auswuchernden

Staates wird in Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* zwar zur Kenntnis genommen, doch werden die durch die unterschiedlichen Quellen des Staats- und Gesellschaftsbegriffes aufkommenden Spannungen nie aufgelöst. Auf die Frage, welches Schicksal der moderne Staat bevorsteht – ob administrativem Nihilismus nach Spencer oder administrativem Universalismus nach Wagner – gibt Tönnies in *Gemeinschaft und Gesellschaft* keine Antwort. *Gemeinschaft und Gesellschaft* widerspiegelt so die ganze Widersprüchlichkeit von Staats- und Gesellschaftsdiskursen von Hobbes bis Wagner über Locke, Rousseau, Hegel, von Stein und Marx, und dem entstehenden geschichtsphilosophischen und ideologischen Spagat kann sich jeder nach Lust bedienen.

Der demokratische Staat bei Tönnies

Tönnies' Position zur Demokratie wandelte erheblich, und bestand in Positionen gegen die rein parlamentarische Demokratie zugunsten von plebiszitären Elementen (Schlüter 2008), oder aber auch in der Befürwortung von einer durch eine Elite verabschiedeten volkstümlichen Gesetzgebung ohne Partizipation der grossen Massen (Tönnies 1917g). Nach Mitzman oszillierte Tönnies stark zwischen der Hoffnung der Bekehrung des Monarchen zu einer sozialen und republikanischen Gesinnung und andererseits dem Glauben an eine aristokratische Demokratie von Bürgern von 30 Jahren, die sich rigorosen geistigen und leiblichen Prüfungen unterwerfen: zur Massendemokratie habe er ein heikles Verhältnis (Mitzman 53 f.). 1902 veröffentlichte er einen Kurzbeitrag über die politische Reife (Tönnies 1902), 1904 und 1908 sprach er sich fortschrittlich für das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht aus (Tönnies 1904, 1908). Trotz seiner erklärten Gleichgültigkeit gegenüber formeller Demokratie von 1917 nahm er Positionen zum preussischen Wahlrecht Ende 1918 (Tönnies 1918a). Die Massendemokratie ging stets mit dem Risiko ihrer Instrumentalisierung durch das grosse Geld (Tönnies 1918b) und der Demagogie einher, die Tönnies zu einer Unterscheidung zwischen „Menge" und „Volk" veranlasst (Tönnies 1920).

Im Laufe der Weimarer Republik bezog Tönnies mehrmals Position zur Demokratie, allerdings um seinen Missmut über die herrschenden Umstände auszudrücken. Es ist insofern falsch, in ihm eine

Stütze der Weimarer Republik zu sehen. Für ihn, im Gegensatz zu vielen deutschen Zeitgenossen, war die Idee der repräsentativen Demokratie aber positiv behaftet. Er war aber nicht einverstanden, den Begriff der Demokratie zynisch auf eine einfache, universal gewordene Legitimation zu reduzieren, und sein Aufsatz *Demokratie und Parlamentarismus* (Tönnies 1927a) öffnet mit der Ablehnung der Schmittschen Definition als Identität von Herrschenden und Beherrschten. Eine überzeugende innersubjektive Bestimmung des „Demokratischen" hat er am Fünften Deutschen Soziologen Tag in Wien 1926 unternommen, aber nicht geliefert (Tönnies 1927b). Er bemühte sich, die Demokratie im Bündnis um die Sozialdemokraten gegen die extremen Rechte, insbesondere gegen die Nationalsozialisten und die Restaurationsbefürworter hinter Wilhelm II in niederländischem Exil zu verteidigen, wie z. B. in seinem für die „Eiserne Front" geschriebenen Aufsatz über das Volkstum und den Staat (Tönnies 1927c, 1928).

Ungeachtet seines Engagements zur Aufklärung hat die politische Gemeinschaft (in ständigem Gegensatz zur „bürgerlicher Gesellschaft") bei Tönnies einen eher affektiven als rational technokratischen Sinn. Wie Tönnies Anschluss zum durchorganisierten Miteinander zunächst in der ideellen Form der Studentenschaft fand, die für den jungen Studenten die Familie als Stätte libidinöser Verankerung und irrationaler Normgebung ablöst, so suchte er ihn später in der wirtschaftlichen Form der Konsumgenossenschaft. Sie sollte die Sehnsucht nach gefühlsmässiger Zugehörigkeit mit einer rationalisierten Lebensordnung verbinden, und sogleich den kapitalistischen Markt als Grundlage einer instrumentellen, profitmaximierenden Lebensorientierung überwinden. Gegenüber anderen Lebensordnungen seiner Zeit wie der Kirche stand Tönnies gleichgültig bis ablehnend gegenüber, auch wenn sein Austritt aus der Evangelischen Kirche in seinem Leben sehr spät mit dem Eintritt in die SPD zusammenfällt und wohl auf die Politisierung der Kirche unter dem Nationalsozialismus zurückzuführen ist.

In seinem Jugendwerk rief Tönnies schließlich zu einer Gleichgültigkeit gegenüber der Staatsform im Zeitalter des Kapitalismus auf (Tönnies 1887). Dem Staat steht Tönnies als Nordfriese stets skeptisch gegenüber, und er weigert sich prinzipiell, auf die preussische Monarchie einen Eid zu leisten. Wir entnehmen dem Gewicht von

Tönnies' Veröffentlichungen ein eher beiläufiges Interesse an der Staatsform, was auch ein typisches Ergebnis der relativen Enge war, welche der politischen Handlung des aufgeklärten Bürgertums im Kaiserreich auferlegt wurde. Dem Parlamentarismus stand er gleichgültig gegenüber: die Verbundenheit gegenüber Grossbritannien, dessen liberale formelle Vorbildsfunktion er aufgrund der sozialen und ökonomischen Differenzen schon seit früh an sehr skeptisch betrachtet hatte, ging trotz Freundschaften etwa zu Herbert Spencer und Bertrand Russell während des Ersten Weltkriegs sehr stark zurück, zu einer Zeit, da Tönnies sich sogar mit dem sozialistischen Ehepaar Webs anlegt, um das Kriegsverbrechen der Senkung der Luisitania zu verteidigen. Tönnies' komparatistische Vergleiche zwischen dem deutschen und dem englischen Staat (z.B. Tönnies 1917a-c) werden auch u.a. auf die Frage hin zu lesen sein, welche Bedeutung er der aktiven Teilnahme einer engagierten politischen Klasse an den Entscheidungen über Vorgehen im Staat beimass, und inwieweit er die nationalistische antiliberale Ablehnung Grossbritanniens im Zusammenhang der Gelehrtenmobilisierung im Ersten Weltkrieg zu eigen machte. Zu den Verfassungsfragen nach der Novemberrevolution nimmt er kaum Stellung, abgesehen von wenigen Seiten über die Fragen des Föderalismus nach dem Sturz der Monarchie im Januar 1919 (Tönnies 1919). Am Ende seines Lebens, bei Einbruch der Republik, trauert er über das Parlamentsregime nach, nachdem es allerdings nun zu spät geworden war.

Dennoch hat Tönnies über die Demokratie und Repräsentation, politische Reife und das (allgemeine) Wahlrecht, den Liberalismus, die bürgerliche und die politische Freiheit, und das Parteienwesen zwischen 1902 und 1906 einiges veröffentlicht. Er setzt sich komparatistisch mit unterschiedlichen Regierungssystemen Europas auseinander, und zieht den Vergleich zum autoritären Kaiserreich. Sein Studium des Parteienwesens ging der berühmten Studie von Robert Michels (Michels 1911) – voraus (Tönnies 1904a, 1905, 1906); sie wurden von kurzen polemischen Schriften zu den Parteien, dem „Volkskampf" und zum Staat gefolgt (Tönnies 1921b, 1929). Die Besonderheit der deutschen Ordnung lag für Tönnies im „Volksstaat". Die Parteien beurteilt er weniger nach ihrer Effektivität in der Entscheidungsfindung als in der Fokussierung politischer Identität, in ihrer Stiftung von Gemeinschaft: stets spricht der Gemeinschaftsethiker und der Gesinnungsethiker vor dem Verantwortungsethiker. Seine nomothetische Wissenschaftsauffassung verstellte ihm den Blick für das Eigentümliche an unterschiedlichen politischen Kulturen, da er die Besonderheit der deutschen Parteien übersieht, deren Ursprünge in der Gesellschaft und nicht im Parlament liegen, und somit eher Weltanschauungsparteien als Parlamentsparteien sind.

Tönnies und der Sozialismus

Ein früher Rezensent, Schäffle, der auch des Sozialismus bezichtigt worden war, stieß auf eine „nicht geringe Dose von Marxomanie" bei Tönnies aufgrund seiner Gesellschaftskritik und Empörung über die Ausbeutung des Arbeiters. Seine Rezeption von Marx, den er für den „denkwürdigsten" Philosophen in den Wirtschaftswissenschaften hält, war im akademischen Milieu seiner Zeit überhaupt bemerkenswert; Tönnies widmete Marx gar eine Monographie (Tönnies 1921a). Da Tönnies die Mehrwerttheorie zur Grundlage seiner Metaphysik macht, lehnt er subjektivistische Werttheorien ab, verliert kein Wort in seinen nationalökonomischen Vorlesungen über Carl Menger, und sieht alle individualistischen Weltanschauungen, wie etwa die von Nietzsche, zwangsläufig als Bourgeoisideologie an (Tönnies 1893). Seine ersten politischen Sympathieerklärungen, wenn wir von seiner nach eigenen Worten „haltlose Verteidigung der Burschenschaften" von 1875 absehen (Tönnies 1875), galten den streikenden Hamburger Hafenarbeitern, als er in Hamburg auch den jungen linksliberalen Bertrand Russell bewirtete (Tönnies 1897). Gleichzeitig war er bemüht um das Aufrechterhalten der Ordnung, um die Verringerung der Kriminalität, um die Sittlichkeit, und um „ethische Kultur" (ab circa 1894), deren Gesellschaft 1876 durch den jungen agnostischen deutschen Rabbinersohn Felix Adler in New York gegründet worden war und der sich Tönnies anschloss. Wenn Tönnies in einer „Selbstdarstellung" meint, die „viel- und leichtgebildeten" ihn für einen Sozialdemokraten hielten (Tönnies 1922), so lässt sich Halt für diese Einschätzung in vielen Veröffentlichungen finden. 1895 bezog er Position gegen die „Umsturzvorlage", ein von Bismarck vorgeschlagenes Gesetz zur Beschränkung bürgerlicher Freiheiten wie Äusserungs- und Pressefreiheiten wegen der vermeintlichen Gefährdung des Staates durch die Sozialdemokraten: das Gesetz wurde nie

verabschiedet. Auch seine *Vereins- und Versammlungsrecht wider die Koalitionsfreiheit* von 1902, *L'évolution sociale en Allemagne* von 1903, und *Die Entwicklung der sozialen Frage (bis zum Weltkriege)* von 1907, später ergänzt, *Ethik und Sozialismus* (Tönnies 1908) und schliesslich *Der Kampf um das Sozialistengesetz 1878* (Tönnies 1929) zeugen von einer gemässigten Unterstützung der Sozialdemokratie. Obgleich er ein Bewunderer von August Bebel war (Tönnies 1913), reihte sich Tönnies um die für die deutsche Linke massgebliche Zeit des ersten Weltkriegs in die Ränge der Nationalisten ein, und bezog gegen die Novemberrevolution Position (Tönnies 1919). Weder Rosa Luxemburg noch Karl Liebknecht hätten in Tönnies einen Verbündeten gefunden: die soziale Frage war nach Tönnies nicht durch Revolutionen zu lösen. Seine Sorge um soziale Solidarität druckte sich vielmehr in zunehmenden Stellungnahmen für Konsumgenossenschaften in Skandinavien und Russland, (z.B. Tönnies 1917), und sein Internationalismus hielt sich mit seiner empörten nationalistischen Verteidigung der deutschen Kriegssache in einem verwunderlichen Gleichgewicht.

Nationalismus und Supranationalismus in Tönnies' Denken

Ein Artikel über Nationalgefühl am Auftakt des Ersten Weltkrieges zeugt von der wachsenden Bedeutung des Nationalismus für Tönnies (Tönnies 1914). Im Ersten Weltkrieg schloss er sich der Trägergruppe einer Ordnungsidee an, die es vornahm, „einen Verfassungstyp zu entwickeln, der sich vom westlich-demokratischen wie vom östlich-absolutistischen Staatssystem unterschied und dem ‚deutschen Wesen' entsprechen sollte" (Bruendel 110). Zu den neunundzwanzig Akademikern dieser Gruppe gehörten neben Tönnies Wirtschaftswissenschaftler und Soziologen wie Jaffé, Oppenheimer, Plenge, Sering, Sombart, Teschemacher, Alfred Weber, Simmel, und Troeltsch. Ein 1915 veröffentlichtes Werk, *1789 und 1914* (Plenge), stellte einen von Tönnies inspirierten Gegensatz zwischen deutscher und entarteter (westeuropäischer) Freiheit auf, eine „Freiheit der Ordnung gegen Freiheit der Willkür" (Brundel 117) – eine klare Anknüpfung an die Wesenwille-Kürwilledichotomie. Nicht mehr „Brüderlichkeit", sondern „Nationaler Sozialismus" war das Ziel. Ab November 1917

veröffentlichten Wilhelm Heile und Walther Schotte die Zeitschrift, *Der deutsche Volksstaat*, welcher die deutsche „Volksgemeinschaft" im Sinne einer Übereinkunft von emotionalen Bindungen und kollektiver Interessenwahrnehmung den individualistischen westlichen „gesellschaftlichen" Verfassungsformen entgegensetzte. Auch Tönnies' Vergleich zwischen dem deutschen und dem englischen Staat und seine Schriften über den Volksstaat müssen vor diesem Hintergrund gedeutet werden. Zu seinen Kriegsschriften gehören *Deutschlands Platz an der Sonne* (Tönnies 1915), *Weltkrieg und Völkerrecht* (Tönnies 1917), und *Menschheit und Volk*, (Tönnies 1918). Tönnies' Auseinandersetzungen mit *Naturrecht und Völkerrecht* (Tönnies 1916) und der *Zukunft des Völkerrechts* (Tönnies 1917f) wurden von seiner Polemik über die Fragen der Schuld am Ersten Weltkrieg (Tönnies 1914a, Tönnies 1914b, Tönnies 1922) und der Ungerechtigkeit des Versailler Friedensvertrags sogar bis 1932 überschattet (Tönnies 1932). Wie Uwe Carstens in seiner schönen Biographie feststellt, prangerten Rechtsnationalisten die Briten an, während Linksnationalisten wie Tönnies Russland die Schuld am Ausbruch des Ersten Weltkriegs gaben (Carstens 2005). Tönnies' „europäische" Begeisterung auf die in der Zeit von Briands Bemühungen gestellte Frage, ob er die „Vereinigten Staaten von Europa" für möglich hielt, war gedämpft (Tönnies 1927d). Aber Tönnies' nationalistischer Eifer mässigte sich mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus, auf den er zunächst mit Unverständnis – (die Gefahr Hitlers sah er in der Restauration der Hohenzollern), dann mit Befremden und schliesslich mit Widerstand reagierte. Den deutschen Sozialdarwinismus, der pseudowissenschaftliche Rassenhygiene mit der Intervention des starken Staates verband, lehnte er ab.

Schlussfolgerungen

Bestimmen wir das Politische über Kampfpositionen, so ist die einfache Verortung von Tönnies im politischen Spektrum unmöglich. Der politische Hauptfeind war der kürwillige Kapitalist oder der reaktionäre Monarchist, und Tönnies' politisches Hauptanliegen war der Schutz des Arbeiters gegenüber dem Kapital und dem kommerziellen Geist (Bond 2006). Doch Mündigkeit oder Emanzipation sah er nicht immer als Segen an, insbesondere nicht für die im Patriarchat gedeihende Frau (Bond 2007). Wenn Tönnies der Romantik vorwirft,

das „Gemachte" als das „Gewordene" (d.h. gekünstelte Machtverhältnisse als das Ergebnis naturhafter Prozesse) hinzustellen, so ist seine Gemeinschaftstheorie auch ein biologistisch begründeter konservativer Normenkatalog, der den Machtinteressen des Patriarchats dient. Schliesslich spricht Tönnies mit einigen Einschränkungen. einem Universalismus das Wort, der zum radikalen Individualismus und Werteperspektivismus Nietzsches eine Kluft öffnet.. Dem Sozialdarwinisten Herbert Spencer bescheinigt Tönnies Humanität, obwohl er ihm einen Überschuss an Optimismus vorwirft, aber die deutschen Sozialdarwinisten bekämpft er vehement. Für einen Sozialphilosophen, der in so grossem Masse der Romantik verpflichtet war, zeugt Tönnies nach den historischen Ereignissen des zwanzigsten Jahrhunderts in Deutschland durch ein bemerkenswertes Engagement für Aufklärung, durch Zivilcourage und Rechtschaffenheit aus. Wir sollten nichtsdestotrotz das politische Spektrum seiner Tage nicht mit dem unserigen und Tönnies' politische Haltung nicht mit den Wünschbarkeiten unserer Tage verwechseln. Durch die Verengung unseres Blickes auf das gegenwärtig politisch Korrekte versperren wir uns den Zugang zu seinem Denken.

Bibliographie

Anderson, Benedict R., 1991: Imagined Communities. Verso, London, New York
Bond, Niall, 2006: Tönnies und der Sozialstaat. in: Carstens / Clausen / Osterkamp / Schlüter-Knauer, (Hrsg.): Neuordnung der Sozialen Leistungen, Tönnies-Forum, Books on Demand, Norderstedt
Bond, Niall, 2007: Tönnies und Sexus, in: tr@jectoires, Paris, numéro 1 - novembre 2007
Bruendel, Steffen, 2003: Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die ‚Ideen von 1914' und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg, Akademie Verlag, Berlin. S. 110 ff
Carstens, Uwe, 2005: Ferdinand Tönnies. Friese und Weltbürger. Eine Biografie, Books on Demand, Norderstedt
Plenge, Johann, 1916: 1789 und 1914: Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes, Springer, Berlin
Dahrendorf, Ralf, 1965: Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, R. Piper & Co. Verlag, München
Heile, Wilhelm und Schotte, Walther, 1917: Der deutsche Volksstaat, Schriftenreihe zur inneren Politik, Fortschritt Verlag, Berlin
Lukacs, Georg, 1954: Die Zerstörung der Vernunft, Aufbau-Verlag, Berlin
Mann, Thomas, 1960: Betrachtungen eines Unpolitischen (1918), in: Reden und Aufsätze, Gesammelte Werke in Dreizehn Bänden, Bd. XII, Deutscher Bücherbund, Stuttgart
Michels, Robert, 1911: Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens, Klinkhardt, Leipzig
Mitzman, Arthur, 1987: Sociology and estrangement: three sociologists of Imperial Germany, with a new introduction by the author, Transaction, New Brunswick
Rudolph, Günther, 1966: Die philosophisch-soziologischen Grundpositionen von Ferdinand Tönnies (1855-1936). Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der bürgerlichen Soziologie, Berlin, (Diss.)
Schmitt, Carl, 1923: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Duncker & Humblot, München
Schlüter-Knauer, Carsten, 2008: Beitrag in diesem Band
Schmitt, Carl, 1932: Der Begriff des Politischen, Hanseatische Verlags-Anstalt, Hamburg
Strauss, Leo, 1956: Naturrecht und Geschichte, Koehler, Stuttgart
Tönnies, Ferdinand, 1880-1981: Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie, 4. Jg. und 5. Jg.
Tönnies, Ferdinand, 1893: Der Nietzsche-Kultus, Dümmler, Berlin
Tönnies, Ferdinand, 1897: Hafenarbeiter und Seeleute in Hamburg vor dem Streik 1896 / 1897, in: Archiv für soziale Gesetzgebung, 1897, Bd. 10, S. 173-238, S. 673-720

Tönnies, Ferdinand, 1902: Politische Reife, in: Neue Rundschau. Freie Bühne für modernes Leben, 1902, S. 161-164
Tönnies, Ferdinand, 1904: Das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht. Ethische Kultur, 12. Jg., S. 49-51
Tönnies, Ferdinand, 1904a: Political Parties in Germany. The Independent Review, London 1904, vol III, S. 365-381
Tönnies, Ferdinand, 1905: Die politischen Parteien im deutschen Reiche, in: Deutschland. Monatschrift für die gesamte Kultur, 4. Jg Heft 50, S. 127-148
Tönnies, Ferdinand, 1906: Zum Verständnis des politischen Parteiwesens, in: Das freie Wort, Nr. 19, S. 752-759
Tönnies, Ferdinand, 1906b: Politische Stimmungen und Richtungen in England, in: Das freie Wort, Nr. 9, S. 337-343
Tönnies, Ferdinand, 1907: Die Entwicklung der sozialen Frage, Leipzig, S. 154
Tönnies, Ferdinand, 1908a: Die Gleichheit des Wahlrechts. Das freie Wort, Nr. 5, S. 165-169
Tönnies, Ferdinand, 1908b: Liberalismus und Demokratie, in: Das freie Wort, Nr. 19, S. 727-732
Tönnies, Ferdinand, 1908c: Ethik und Sozialismus. Teil 1, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 26, S. 56-95
Tönnies, Ferdinand, 1912: Bürgerliche und politische Freiheit, in: Handbuch der Politik. Berlin, S. 240-246
Tönnies, Ferdinand, 1913: August Bebel, in: Das Freie Wort, 13. Jg., Nr. 11, S. 398-403 (Unter dem Pseudonym „Normannus")
Tönnies, Ferdinand, 1914: Nationalgefühl, in: Der Staatsbürger, Nr. 7, Juli, S. 305-312
Tönnies, Ferdinand, 1915: Deutschlands Platz an der Sonne, Berlin
Tönnies, Ferdinand, 1916: Naturrecht und Völkerrecht, in: Die neue Rundschau. Freie Bühne für modernes Leben, S. 577-587
Tönnies, Ferdinand, 1917a: Der englische Staat und der deutsche Staat. Eine Studie, Berlin, S. 211
Tönnies, Ferdinand, 1917b: Entwurf einer englischen Wahlreform. Deutsche Politik Wochenschrift für Welt- und Kulturpolitik, Heft 22, S. 689-694
Tönnies, Ferdinand, 1917c: Der deutsche Staat in englischem Urteil. Europäische Staats- und Wirtschaftszeitung, Nr. 33, S. 807-812
Tönnies, Ferdinand, 1917d: Der gegenwärtige Zustand der Konsumgenossenschaften in den nordischen Ländern. Die Entwicklung in Schweden, in: Konsumgenossenschaftliche Rundschau, 14. Jg., S. 481-485
Tönnies, Ferdinand, 1917e: Weltkrieg und Völkerrecht, Berlin
Tönnies, Ferdinand, 1917f: Die Zukunft des Völkerrechts, in: Die neue Rundschau. Freie Bühne für modernes Leben, S. 1-20
Tönnies, Ferdinand, 1917g: Theodor Storm zum 14. September 1917. Gedenkblätter, Curtius Verlag, Berlin
Tönnies, Ferdinand, 1918a: Das Wahlrecht zum preussischen Abgeordnetenhaus, in: Königsberger Hartungsche Zeitung vom 18.9.1918, Nr. 438, S. 1
Tönnies, Ferdinand, 1918b: Demokratie und Plutokratie, in: Die Neue Zeit. Wochenschrift der deutschen Sozialdemokratie, 1. Bd. Nr. 19, S. 433-441

Tönnies, Ferdinand, 1918c: Der Staatsgedanke des Hobbes, in: Die Neue Zeit. Wochenschrift der deutschen Sozialdemokratie, 1. Bd., Nr. 19, S. 416-422 und 439-443
Tönnies, Ferdinand, 1918d: Menschheit und Volk, Graz
Tönnies, Ferdinand, 1919a: Einheitsstaat oder Bundesstaat?, in: Weltecho. Politische Wochenchronik vom 31.1.1919, Nr. 4, S. 52-54
Tönnies, Ferdinand, 1919b: Der Gang der Revolution, Königsberg
Tönnies, Ferdinand,. 1919c: Die Schuldfrage. Russlands Urheberschaft nach Zeugnissen aus dem Jahre 1914, Stilke, Berlin
Tönnies, Ferdinand, 1920: Die grosse Menge und das Volk, in: Schmollers Jahrbuch, Heft 2, S. 317-345
Tönnies, Ferdinand, 1921a: Marx Leben und Lehre, Lichtenstein Verlag, Jena
Tönnies, Ferdinand, 1921b: Parteikampf und Volkskampf, in: Der Firn. Sozialistische Rundschau über das politische, wirtschaftliche und kulturelle Leben, Berlin, S. 499-500
Tönnies, Ferdinand, 1922a: Ferdinand Tönnies, Eutin (Holstein), in: Raymund Schmidt (Hrsg.): Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung, Bd. 3, Leipzig, S. 199-234
Tönnies, Ferdinand, 1922b: Der Zarismus und seine Bundesgenossen 1914. Neue Beiträge zur Kriegsschuldfrage, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, Berlin
Tönnies, Ferdinand, 1927a: Demokratie und Parlamentarismus, in: Schmollers Jahrbuch, S. 173-216
Tönnies, Ferdinand, 1927b: Über die Demokratie, in: Verhandlungen des 5. Deutschen Soziologentages vom 26.-29.9. 1926 in Wien, 1. Serie, Bd. 5, S. 12-36, Mohr, Tübingen
Tönnies, Ferdinand, 1927c: Volkstum und Staat, in: Der Reichsbanner. Wochenzeitung der Eisernen Front vom 15.2.1927
Tönnies, Ferdinand, 1927d: Halten Sie die Schaffung / das Zustandekommen der Vereinigten Staaten von Europa für notwendig / möglich?, in: Paneuropa, Heft 6/7, S. 51
Tönnies, Ferdinand, 1928: Volkstum und Staat, in: Jahrbuch des Zentralverbandes deutscher Kriegsbeschädigter u. Kriegshinterbliebenen, S. 73-81
Tönnies, Ferdinand, 1929: Partei und Staat, in: Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik (R. Hilferding Hrsg.), 2. Bd, Heft 9, S. 195-197
Tönnies, Ferdinand, 1932: Der Justizmord von Versailles, Magdeburgische Zeitung vom 3. 1. 1932
Tönnies, Ferdinand, 1934: Brief an den Internationalen Philosophiekongress in Prag
Tönnies, Ferdinand, 1979: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie [1887], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft
Tönnies, Ferdinand, 2001: Community and Civil Society. Translated by Jose Harris and Margaret Hollis, Cambridge, Cambridge University Press

Welche Gemeinschaft für Europa ?

Der Widerstand von Spinozas sozialem Denken gegen Tönnies' Soziologie.

Von Nicola Marcucci

Jeglicher Versuch den Begriff der Gemeinschaft, den die europäische politische Erfahrung voraussetzt, zu hinterfragen, mag naiv erscheinen, denn Europa ist ein sich verändernder politischer Körper, in dem die alte Tradition des Nationalstaates theoretisch widerlegt ist, was auch die Praxis bestätigt. Die Idee, nationale politische Modelle zu überwinden – im 19. und im 20. Jahrhundert wurden sie in Europa und in der ganzen Welt eingeführt –, die von verschiedenen Fachrichtungen proklamiert wurden, wird oft durch die einfache und tautologische Feststellung der Realpolitik vom Tisch gewischt: die Idee der Nation und die sich daraus ableitende Auffassung der Gemeinschaft leben nach wie vor weiter. Der Prozess, der zur Herausarbeitung eines Verfassungsvertrages führen sollte wird höchstens verlangsamt, seitdem die Franzosen und die Niederländer mit „Nein" über den Verfassungsvertrag abgestimmt haben. Der Begriff der europäischen Staatsbürgerschaft im Zuge des Maastrichter Abkommens (1991) und des Vertrages von Amsterdam darf nur als Zusatz zur nationalen Staatsbürgerschaft angesehen werden, nicht aber als seine Überwindung. Mehrere Länder hatten keine Gelegenheit verstreichen lassen, ihre protektionistische Wirtschaftspolitik, die aus der europäischen Zusammenarbeit ein zweitrangiges Anliegen macht, zu demonstrieren. Zudem löste der Beitritt der Türkei unter anderem mehrere Debatten über die kulturelle Identität Europas aus. Dies alles geschah zu einem Zeitpunkt, als die „Kulturalisierung" des Politischen eine weltweite Dimension angenommen hatte.

Es ist jedoch unbestreitbar, dass die materielle Reproduktion von *politischen Ereignissen* und die theoretische Reproduktion von *politischen Konzepten* seit Jahren in verschiedene Richtungen verlaufen. Der Begriff des Nationalstaates ist in mehrerer Hinsicht unzureichend, um die Veränderungen unserer politischen Praktiken zu beschreiben. Die meisten Begriffe, die sich auf das Nationale beziehen, haben dadurch ihren wichtigsten Orientierungspunkt verloren. Die Bürgergesellschaft, die nach der klassischen hegelianischen Definition eines der wesentlichen Momente der ethischen Entwicklung ist (Hegel 1840), geht über die nationalen Grenzen hinaus (Srilatha 2006); mehrere soziale Bewegungen, die in der Arbeiterinternationalen eine nationale Komponente bewahrt hatten, bilden sich und agieren in transnationalen Netzen (Della Porta 2006). Vorhaben wie das der europäischen Staatsbürgerschaft beinhalten eine Verlagerung des Zugehörigkeitsbegriffes und wollen trotzdem die nationale Staatsbürgerschaft weiter mit sich führen (Bellamy 2006). Doch ist in Debatten oft ein gewisser Optimismus spürbar, der, indem er sich das Postnationale auf die Fahne schrieb, darauf hinausläuft, die alten Termini aufzugeben (Beck 2004). Hinter den Wörtern stecken jedoch Begriffe, die man nicht einfach aufgeben kann. Meines Erachtens muss man sie kritisch revidieren. Diesbezüglich ist die Gemeinschaft der neuralgische Punkt vieler Auffassungen des bürgerlichen, sozialen und politischen Zugehörigkeitsdenkens und wird ein strategisch zentraler Ort der Umgrenzung der Veränderung letzterer.

Der französische Philosoph Etienne Balibar äußerte sich in seinem Artikel „Staatsbürgerschaft ohne Gemeinschaft" (in seinem Buch „Nous citoyens d'Europe" veröffentlicht) (Balibar 2001) kritisch zum Begriff der „Gemeinschaft der Bürger" der Soziologin Dominique Schnapper (Schnapper 2001). Wenn man die „Krise des Nationalstaates" als Realität betrachtet, ebenso wie den Begriff der Gemeinschaft, durch den der Diskurs und die politische Realität geprägt ist, dann sollte man sich nicht darauf beschränken festzulegen – so meint Balibar – welche Art Begriff der Gemeinschaft man auswählt, sondern man sollte die Frage auf die Grundprinzipien dieser Kategorie zurückführen. Ich werde, Balibars Anweisungen folgend, in meinen Ausführungen berücksichtigen, gehe ich jedoch, was die Einschätzung des Begriffes Gemeinschaft betrifft, einen anderen Weg der Analyse. Anstatt direkt zu untersuchen, was „der spekulative Begriff

Gemeinschaft bedeutet", komme ich auf die Rolle, die dieser Begriff gespielt hat, zurück, indem ich der komplexen Entstehungsweise nachgehe.

Baruch Spinoza und Ferdinand Tönnies dürfen eindeutig als Beispiele dieser Begriffsentwicklung genannt werden. Aus mehreren Gründen ist der theoretische Blick beider Autoren auf den Begriff Gemeinschaft repräsentativ.

a) Spinozas Begriff der Sozialisierung entsteht zusammen mit der Bildung des modernen Staates und gehört zur theoretischen Rechtfertigung, die die ganze naturrechtliche Tradition auf die eine oder andere Art ihm zuschreibt (Giancotti 1992). Jedoch entspricht Spinozas Theorie der Sozialisierung einer im Abseits verlaufenden Erfahrung der sogenannten naturrechtlichen Tradition.[1] Für viele Kommentatoren bestimmt gerade dies seine Aktualität gegenüber dem unzureichenden Begriff der staatlichen Gemeinschaft.

b) Ferdinand Tönnies ist ganz besonders die erste entscheidende theoretische Fassung des Gemeinschaftsbegriffes in der Sprache der Soziologie zu verdanken. Gleichzeitig ist Tönnies, wie sehr viele Soziologen seiner Generation (nicht nur in Deutschland) und als Gründer einer neuen Fachrichtung, theoretisch gefordert, denn ein sehr großer Teil der Begriffe, die der Philosophie, dem Recht und der politischen Ökonomie und allgemeiner noch den Geisteswissenschaften eigen waren, mussten in eine neue politisch-logische Sprache übersetzt werden.

c) Einer der von Tönnies geschätzten Autoren ist Spinoza. Mehrere Artikel sind ihm in der Zeit von 1883 bis 1932 gewidmet. Doch nicht nur aus dokumentarischen Gründen darf Spinozas soziales Denken in Tönnies' Soziologie als aktives, lebendiges Moment angesehen werden.

[1] Es ist unmöglich eine Übersicht über die Bibliographie zu geben. Ich werde nur einige Klassiker zitieren: Deleuze 1968 ; Matheron 1969; Negri 1981; Balibar 1985.

Ich werde kurz auf die wichtigsten Punkte der Kette der theoretischen Verbindungen eingehen und gleichzeitig – daher der Titel meines Beitrags – vorschlagen, wie im Tönniesschen Gemeinschaftsbegriff die Berufung auf Spinoza nicht unbedingt zu einer Synthese führt, sondern eher als ein belebendes Element einen theoretischen Widerstand herbeiführt, der nützlich sein kann, um einen Gemeinschaftsbegriff oder eher eine transgemeinschaftliche Sozialisierung zu bilden, durch die die verschiedenen, sich verändernden Zugehörigkeitsformen in den heutigen europäischen Gesellschaften sich besser erklären lassen.

Ein wunderbarer Prophet: Tönnies entdeckt Spinoza

Der erste Text, der dem holländischen Philosophen gewidmet ist, wurde 1883 geschrieben. Doch war Tönnies wahrscheinlich schon in der Zeit zwischen 1872 und 1877 mit Spinozas Denken in Berührung gekommen. Während seines Aufenthalts in Jena hörte er bei Kuno Fischer, einem sehr bekannten Anhänger Spinozas und Verfasser einer Einleitung in Spinozas Denken (Fischer 1865)

Die Freundschaft zwischen Tönnies und dem Philosoph Paulsen – eine zentrale Figur für die Bildung des Soziologen aus Oldenswort – war von Anfang an vom gemeinsamen Interesse für das 17. Jahrhundert geprägt, das, wie Paulsen sagte, der wirkliche Moment der europäischen philosophischen Moderne war (Tönnies-Paulsen 1961: 9). Spinoza wird mehrmals im Briefwechsel erwähnt.

In dieser Zeit, zwischen 1877 und 1882, vertieft Tönnies seine Spinozastudien. Er gewinnt immer mehr den Eindruck, dass ein Vergleich zwischen Spinoza und Schopenhauer von großem Nutzen sein könnte und liest den „Tractatus politicus" (ebd. 58). Darüber hinaus findet ein Gedankenaustausch über Spinoza mit Paulsen statt, was ihm die Gelegenheit gibt, trotz der Kürze seinen Standpunkt deutlich darzustellen. In einigen Punkten gehen die Meinungen der beiden auseinander. Tönnies und Paulsen widersprechen einander, wenn es um die Rolle geht, die Spinoza in der Ideengeschichte gespielt hat oder auch um die Stellung, neben Hobbes, bezüglich der individualistischen Auffassung des Menschen, im Gegensatz zur „kollektivistischen" platonischen und, ganz allgemein, antiken Auffassung.

Aber während Paulsen in Spinozas ethischer Theorie, die die normative Idee des Guten einführt, einen gewissen Platonismus sehen will, widersetzt sich Tönnies wenigstens teilweise einer solchen Auslegung. Er glaubt nicht, dass Spinozas Denken unbedingt mit dem Platonismus in Verbindung gebracht werden kann, vielmehr glaubt er, dass es eine neue Sicht des Menschen und seines Handelns beinhaltet. Paulsen zufolge ist es eine Sicht, zu der Hobbes das Prinzip und Spinoza das System geliefert haben.

Nachdem Tönnies 1882 die Arbeit an seiner ersten Schrift – sie wurde innerhalb von drei Jahren veröffentlicht – beendet hatte, hielt Tönnies ein Seminar über Spinozas Ethik im Wintersemester 1882 / 1883 (Carstens 2005: 92-93). Der Artikel über den holländischen Denker hat seinen Ursprung in diesem Seminar. Er ist eine wichtige Station auf Tönnies Denkweg. Vier Jahre später erscheint sein soziologisches Hauptwerk, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, eine Umarbeitung des zweiten Teils seiner Habilitationsschrift, die er an der Universität Kiel vorgelegt hatte.

Auf einer Studienreise nach Großbritannien zwecks der Vertiefung seines Hobbes-Studiums trifft er F. Pollock, den bekanntesten englischen Spinoza-Forscher, mit dem ihn ein freundschaftliches Verhältnis verband und mit dem er sein ganzes Leben lang einen Briefwechsel unterhielt (Pollock 1980). Es war nicht die einzige Freundschaft, die Tönnies im Kreis der Spinoza-Forscher pflegte. Eine andere wichtige Person in Tönnies' Leben war der berühmte dänische Geschichtsphilosoph Harald Höffding, mit dem er unter anderem über Spinozas originelle Auffassung der Psychologie einer Meinung war (Höffding 1924).

Tönnies' Gedanken, die sich ausdrücklich auf Spinoza beziehen, gehen über diese erste Schrift hinaus. Ihnen folgt die Rezension eines im Jahre 1907 erschienen, bedeutenden französischen Textes zu Spinozas Metaphysik (Tönnies 1907). Fünfzehn Jahre später veröffentlicht er, zusammen mit einer Studie über Marx, einen kurzen Artikel über theoretische und kulturelle Beziehungen zwischen den beiden Autoren (Tönnies 1921a, 1921b). Zehn Jahre vergehen und 1932, als sich Spinozas Geburtstag zum 300. Mal jährte, schreibt Tönnies noch einmal einen Text, in dem er Hobbes' Denken und das von Spinoza vergleicht (Tönnies 1975). Im selben Jahr noch publiziert er zum Thema Meinungs- und Lehrfreiheit und das zu einer

Zeit, als beiden der Garaus gemacht wurde. Er betont, wie einschlägig wissenschaftlich die klassischen Autoren des Naturrechts – auch wiederum Hobbes und Spinoza – die Notwendigkeit einer solchen Freiheit zur Bewahrung eines politischen Körpers bewiesen haben (Tönnies 1955).

Doch ist Spinoza in Tönnies' Werk präsenter als es die ausdrückliche Bezugnahme erkennen lässt. Einen großen Teil von Tönnies' soziologischem Denken kann man als eine Entlehnung und Wiederverarbeitung des metaphysischen, soziologischen, psychologischen und politischen Denkens von Spinoza auslegen. Nur eine Lesart, die explizite und implizite Bezugnahme erfasst, wird es erlauben, das Spezifische der Tönniesschen Spinoza-Rezeption sowie ihre Bedeutung für den Gemeinschaftsbegriff zu dokumentieren.

Beginnen wir mit dem Haupttext, den Tönnies Spinoza gewidmet hat. Der Titel des Aufsatzes weist schon auf die Spezifizität seiner Spinozalektüre hin: „Studien zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza". Tönnies ist fest davon überzeugt, dass Spinoza die Ethik nicht vollendet hat und dass Spinozas Denken in dieser Zeit einen theoretischen Bruch erlitt, der einen internen, nie gelösten Widerspruch verursachte. Die Trennungslinie zwischen diesen beiden Phasen seines Denkens verläuft zwischen dem II. und III. Buch der *Ethik*. Die erste Phase sei durch eine intellektualistische Sichtweise gekennzeichnet, der zufolge das Denken die ursprüngliche Funktion des Geistes sei. In einer zweiten Phase hingegen folgten dieser Betrachtungsweise die zentralen Begriffe des Begehrens und des Willens.[2] Diese Art der Auslegung war in den Spinozastudien zu Tönnies' Zeit sehr häufig zu finden. Wir können jedoch im Rahmen unserer Überlegungen ihre Gültigkeit nicht erläutern und noch weniger an der zeitgenössischen Spinozakritik messen.[3] Uns interessiert allein, wie

[2] „Nun sage ich: die psychologische Theorie, welche hier angelegt wird, ist von derjenigen in Teil II im tiefsten Grunde verschieden. Dort ist das Denken die primäre Funktion des Geistes, hier das Begehren" in: Tönnies F. (1975), S. 248. Die Autoren, auf die sich Tönnies bezieht sind R. Avenarius (1868) ; C.H.C.W Sigwart (1866).

[3] Eine klare und informative Übersicht über die viel diskutierte Frage des Spinozismus existieren (C. Jaquet 2004). Die berühmteste zeitgenössische Wiederaufnahme des Themas ist sicherlich die Arbeit von A. Negri. Seine Interpretation ist auf die Annahme einer doppelten Gründung der *Ethik* gestützt. Auch die Hinweise auf Avenarius und Sigwart befinden sich in diesem Text, doch zitiert Negri nie die Studie von Tönnies. (Negri 1981) Später kommt Negri dann mit kritischem Abstand wieder auf diesen internen Bruch in Spinozas Denken zurück, (Negri 1992).

Tönnies sie benutzt, wie sie sich auf seine soziologische Theorie und seine Einschätzung des sozialen Denkens von Spinoza auswirkt.[4]

Dieser interne Widerspruch in Spinozas Doktrin tritt in seiner Auffassung vom Guten und Bösen auf. Die divergierenden Auslegungen von Paulsen und Tönnies erscheinen hier als interner Widerspruch in Spinozas Denken. Mit Bezug auf Spinozas berühmte Behauptung, die Menschen begehrten nicht, weil eine Sache gut sei, sondern, im Gegenteil, sie beurteilen eine Sache als gut, weil sie sie begehrten (Ethik III, IX Sch.), sagt Tönnies, dass die Moraltheorie sich in einem Engpass befindet. Die Transzendenz des Guten, der Platonismus, wie Paulsen gesagt hätte, die noch in der *Kurzen Abhandlung* zu finden war, wurde dann von einer von Hobbes ausgehenden Auffassung des Begehrens und der Moral abgelöst.[5]

Tönnies zufolge impliziert dieser Gesichtspunkt eine Reihe von Konsequenzen:

1) Den Vorrang des Begehrens vor dem Bewusstsein: eine neue Artikulierung der Verbindung von Begehren und Denken, der die vorausgehende moralische Auffassung zu Grunde richtet.[6]
2) In dieser neuen Artikulierung wird die Suche nach dem Guten mit Hilfe des Begriffs *conatus* verstanden, doch um dies zu ermöglichen, muss eine neue immanente Auffassung vom Guten gewonnen werden.
3) Diese immanente Auffassung vom Guten gründet auf der körperlichen und geistigen Befriedigung des *conatus*, der das ethische Gut nur als einen aktuellen Genuss des Guten gelten lässt und damit aber auch die Schwierigkeit der Bestimmung eines zukünftigen Guten beinhaltet.

[4] Tönnies spricht von « sozialer Theorie » und bezieht sich auf die Affekte (*Ethik: IV*).

[5] Dass Hobbes in dieser „zweiten" Phase genannt wird ist ein entscheidendes Moment, um die Tönnies' Auslegung zu verstehen. In einem vorausgegangenen Artikel hatte er schon betont, welche Verbindung es zwischen Spinoza und Hobbes gibt, was die Beziehung zwischen Begehren und Suche nach dem Guten angeht. (F. Tönnies 1975: 238). In seinem Beitrag zum Symposium der *Societas Spinozana* kommt er auf seine alte Auslegung zurück und betonte, wie sehr ihn Höffding darin unterstützt habe.

[6] Tönnies 1975.

4) Diese Schwierigkeit hindert Spinoza daran, ein Denken zu entwickeln, das den Begriff der Entwicklung des Ethischen in einem offenen Zeithorizont umfasst.
5) Das Fehlen des Konzepts der ethischen Entwicklung zwingt Spinoza dazu, auf den Begriff des *consensus* im moralischen Bereich zurückzugreifen. Nur durch eine konsenshafte Sicht des Guten können die Menschen ihre Freude und den Grad der Sittlichkeit erhöhen.
6) Der höchstmögliche Grad des *consensus* kann nur durch die Anerkennung des politischen Körpers durch alle und durch Konvention, d.h. durch die Institutionen des Staates erreicht werden.[7]

In dieser Hinsicht ist es nicht als Zufall zu bewerten, wenn die Tönniessche Lesart der politischen Werke von Spinoza vor allem das Hobbessche Element in seiner Theorie herausgreift. Doch später unterstreicht Tönnies gerade in diesem Punkt einen neuen Widerspruch im Denken Spinozas. Sowohl in der *Ethik* als auch in der *Politischen Abhandlung*, so Tönnies, fehlt der Begriff des Vertrags. Das Sein des Menschen in der Politik und dasjenige in der Natur werden ohne jegliche Mediation in Verbindung gebracht. Tönnies drückt es sehr klar aus: „Der Vertrag ist das Vernünftige; das Vernünftige kann nicht zur Erklärung der Wirklichkeit dienen." (Tönnies 1975: 278)

Anders gesagt, der Vertrag ist kein soziologisches Argument, kann aber als rationaler zur Rechtfertigung der Gesellschaft herangezogen werden. Dieser Schluss erweist sich von höchster Bedeutung für Tönnies' soziologische Theorie. Nur durch die Unterscheidung von Wirklichem (Sozialem) und Politischem und mit der Überzeugung, dass es möglich ist, einen analytischen Blick darauf zu werfen, kann ein Fach wie die Soziologie, deren Ziel es ist, die Autonomie des Sozialen zu untersuchen, begründet werden. Aus dieser Begründung heraus war das Naturrecht, wie es der dritte Abschnitt von *Gemeinschaft und Gesellschaft* darlegt, grundlegend für die Soziologie.

Obwohl Tönnies in diesem Punkt innovierend denkt, bringt seine Analyse den besonderen Bezug zwischen dem Sozialen und dem Politischen bei Spinoza nicht zum Ausdruck. Einige Zeilen weiter

[7] Zu den Punkten 5 und 6 siehe *Ethik*, IV Prop. XXXVI Sch 2.

betont er, dass diese Änderung von der Hobbes-Lektüre rühre, die durch ihren anthropologischen Gesichtspunkt Spinoza diese Art Schlussfolgerung suggeriert habe. Diese These stellt sich gegen jegliche Intuition, wenn man bedenkt, wie bei Hobbes die Bedingung des vorvertraglichen Sozialen jenseits des Gesetzes die Notwendigkeit des Vertrags begründet und keineswegs seinen epistemologischen Gebrauch entwertet.[8]

Der intellektualistische Spinoza und der voluntaristische finden Tönnies zufolge nie zu einer Einheit zusammen.[9] Man darf behaupten, dass sein Denken viel weniger auf einer Entwicklung als auf einem Widerspruch aufgebaut ist. Der 5. Teil der *Ethik* verlagert Spinozas Denken in den Bereich des Intellektuellen, ohne auch nur irgendeine Versöhnungsmöglichkeit der beiden Momente anzudeuten.[10] Für Tönnies deutet der intuitive Charakter der dritten Art der Erkenntnis eine mystische Dimension an – wahrscheinlich wegen des Einflusses auf die romantische Literatur –, die mit den rationalistischen Voraussetzungen seines Denkens nicht vereinbar sind.[11]

Tönnies Auslegung bleibt jedoch nicht hier stehen. Seine Schlussbemerkungen geben zu verstehen, welche Rolle Spinozas Denken in seiner eigenen soziologischen Theorie gespielt hat. Ihm zufolge gliedert sich die Ideengeschichte in drei Momente (Tönnies 1975: 285):

a) Das idealistische und vormoderne Moment, also das theologische Denken der Scholastik und das religiöse Denken.

[8] Diese These darf nicht als intuitiv gelten, wenn man sie unter dem logischen Gesichtspunkt ohne historischen Hintergrund betrachtet, aber wenn man sie in den Zusammenhang der in Deutschland zu dieser Zeit verbreiteten Spinoza-Interpretationen und genauer noch vom Standpunkt der Tönniesschen theoretischen Forderung betrachtet, d.h. im Hobbesschen Denken das Gründungsmoment des modernen sozialen Denkens sieht, so erscheint sie völlig kohärent.

[9] Paulsen zufolge ist diese Gegenüberstellung von Intellektualismus und Voluntarismus einer der Grundkonflikte des modernen philosophischen Denkens. (Paulsen 1892).

[10] Hierzu auch Negri 1981

[11] Tönnies hat in diesem Punkt keine klare Stellung. In einer späteren Arbeit unterscheidet er drei Formen der menschlichen Erkenntnis, die auf Spinozas Denken verweisen. Doch die dritte Erkenntnis wird als eine „theoretische Vision" (Jacoby) oder eine „Intuition" (Bosanquet) definiert, die die Einheit der Welt ermöglicht, die das rationale, wechselseitige Denken auseinanderbröckeln lässt. (Tönnies 1906 ; englische Übersetzung 1974: 231).

b) Das rationalistische, das durch die Mathematik und die Physik bestimmt ist.
c) Das positive Moment, die Entstehung der Soziologie.

Doch ist, Tönnies zufolge, diese Systematisierung unzureichend. Das philosophische Denken lässt sich nicht auf diese Kategorien reduzieren; im Gegenteil, es überschreitet die chronologischen Linien der Historiker. Es ist nicht erstaunlich, dass sich Spinozas Denken dem ersten Moment, aber auch zugleich dem zweiten zuschreiben lässt. Doch geht Tönnies einen Schritt weiter. Spinozas Denken zeichnet sich auch durch das dritte Unterscheidungsmerkmal aus, indem er den Willen und die Physik der Leidenschaften- Affekte als Grundlage seines Verständnisses der sozialen Welt betrachtet. In dieser Hinsicht erscheint Spinozas Denken, das Denken des *wunderlichen Philosophen*, als „voluntaristisch und materialistisch".[12] Seine Ethik und seine soziale Theorie werden so positiv, sei es dadurch, dass sie auf der Verhaltensanalyse gründen, sei es, weil sie die Handlungen der Menschen durch Ursachen und Wirkungen erklären.

In *Gemeinschaft und Gesellschaft* sind die hier aufgeführten Analysen teilweise in die Sprache der Soziologie übersetzt. Schon im Vorwort zur ersten Auflage von 1889 anerkennt Tönnies, wie sehr, was den „Ursprung und die Geschichte der menschlichen Kenntnis betrifft" sein Denken von Spinoza und Schopenhauer beeinflusst wurde.[13]

In den 80er Jahren erfährt Tönnies' Denken einen tiefgehenden Wandel. Die Kategorien der Gemeinschaft und der Gesellschaft stellen diese Veränderung auf genuine Weise dar. In einem Artikel über Hobbes aus den Jahren 1879-1881 übersetzte Tönnies „Commenwealth" mit Gemeinschaft und Lockes' Begriff „society" mit Gesellschaft (Bond 2002). Der Bedeutungswechsel in seiner Terminologie hängt von mehreren theoretischen Umbildungen ab. Was den Begriff der Gemeinschaft betrifft, war Spinozas Denken bestimmend, doch unter mehreren Gesichtspunkten – das sollen meine Ausführungen zeigen – wird dieses Denken gegen es selber benutzt.

[12] Zu diesem Urteil, in dem Spinoza als materialistischer Denker verstanden wird und einige Schlussfolgerungen von Tönnies 1921b.
[13] Für die gegenwärtige Spinozakritik ist diese Annäherung sicherlich extravagant. Viel häufiger assoziiert man Denker wie Nietzsche mit Spinoza. Der radikale Voluntarismus Schopenhauers, der sogar bis zur eigenen Negation führt, scheint sehr weit von seinem Denken entfernt zu sein. Es genügt jedoch darauf hinzuweisen, wie geläufig diese Verbindung in Deutschland in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts war (8 Studien, von Doktorarbeiten bis zu Buchtiteln, sind zu diesem Thema veröffentlicht worden). Eine ausführliche Bilanz erstellt Schulz (Schulz 1993). Was den Zusammenhang zwischen Schopenhauer und Tönnies angeht, siehe Zander 1988.

Spinoza ist in der grundlegenden Unterscheidung aller Formen der Sozialität, dem Wesenswillen und dem Kürwillen, in Tönnies' Denken präsent.[14]

Diese beiden Formen des menschlichen Willens spiegeln sich ineinander, was ihren Bezug zum Denken betrifft. Die erste lässt sich als „das Wollen, insofern in ihm das Denken enthalten ist" definieren und die zweite als „das Denken, sofern darin der Wille enthalten ist". Beide müssen dennoch als zusammenhängendes Ganzes betrachtet werden. Hier wird das Identitätsverhältnis ebenso wie der Unterschied zwischen der Substanz und den Attributen deutlich (Ethik I, Def. IV). Dieses Verhältnis spielt eine wesentliche Rolle in Spinozas Philosophie und wirkt sich bis in die letzten Manifestationen des affektiven Lebens aus. Auf diesem Verhältnis gründet auch die Möglichkeit die Identität von Willen und Intellekt, von der Spinoza im Korollarsatz XLIX des zweiten Teils, den Tönnies am Anfang des zweiten Teils von *Gemeinschaft und Gesellschaft* zitiert, spricht. Aber während die Scheidung von Intellektualismus und Voluntarismus zunächst von Tönnies kritisch betrachtet worden war, stützt sie jetzt seine neue soziologische Theorie.

Spinoza ist in *Gemeinschaft und Gesellschaft* nicht nur solcherart präsent, was auch verschiedene Kommentatoren betonen.[15] Sowohl die Terminologie als auch die konzeptuelle Artikulierung des Buches sind von Spinozas Denken beseelt.[16] Im Folgenden beschränken wir uns aber auf die Aspekte, die die Kontinuität und den Unterschied in der Auffassung der Gesellschaftlichkeit beider Autoren, sowie ihre Bedeutung für den Begriff der Gemeinschaft am besten beschreiben.

[14] Vgl. Dazu die französische Übersetzung: Wesenswille: volonté organique; Kürwille: volonté réfléchie (Tönnies 1977; die englische Übersetzung: natural will und rational will (Tönnies 2001) und die italienische Übersetzung: volontà essenziale und volontà arbitraria (Tönnies 1979).
[15] Dieser Aspekt ist ein Topos der Tönniesforschung. Siehe dazu: Bickel 1991; Jacoby 1971; Osterkamp 2005; Merz-Benz 1995; Ricciardi 1997; Rudolph 1995. Der einzige, ganz diesem Thema gewidmete Artikel: Walther 1991.
[16] Dazu eine genauere Analyse des tönniesschen Spinoza- Verständnisses: Marcucci 2008.

Für Tönnies ist Gemeinschaft „der gemeine und wechselseitige Konsens". Die natürliche Wechselseitigkeit in der Gemeinschaft beruht darauf, dass gemeinsame Merkmale geteilt werden, denen zufolge Menschen eine Einheit bilden. Die Erfüllung mehrerer Voraussetzungen gewährleistet diese Einheit. Dazu zählt die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe (Blutbande) und einem kulturellen Kreis (Freundeskreis) wie auch zu demselben physischen Raum (Nähe). Sie äußern sich in einer Vielzahl von empirischen und unterschiedlichen doch verbundenen Darstellungen.

Der Wesenswille, so Tönnies, ist „der Bewegung immanent" und diese Bewegung entspricht der Energie, die zu einer Tätigkeit benötigt wird. Der Kürwille dagegen zeichnet sich dadurch aus, dass er außerhalb des Handelns liegt. Bevor sie sich in Kulturformen verdinglichen, in denen sie als Mischformen auftreten müssen, sind diese beiden Formen der menschlichen Geselligkeit Ausdruck zweier verschiedener ontologischer Ebenen. Es ist kein Zufall, dass Tönnies den Wesenswillen als „psychologisches Gegenstück zum menschlichen Körper" charakterisiert, d.h. zum Körper *quatenus sub attributo cogitationes concipitur*. Wie für Spinoza erweist sich das Wesen der Sache als Idee des einzelnen Körpers und als endlicher Ausdruck der Unendlichkeit der Substanz. Seine doppelte Beziehung zur unendlichen Substanz und zum einzelnen Körper ist keineswegs Ausdruck zweier unvereinbarer metaphysischer Sichtweisen. Sie ist wesentlich, um die Realität des Wesenswillens mit einer ontologischen und einer psychologischen Dimension zugleich zu verbinden.

Gemeinsame Sprache und ein gemeinsames Gedächtnis gewährleisten in diesem Rahmen andere Voraussetzungen, unter denen sich der Wesenswille bekunden kann. All diese Merkmale resultieren nicht aus Entscheidungen von Subjekten, sondern existieren als natürliche Bestimmungen ihrer Eigenschaften. Der Wesenswille erscheint in diesen Sozialisierungsformen als Grundelement, aber er ist zugleich auch notwendigerweise von diesen Formen durchdrungen. Das Gemeinschaftsgedächtnis ist zum Beispiel auf natürliche Weise in den Menschen präsent, ohne dass sie auf individuelle Überlegungen zurückgreifen müssten. Dabei bedient sich Tönnies Spinozas Philosophie. Der *conatus* – ein Begriff, den Tönnies mit dem Willen gleichsetzt – ist, Spinoza zufolge, nicht nur der „Wunsch zu leben", der alle Wesen dazu treibt, in ihrer Existenz zu beharren, sondern auch das Mittel,

vergangene menschliche Erfahrungen wieder wachzurufen. Man entscheidet nicht, woran man sich erinnert, wie man auch nicht entscheidet, was man wählt. Der Begriff Gedächtnis ist sowohl für Spinoza als auch für Tönnies an den der Gewohnheit gebunden. Die Wiederholung der Erfahrungen, die dem *habitus* eigen sind, begünstigt den Erinnerungsprozess, weil sie die Wiederholungsmöglichkeiten dieser selben Erfahrungen auf einer anderen Ebene vermindern.

Aber der Erinnerungsprozess unterscheidet sich je nach seiner Zuordnung zum Wesenswillen und zum Kürwillen. Der Wesenswille gründet auf der Vergangenheit und nur durch sie kann er erklärt werden, was auch für seine eigene Entwicklung zutrifft. Der Kürwille bezieht sich auf die Zukunft und kann durch sie erklärt werden. Die Gemeinschaft ist somit durch eine konservative Haltung gekennzeichnet, während das Progressive für die Gesellschaft charakteristisch ist. Durch den willkürlichen Vertragsschluss mit Einbezug der individuellen Interessen geht die Gesellschaft über die natürliche Eintracht unter den Menschen hinaus. Auf dieser Ebene finden die Partikularinteressen in einem höheren Zusammenschluss, einer fiktiven Konstruktion zusammen, die außerhalb des menschlichen Handelns liegt und die Existenz des Kollektiven sichert. Dies ist eine typische Hobbessianische Vorstellung.[17]

Alles in allem wird die Gemeinschaft durch ihre kulturellen Merkmale gekennzeichnet. Dazu benötigt Tönnies eine Terminologie die zumindest teilweise positivistisch und organizistisch ist, die auch Tönnies' Zeitgenossen benutzen, die sich jedoch hier in einer begrifflichen, von Spinoza beeinflussten Artikulierung entwickelt.[18]

Eine Gesellschaftlichkeit jenseits der Gemeinschaft: Spinoza und Tönnies

Den vorausgehenden Analysen nach darf man annehmen, dass im Tönniesschen Spinoza-Verständnis der explizite Spinoza und der unterschwellig existierende verschieden werde müssen. Was in der

[17] Dazu die Analyse des Tönniesschen Denkens: Ferraresi 1994 ; Ricciardi 1997.
[18] Tönnies bringt in seiner Theorie die Nähe des positivistischen Denkens und der Philosophie von Hobbes und Spinoza in Verbindung. In seiner Monographie über Hobbes erinnert er daran, was die Biologie diesen Autoren schuldet. F. Tönnies 1896: 128-129.

Kritik als widersprüchlich zurückgewiesen wurde, stützt die interne Artikulierung zahlreicher Konzepte in *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Jedoch darf der Vergleich dieser verschiedenen Auslegungen nicht als Zweideutigkeit der Auslegung verstanden werden, da sie nicht einen Widerspruch in der Theorie darstellt, sondern eher ein Überbleibsel einer differenzierten Ausarbeitung der Begriffe. Anders gesagt, man findet in diesen beiden Texten nicht die argumentative Kohärenz eines Systems, sondern eher Nuancen der Auslegung, die das Ergebnis einer Übertragung sind. Wir werden versuchen herauszuarbeiten, inwiefern dieses interpretative Spurenelement interessante theoretische Hypothesen bietet, um daraus eine Kritik des Gemeinschaftsbegriffes und seines politischen Gebrauchs abzuleiten.

Wir haben gesehen, wie sehr Tönnies das Fehlen einer Entwicklungsidee in der Philosophie Spinozas hervorhebt. Ihm zufolge beruht sein Moraldenken auf einer Befriedigung von Körper und Geist im Jetzt, was eine Öffnung auf ein prozessartiges Erschließen der Zukunft verhindert.[19] Diese Art der Kritik erweist sich noch von größerer Bedeutung, wenn man bedenkt, wie sehr sich Tönnies in seiner Theorie bemüht, die rationalistische Tradition mit der Idee der Entwicklung, die dem historischen Denken des XIX. Jahrhunderts eigen ist, zu verbinden. Während seine Auffassung zumindest teilweise eine positive Sicht der sozialen Realität als Affekte und Leidenschaften beinhaltet, schließt sie dagegen durch ihre interne Struktur einen Entwicklungsbegriff aus, insofern sie keine Wahrscheinlichkeit zulässt – ein andres Element, das Tönnies mit der positiven und wissenschaftlichen Auffassung der sozialen Wirklichkeit verknüpft. Aber in Spinozas Denken kann die Zukunft nicht nur als ein Fehler des Erkennens als imaginäres Erkennen der ersten Art betrachtet werden. Die Erkenntnis der ersten Art ist nicht nur ein vorübergehendes Stadium des Erkennens, sondern eine notwendige Bedingung seines Ablaufs. Der Begriff der Reform oder der Reformierung (emendatio) (Traité de la réforme de l'entendement) besteht nicht im Fortschreiten eines Erkennens zu einem anderen, d.h. also in der Überwindung einer Form durch eine andere, sondern vielmehr in der ständigen Neuartikulierung der drei Formen des Erkennens. Diese Neuartikulierung der Erkenntnisformen verhindert eine teleologische Sicht – Tönnies

[19] Dieses Urteil wird von den zeitgenössischen Kommentatoren größtenteils abgelehnt. Siehe P. F. Moreau 1994.

spricht hier teilweise von Platonismus – ohne jedoch die Idee des Wechsels aufzugeben.

Diese Vorgehensweise erlaubt es Spinoza, den *conatus* nicht im Hobbesschen Sinn zu betrachten. Der Hobbessche *conatus* erschliesst die Zukunft als exponentielles Begehren von Macht. Die Zukunft ist für Hobbes die dominante zeitliche Dimension, aber dieses absolute Primat der Zukunft bestimmt paradoxerweise die Notwendigkeit seiner Abschaffung in der überzeitlichen Form des Vertrags. Tönnies ist klar, dass für Spinoza dieses Element seit der *Theologisch-politischen Abhandlung* ausgeschlossen wurde. Doch kann das Hobbessche Erbe bestimmt nicht diesen Ausschluss erklären. Man sollte eher in der Idee der Einbildungskraft den Grund für Spinozas besonderes Denken sehen.

In Spinozas Denken hängt die Zeitlichkeit von der Einbildungskraft der Menschen ab. So sind alle Dimensionen der Zeitlichkeit mit der Einbildungskraft, die es den Menschen erlaubt, sich die Existenz einer Sache in der Vergangenheit und der Zukunft vorzustellen, verbunden. Es gibt in dieser Perspektive eine Physik der Einbildungskraft, die die Menschen sensibler werden lässt, sei es in Bezug auf ein gegenwärtiges Ereignis verglichen mit einem zukünftigen, sei es im Verhältnis zu einem nahen zukünftigen oder vergangenen Ereignis, das sich auf eine weiter entfernte Zukunft oder Vergangenheit bezieht. Wenn man die Zeit nur als Physik der Einbildungskraft betrachtet, wird man feststellen können, dass Spinozas Denken sich der Zukunft verschließt. Doch diese strenge Proportionalität, die unser Verhältnis zur Zeit bestimmt, gilt, wie es Spinoza selbst mehrmals unterstreicht, wenn gleiche Bedingungen vorliegen, d.h. im Fall des in der Zukunft oder in der Gegenwart vorgestellten Affekts. Doch diese Gleichstellung entspricht nicht der natürlichen Bedingung des *conatus* – „die Bemühung, in der eigenen Existenz zu verharren", wobei die Dauer unbestimmt ist. Deshalb sind die Menschen dazu angetrieben, Verbindungen zu suchen, die in einem gewissen Sinn mit der Proportionalität der Zeit einen Bruch herbeiführen. Die quantitative und proportionale Dimension zwischen verschiedenen zeitlichen Dimensionen kann, anders ausgedrückt, durch die qualitative Dimension der Beziehungen zu den Mitmenschen verwirklicht werden.

Die Beziehung zu den Mitmenschen wie auch das Verhältnis zur Zeit sind so in und durch die Einbildungskraft bestimmt. Weil die

Individuen sich vorstellen, dass andere für sie Ursache der Freude sind, suchen sie die direkten Beziehungen zu ihnen zu stärken oder auch zu allen Dingen, mit denen diese anderen in der Ordnung ihrer Erfahrung verbunden sind (Ethik, III, Satz XXI-XXII). Die Vorstellung der Erfahrung der Vergangenheit erweist sich als mit der Vorstellung der Erfahrung der Zukunft. Die affektive Tonalität, in der ein Individuum sich ein zukünftiges Ereignis vorstellt, ist von einer Wiederaufarbeitung der vergangenen Erfahrungen abhängig. Je mehr man sich vorstellt, dass der andere, den man liebt, von Freude affiziert ist, desto mehr ist man von Freude erfüllt. Der expansive Charakter der Beziehungen, der *convenentia*, bestimmt nicht nur die gegenwärtige Affektion eines Individuums, sondern auch seine Haltung und sein Handeln (Ethik III, Satz XXVII). Wenn man sich vorstellt, die Ursache der Freude eines anderen zu sein, kann dies die Freude in der Beziehung zu sich selbst, die die Wiederholung begünstigt, bestimmen und noch einmal die Verwirklichung dieser Art von Erfahrung (Ethik III, Satz XXX).

Der ethisch bedingte Wechsel ist also in Spinozas Ethik vorhanden, aber er hängt von der imaginären Verwirklichung dessen ab, was Tönnies zufolge die Gemeinschaft ausmacht, das „Gemeinsame und Wechselseitige" in den menschlichen Beziehungen. Dies ist proportional zur Erkenntnis, die wir von Gott haben, d.h. den notwendigen Gesetzen, die die Natur beherrschen (Ethik IV, Satz XXVII). Was „gemein und wechselseitig" in den menschlichen Beziehungen ist kann nicht auf eine Reihe von charakteristischen Aspekten reduziert werden. Das „Gemeine und Wechselseitige" sind die Affekte und die Leidenschaften. Es gibt sicherlich wirkliche, gemeinsame Dinge in den menschlichen Beziehungen, zum Beispiel die Nation oder eine Klasse, aber diese Art Dinge sind ihnen nicht als solche gemein, sondern als durch die Einbildungskraft Konventionen oder Konflikte schaffende Beziehungen (Ethik III, Satz XLVI). Diese Beziehungen sind nicht von Dauer, denn sie hängen von dem Bemühen sich zu behaupten der Individuen ab, was verhindert, dass sie sich stabilisieren. Die bestehenden Kräfteverhältnisse verändern sich ständig. Spinozas Begriff der Gemeinschaft kann also nicht wie der Tönniessche definiert werden – als das, was „gemein und wechselseitig *ist*" –, sondern als das, was „gemein und wechselseitig" *wird*. Man darf im Voraus behaupten, dass, wenn es in Spinozas Denken den Begriff der

Sozialisierung gibt, der die historische und „soziologische" Existenz der Gemeinschaft nicht außer Acht lässt, er wenigstens den fiktiven und ideologischen Charakter herausstellt. Ohne jedoch das natürliche und ursprüngliche Element der menschlichen Sozialisierung zu sein, ist die Gemeinschaft die Verdinglichung der Erfahrung der für die menschliche Vergemeinschaftung charakteristischen Sozialform. Die Soziologie setzt in diesem Fall Elemente des Naturrechts voraus und nicht umgekehrt.

Die Politik spielt in der Bestimmung der *Convenentia*-Beziehungen zwischen den Menschen eine wichtige Rolle, aber die ständige Bewegung der Sozialisierung macht es unmöglich, den Bezug zum Politischen als Verzicht auf eine eingebildeten Gemeinschaftlichkeit zugunsten einer rationalen und positiven Gemeinschaftlichkeit zu betrachten.[20] Um politischen Wert zu erlangen, darf die der Menge eigene Art der Sozialisierung nicht in die Art der das Volk charakterisierende Sozialisierung umgewandelt werden. Spinozas Denken zeichnet sich im Gegensatz zu der Hobbesschen Philosophie dadurch aus, dass der Naturzustand im Bürgerzustand bewahrt bleibt.[21] Die Positivität der Wirklichkeit liegt in Spinozas Denken, wie Tönnies schon bemerkte, in der Geselligkeit der Individuen und nicht in den positiven Gesetzen des Politischen. Politik stabilisiert und maximiert die *Convenentia* zwischen den Menschen, aber sie schafft sie nicht. Diese Ambivalenz zwischen einer eingebildeten Dimension und einer rationalen Dimension charakterisiert durchweg Spinozas soziales und politisches Denken, woraus die die Individualität schaffende Dimension sich ergibt. Die Individualität beruht nicht auf dem Bewusstsein, das das Individuum von sich selber hat, und kann auch nicht in seine Bestandteile zerlegt werden. Für Spinoza sollte eher der Begriff Transindividualität benutzt werden, wie es Etienne Balibar, der Simondon darin folgt, tut.[22]

---

[20] Durch den Verzicht auf den Naturzustand.

[21] „Sie fragen mich, was der Unterschied zwischen Hobbes und mir in politischen Dingen ist: ich halte am Naturrecht fest und gewähre in einem Staat nur dem das Recht Souverän zu sein, insofern er durch die Macht die Überhand hat; das ist die Fortführung des Naturzustands." (Brief L) Was das Verhältnis von Spinozas und Hobbes' Denken betrifft, verweise ich den Leser auf: Aa. Vv.: 1992; Giancotti: 1995; Lazzari 1998.

[22] Balibar 2002, „Dall'individualità alla transindividualità": 103-147. Die Neuformulierung des Begriffes des Transindividuellen artikuliert sich für Balibar. Er möchte eine der theoretischen Besonderheiten in Spinozas Denken, die jegliche

Zu diesen Schlussfolgerungen kann man für Spinozas metaphysisches Denken und das Naturrecht gelangen, doch darf nicht geleugnet werden, dass *de facto* verschiedene Arten von Gemeinschaft existieren.[23] Das historische Denken in der *Theologisch-politischen Abhandlung* gründet auf der Feststellung einer Pluralität von religiösen und konfessionellen Gemeinschaften, denen ein politisches Recht auf Autonomie und Meinungsfreiheit gewährleistet werden soll.

Drei Arten von Gemeinschaft dürfen unterschieden werden:

1) Eine religiöse Gemeinschaft, die sich durch den Gehorsam gegenüber der gemeinsamen vermittelten Tradition auszeichnet und deren Reproduktion durch Riten.
(*Theologisch-politische Abhandlung*, Kap. V)
2) Eine politische Gemeinschaft, die *civitas* – Ausdruck der kollektiven Macht, *potentia multitudines* – in der die Verdinglichung der *consuetudines* eine wesentliche Rolle spielt.[24]
3) Eine ethische Gemeinschaft aufgrund des wechselseitigen Genusses, die es uns erlaubt unseren Mitmenschen zu begegnen und sie zu erfahren, die *occursus*, auf der Ebene der Notwendigkeit. (Marcucci 2003)

Aber setzt die ethische Erfahrung noch den Begriff der Gemeinschaft voraus? Wenn man mit Gemeinschaft ein Ganzes durch gemeinsame Eigenschaften geeinigte Individuen meint, so ist die Benutzung dieses Begriffes durchaus zweifelhaft. Das offene und relationale Wesen des spinozistischen Begriffs der Sozialisierung gründet nicht

klassische Antinomie von Individualismus und Holismus in den Sozialwissenschaften Lügen straft, positiv herausstellen. Er bezieht sich direkt auf die Tönniesschen Begriffe von Gemeinschaft und Gesellschaft. (Balibar 2002: 108).

[23] Dazu Pandolfi 2001.

[24] Wie L. Bove erklärt hat können die *consuetudines* nicht als der einzige Ursprung der *civitas* betrachtet werden, doch spielen sie eine wichtige Rolle: „In diesem Sinn halten wir an der Übersetzung von *consuetudines* durch Sitten fest, verweisen aber auch auf zwei schon von Spinoza unterschiedene Gedanken: 1. Die *consuetudines*, die Kraft, die die Menschen verbindet, bilden eine produktive Macht, aus der die *civitas* hervorgeht; 2. Wenn die Besonderheit dieser *consuetudines* die Kraft der Ausübung der Souveränität bestimmt, ist diese historische Notwendigkeit doch sorgfältig von der politischen und systematischen, einer Staatsform eigenen Notwendigkeit zu unterscheiden. Das wissenschaftliche Objekt von Spinozas Analysen konstituiert sich auf der epistemologischen Ebene der Notwendigkeit". Cf. L. Bove: *Introduction et notes au Traité théologico-politique*, Paris, Livre de poche 2002: 120.

auf Individuen, sondern auf *einem* Individuum, das gewisse Eigenschaften hat, weil diese Individuen sich in einem ständigen Prozess des Wandels befinden. Diese Besonderheit hindert die Individuen nicht daran, dank gemeinsamer Eigenschaften sich zu vereinigen, aber sie hält sie davon ab, die Ethik mittels dieser Eigenschaften zu definieren. Die Ethik bleibt die maximale Erfahrung rationaler und affektiver Vereinigung der Individuen, doch sie erlaubt nicht diese Union als Gemeinschaft zu sehen. Es ist, genau genommen, eine ethische Vergemeinschaftung.

Von einem allgemeinen Gesichtspunkt aus laufen die analytischen Unterscheidungen von verschiedenen Arten von Gemeinschaften auf ihre Verbundenheit hinaus. Jede religiöse Gemeinschaft ist in einer politischen Gemeinschaft enthalten; jede politische Gemeinschaft – als Individuum – ist den ethischen Veränderungen seiner Individualität unterworfen und jegliche ethische Vergemeinschaftung muss seine Macht in eine politische Form übertragen, so dass jene Macht in derselben Form stärker wird.

Die Lösung der Verhältnisse zwischen religiösen Gemeinschaften einerseits und politischen und ethischer Vergemeinschaftung andererseits ist in der *Theologisch-politischen Abhandlung* als Abgrenzung zwischen den Gebieten der Theologie und den Gebieten der Philosophie und auch durch die Zugehörigkeit des religiösen Rechts, *jus circa sacra*, zur souveränen Macht des Staates (TPA: XIX). Die Einschätzung des Verhältnisses zwischen ethischer Vergemeinschaftung und politischer Gemeinschaft ist eines der offenen Probleme des Spinozismus.

Die politische Gemeinschaft charakterisiert sich durch die gemeinsamen *consuetudines*. Jedoch können diese *consuetudines* nicht der Bewegung der Vergemeinschaftung, wie sie in der *Ethik* beschrieben wird, entsprechen. Die Bewegung geht über sie hinaus. Sie kann zum Beispiel die Beziehungen zwischen den Bürgern und den Fremden, die in einem politischen Körper begünstigt werden, wie es Spinoza in der *Politischen Abhandlung* (VI, 32) rät, betreffen. Diese Beziehungen können auch über das Territorium eines Staates und das Ganze der *consuetudines*, die seine politische Gemeinschaft charakterisieren, hinausgehen. Anders gesagt, die „Gemeinschaft der Bürger" – ein Ausdruck, den Spinoza nie gebraucht – entspricht nicht der Bewegung der Vergemeinschaftung in ihrem ganzen Umfang. In dieser Hinsicht leitet Spinozas Denken seine politische Sichtweise, die man durchaus

als republikanisch definieren könnte, um (Prokhornik 2004). „Die Gemeinschaft der Bürger" darf nicht nur als kollektive Garantie der Freiheit der Menschen betrachtet werden, sondern auch als Fiktion wie alle anderen Arten von Gemeinschaft. Der Sozialisierungsprozess wird durch Verhältnisse räumlicher Nähe innerhalb eines Territoriums, durch Verhältnisse zeitlicher Nähe in einer gemeinsamen Geschichte und durch gemeinsame *consuetudines*, die die Menschen enger miteinander verbinden, gefördert, aber er lässt sich nicht darauf beschränken.

Die Suche nach allem, was unsere individuelle Macht stärkt, erfolgt, so Spinoza, aus dem, was die gemeinsame Macht vergrößert und die Individuen dazu führt als Teile eines einzigen Geistes und eines einzigen Körpers – *unam quasi Mentem, unumque Corpus* (Ethik IV, Satz XVIII: Sch) – zu handeln. Die Spinoza-Rezeption ist, was dieses kollektive Individuum betrifft, geteilter Ansicht, je nachdem, wie sie es - literarisch und metaphorisch – interpretiert (Rice 1990). Spinoza benutzt diesen Ausdruck auch in der *Politischen Abhandlung*, wo er sie mit der Macht der Staatsbürgerschaft assoziiert: *Nam Civitatis Jus potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur* (Pol. Abhandlung, II, 7).

Aber welche Auffassung der *civitas* kann man davon ableiten, wenn die Vergemeinschaftung der Menschen notwendigerweise über alle Gemeinschaften, sogar über die politische Gemeinschaft hinausgeht? Die Möglichkeit die Idee der Zugehörigkeit, die jegliches Mediationsverhältnis mit einer politischen Macht abschafft, wird von Spinoza nur als Grenzfall in Bezug auf die Republik der Hebräer nach dem Auszug aus Ägypten (Theologisch-Politische Abhandlung XVII) betrachtet. In dieser Zeit, schreibt Spinoza, beschlossen die Hebräer, die aus der ägyptischen Gefangenschaft befreit worden waren, keinem Menschen ihre Naturrechte zu übertragen, sondern sie direkt Gott zu übertragen, indem sie den Unterschied zwischen Religion und Bürgerrecht abschafften und so ein in der Theorie theokratisches Regime bildeten. Es war einzig an das Gesetz Gottes gebunden, aber in der Praxis war es demokratisch, da jeder gegenüber diesem Gesetz gleich war. Die *civitas* stößt hier auf ihre Grenzen. Ihre Macht realisiert sich nicht durch eine politische Mediation und verdinglicht sich nicht in einer Gemeinschaft. Doch ist dies nur ein Grenzfall.

Indem die Vergemeinschaftung transindividuelle Bande bildet und die kollektive Macht stärkt, entsteht eine ihrer Tendenz zufolge unendliche Erfahrung, die jedoch in einem notwendigerweise aus politischen und religiösen Gemeinschaften bestehenden Raum erfolgt.[25] Man könnte bei Spinoza von einer *transgemeinschaftlichen Sozialisierung* sprechen, d.h. einer Bewegung der Vergemeinschaftung, die, ohne die politischen Gemeinschaften abzuschaffen, über die Grenzen, die jene der Geselligkeit auferlegt, hinausgeht.[26] Diese transgemeinschaftliche Sozialisierung lässt die Art der der Gemeinschaft eigenen Zugehörigkeit ins Unendliche verlaufen. Wenn für Tönnies die Gemeinschaft als internes, residuales und antithetisches Element der Gesellschaft und also des Politischen gelten darf (Bickel 1991; Fechner 1994), wird die transgemeinschaftliche Sozialisierung als das positive Element angesehen, durch die sich die politische Zugehörigkeit definiert. Eine transgemeinschaftliche Sozialisierung verhindert, in Anbetracht des prozessartigen Verlaufs durch die Zuweisung gemeinsamer Eigenschaften für die Akteure verdinglicht zu werden.

Zusammenfassend darf gesagt werden, dass im Gegensatz zu Tönnies' Soziologie Spinozas soziales Denken Widerstand leistet

- Spinozas Begriff der Sozialisierung schafft alle organizistischen Vorraussetzungen des Tönniesschen Gemeinschaftsbegriffs ab.
- Derselbe Begriff beinhaltet nicht, wie bei Tönnies, einen besonderen Bezug zur Vergangenheit.

---

[25] Der Arbeitssoziologe P. Zarifian hat behauptet, man könne Spinozas Philosophie eine Idee der Gemeinschaft entnehmen, die eine Art „Handlungsgemeinschaft" wäre (Zarifian 2008). Diese Handlungsgemeinschaft würde zur Menge gehören, würde sich aber durch ihre Fähigkeit, passive Affekte zu überwinden, von ihr unterscheiden. Zarifian schlägt vor, diesen Begriff auf den Arbeitskampf zu übertragen. Aber ist diese Unterscheidung von Handlung und Passivität wirklich ein Spinozistischer Begriff? Meines Erachtens geht diese These auf Matherons Idee zurück, der zufolge die ethische Erfahrung der dritten Art für eine Gemeinschaft der Weisen, die geistig allein zu eigener gemeinsamer Menschlichkeit fähig wären, zugänglich seien (Marathon 1969). Aber diese Überzeugung setzt die Existenz eines positiven Begriffs von Gemeinschaft voraus, der bei Spinoza eher durch den ins Unendliche verlaufenden Prozess der ethischen Erfahrung sich entwickelt, selbst im Zustand der höchsten Vollendung, d.h. der Erfahrung unserer eigenen Ewigkeit (Buch V).

[26] In einem anderen Kontext wurde der Begriff „transcommunality" verwendet (Childs 2003).

- Die Bewegung der Sozialisierung kann nicht der Politik untergeordnet werden, sowie der Begriff der Menge sich nicht, wie bei Hobbes, auf den des Volkes reduzieren lässt.
- Die transgemeinschaftliche Auffassung der Sozialisierung schließt die Anerkennung der Existenz der Gemeinschaften *de facto* nicht aus, aber sie gründet auf dieser Anerkennung und geht über sie hinaus, ohne sie jedoch abzuschaffen.
- Die transgemeinschaftliche Auffassung der Zugehörigkeit darf nicht auf den Begriff der politisch-staatlichen Gemeinschaft reduziert werden.

Der Begriff der transgemeinschaftlichen Sozialisierung, die man von diesem „Widerstand" Spinozas auf Tönnies' Lektüre / Übersetzung ableiten kann, existiert nicht in Spinozas Denken.

Sie liefert auch nicht die Beschreibung seiner republikanischen, politischen Vision, sondern sie etabliert eher ein internes Apriori, das man dem schönen Ausdruck Zourabichivilis zufolge seinen „paradoxen Konservatismus" nennen könnte. (Zourabichivilis 2002)

Der Widerstand seines Denkens in Bezug auf Tönnies' Soziologie liefert so eine Kritik des Gemeinschaftsbegriffs, ohne uns dazu zu zwingen, auf den der liberalen Tradition eigenen Individualitätsbegriff zurückzugreifen.[27] Zugleich kann dieser Widerstand aufgrund der transindividuellen Auffassung der Geselligkeit, und auch durch ihn, einen transgemeinschaftlichen Begriff der Zugehörigkeit zu einer *civitas* definieren.

So kann also ein Denken, das in den Kindertagen Europas entstanden ist, sehr wertvolle Elemente aufweisen, die aus dem Greisenalter herausführen könnten.

[27] Tönnies' Bedeutung in der Debatte zwischen *liberals* und *communitarians*. (Rehberg 1995).

Bibliographie

Werke von *Spinoza*

- Opera, im Auftrag der Heidelberg Akademie des Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Carl Winter, Heidelberg, 1925, 4 vol.
- Traité Théologico-politique, traduit par Lagrée J. et Moreau P.-F., PUF, 1999
- Traité politique, traduit par Emile Saisset, Livre de poche, 2002
- Lettres, traduit par Appuhn, Garnier-Flammarion, 1966

Werke von *Tönnies*

- Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes, in Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1879, S. 453-466; 1880, S. 55-74 u. 428-453; 1881, S. 186-204: ora in: Tönnies F., Studie zur Philosophie einer Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert, (ed.) Jacoby, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1975, S. 171-240
- Studien zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza, in: Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1883, S. 158-183, 334-346; ora con il titolo Studie zur Kritik des Spinoza, in: Studien zur Philosophie einer Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert (a cura di E.G. Jacoby), S. 241-292
- Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig, Fue's Verlag, 1887
- Hobbes. Leben und Lehre, Stuttgart 1896
- Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht, Leipzig 1906
- Rivaud, La notion d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza, in: Deutsche Literaturzeitung, 32, 1907, S. 2004-2005
- Karl Marx Leben und Lehre, Jena 1921a
- Spinoza und Marx, in: Die Neue Zeit, 1921b, 39. Jg., Bd. 1, n. 24, S. 573-576
- Ferdinand Tönnies, in: Die philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Leipzig 1921
- Hobbes und Spinoza, in: Studien zur Philosophie une Geselleschaftslehre im 17. Jahrhundert, (a cura di E.G. Jacoby), (ed.) Jacoby, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975, S. 293-310, (ed. orig. 1931)
- Über die Lehr- und Redefreiheit, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 7, (1955), S. 468-477 (ed. orig. 1932)
- Tönnies / Paulsen. Briefwechsel 1876-1908, Kiel 1961
- On sociology: pure, applied and empirical. Selected writings, Chicago, University of Chicago Press
- On social ideas and ideologies, New York 1974
- Communauté et Société, Paris, PUF, 1977
- Comunità e Società, Milano, Ed. di Comunità, 1979
- Tönnies / Höffding. Briefwechsel, Berlin 1989

- Community and Civil Society, Cambridge, Cambridge Universiy Press, 2001

Littérature critique

- *Aa.Vv.*, 1992: Hobbes e Spinoza. Scienza e politica, (a cura di) Giancotti E., Napoli, Bibliopolis
- *Altwicker N.* (Hrsg.) 1971: Texte zur Geschichte des Spinozismus, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- *Avenarius R.*, 1868: Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase, Leipzig, Avenarius
- *Balibar E.*, 1985: Spinoza et la politique, PUF
- *Balibar E.*, 2001: Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, L'Etat, le peuple, Paris, La Découverte
- *Balibar E.*, 2002: Spinoza. Il transindividuale, Milano, Ghibli
- *Beck U.*, 2004: Das kosmopolitische Europa: Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne, Frankfurt am Main, Suhrkamp
- *Bellamy R.* - Castiglione D. – Shaw J., 2006: Making European Citizens. Civic Inclusion in a Transnational Context, Houndmills, Palgrave
- *Bellebaum A.*, 1988: Comunità e società: un'analisi del loro contenuto teorico, in: Annali di sociologia, 4, S. 81-104
- *Bickel C.*, 1991: Ferdinand Tönnies. Sociologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus, Opladen, Westdeutscher Verlag
- *Bond N.*, 2002: Le refus de la bürgerliche Gesellschaft et la genèse de la sociologie moderne allemande: l'example de Gemeinschaft und Gesellschaft de Ferdinand Tönnies, in Colliot-Thélène C. – Kervéga J.-F., De la société à la sociologie, Lyon, ENS, S. 93-120
- *Braun H. W.*, 1970: Schopenhauer und Spinoza, in: Schopenhauer-Jahrbuch, 51, p, 138-152; (trad. inglese) in Journal of the History of Philosophy, 10, S. 181-196, 1972
- *Childs J. B.* (Ed.), 2003: Transcommunality: from the Politics of Conversion to the Ethics of Respect, Philadelphia, Temple University Press
- *Clausen L. / Schlüter C.* (Hrsg.), 1991: Hundert Jahre Gemeinschaft und Gesellschaft. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen, Leske+Budrich
- *Carstens U.*, 2005: Ferdinand Tönnies. Friese und Weltbürger. Eine Biografie, Norderstedt
- *Deleuze G.*, 1968: Spinoza et le problème de l'expression, Paris, Les Editions de Minuit
- *Della Porta D.*, 2006: Gloobalization from below: transnational activists and protest networks, Minneapolis, Unversity of Minnesota Press
- *Fechner R.*, 1994: 'Man geht in die Gesellschaft wie in die Fremde'. Individuum und Welt in der Neuzeit – Überlegungen zu Ferdinand Tönnies' Konzept der Moderne, in: Jahrbuch für Sozialgeschichte, Opladen, S. 153-176

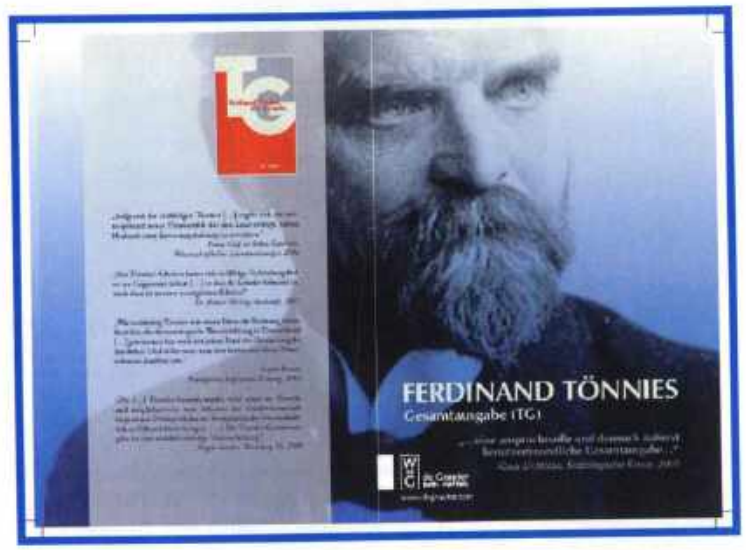
- *Ferraresi F.*, 1994: Ferdinand Tönnies interprete di Hobbes: strategie politiche nella modernità, in: Filosofia Politica, VIII, 2, S. 209-232
- *Fischer K.*, 1865: Baruch Spinoza's. Leben und Charakter: Ein Vortrag, Mannheim, Bassermann
- *Giancotti E.*, 1992: Individuo e stato nelle prime teorizzazioni dello stato moderno in Massa, folla, individuo, (a cura di) Burgio A., Cazzaniga G. e Losurdo D., Urbino, Quattroventi, S. 11-25
- *Giancotti E.*, 1995: Studi su Hobbes e Spinoza, Napoli, Bibliopoli.
- *Grunwald M.*, 1897: Spinoza in Deutschland, Berlin, S. Calvary & Co.
- *Hegel G. W. F.*, 1840: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin
- *Höffding H.*, 1924: Spinozas Ethica. Analyse und Charatkteristik, Heidelberg, C. Winter
- *Höffding H.*, 1948: Filosofia moderna, Milano, Fratelli Bocca, Firenze, Sansoni, 1970
- *Jacoby E. G.*, 1970: Philosophie und Soziologie. Ferdinand Tönnies' wissenschaftlicher Weg, Ferdinand Hirt
- *Jacoby E. G.*, 1971: Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von Ferdinand Tönnies. Eine biographische Einführung, Stuttgart, Ferdinand Enke
- *Jaquet C.*, 2004: L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza, Paris, PUF
- *König R.*, 1955: Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 7, 1955, S. 348-420
- *Lazzeri C.*, 1998: Droit, pouvoir et liberté, Paris, PUF
- *Marcucci N.*, 2003: Occursus,"Cosmologia negativa" e Terzo genere di conoscenza nell'Etica di Spinoza, in Sulla scienza intuitiva, in Aa.Vv. (a cura di Del Lucchese F. / Morfino V.), Milano, Ghibli, S. 137-153
- *Marcucci N.* (noch nicht veröffentlicht), A lezione dai classici. Introduzione a Tönnies F., Scritti su Spinoza, Milano, Ghibli
- *Matheron A.*, 1969: Individu et communauté chez Spinoza, Paris, Editions de Minuit
- *Merz-Benz P.-U.*, 1995: Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstitution der Sozialwelt, Frankfurt am Main, Suhrkamp
- *Mitzman A.*, 1971: Tönnies and German Society, 1987-1914: From Cultural Pessimism to Celebration of the Volkgemeinschaft, in: Journal of history of Ideas, Vol. 32, 4, S. 507-524
- *Mitzman A.*, 1987: Sociology and Enstrangement. Three Sociologists of Imperial Germany, New Brunswick, Transactions Books
- *Moreau P.F.*, 1994: Spinoza. L'expérience et l' étérnite, Paris, PUF
- *Negri A.*, 1981: L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza, Feltrinelli, Milano
- *Negri A.*, 1992: Spinoza sovversivo, Roma, Antonio Pellicani Editore
- *Osterkamp F.* 2005: Gemeinschaft und Gesellschaft: Über die Schwierigkeiten einen Unterschied zu machen, Berlin, Beiträge zur Sozialforschung, Band 10, Duncker & Humblot

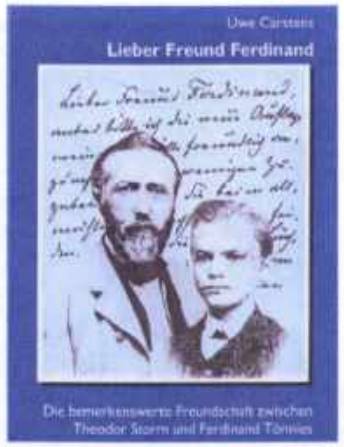
- *Pandolfi A.* 2001: Comunità etica, comunità religiose e comunità politica nel pensiero di Spinoza, in Comunità, individuo e globalizzazione, a cura di G. Cavallari, Roma, Carocci, S. 43-69
- *Paulsen F.*, 1892: Einleitung in die Philosophie, Berlin, Hertz
- *Pirillo N.*, 1988: Comunità e società: una dicotomia del Moderno, in: Annali di sociologia, 4, S. 189-221
- *Pollock F.*, 1880: Spinoza. His life and philosophy, London, Kegan Paul & Co
- *Pollock F.*, 1921: Spinoza's political doctrine with special regard to his relation to English publicists, in: Chronicon Spinozanum, I, S. 45-57
- *Prokhovnik R.*, 2004: Basingstoke / Hampshire, Palgrave Macmillan
- *Rehberg K.-S.*, 1995: Gemeinschaft und Gesellschaft. Tönnies und Wir, in: Brumlik M. / Brunkhorst H., Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main, Fischer, S. 19-48
- *Ricciardi M.*, 1997: Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano, Bologna, il Mulino
- *Ricciardi M.*, 2001: Una sociologia degli individui. Rapporti sociali e trasformazione politica in Ferdinand Tönnies, in: Comunità, individuo e globalizzazione, a cura di G. Cavallari, Roma, Carocci, S. 125-141
- *Rice L.*, 1990: Individual and community in Spinoza's social philosophy, in: Spinoza: issues and directions, Moreau P.-F. / Curley E., Leiden, Brill, S. 271-285
- *Richter R.*, 1898: Der Willensbegriff in der Lehre Spinoza's, Leipzig, Engelmann
- *Riedel M.*, 1975: Gesellschaft, Gemeinschaft, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur Politisch sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. von Brunner O. / Conze W. / Koselleck R., Band 2, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, S. 801-862
- *Rudolph G.*, 1995: Die philosophisch-soziologischen Grundpositionen von Ferdinand Tönnies. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der bürglichen Soziologie, Hamburg-Eimsbüttel, Rolf Fechner
- *Richter R.*, 1898: Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas, Philosophische Studien, Leipzig
- *Rivaud A.*, 1907: Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza, Paris, Alcan
- *Schlüter C. / Clausen L.*, 1990: Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme, Berlin, Duncker & Humblot
- *Schulz O.*, 1993: Wille und Intellekt bei Schopenhauer und Spinoza, Frankfurt am Main, Peter-Lang
- *Schnapper D.*, 1994: La communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation, Paris, Gallimard
- *Sigwart C. H. C. W.*, 1842: Vergleiche der Rechts- und Staatstheorien des B. Spinoza und des Th. Hobbes, nebst Betrachtungen über das Verhältnis zwischen dem Staat und der Kirche, Tübingen, Oliander

- *Sigwart C. H. C. W.*, 1866: Prolegomena, in: Benedict Spinoza's kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, Tübingen, Laupp'schen, S. XI-LXIII
- *Srilatha B.*, 2006: Transnational civil society: an introduction, Bloomfield, Kumarian Press
- *Walther M.*, 1991: Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies und in der Sozialphilosophie des 17. Jahrhunderts oder von Althusius über Hobbes zu Spinoza – und zurück, in Clausen L. / Schlüter C. (1991), S. 83-106
- *Zander J.*, 1988: Sozialgeschichte des Willens. Arthur Schopenhauer und die Anfänge der deutschen Soziologie im Werk von Ferdinand Tönnies, in: Schopenhauer-Jahrbuch, 69, S. 19-88
- *Zarifian P.*, 2008: Puissance et communauté d'action (à partir de Spinoza), in: Citton Y. / Lordon F. (sous la direction de), Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects, Paris, Édition Amsterdam, S. 171-186
- *Zourabichvili F.*, 2002: Le conservatisme paradoxal de Spinoza, Paris, PUF

Blumen für die Organisatorin Dr. Ingeburg Lachaussée

Au revoir à Paris!





„Lieber Freund Ferdinand. Die Bemerkenswerte Freundschaft zwischen Theodor Storm und Ferdinand Tönnies" von Uwe Carstens. (ISBN: 9783837047622)
Das Buch hat 296 Seiten (davon 120 farbig) und kostet 39,80 Euro. Es kann u.a. über die Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft (ftg-kiel@t-online.de) bezogen werden.

Wer sich mit dem Philosophen und Soziologen Ferdinand Tönnies befasst, stößt zwangsläufig auf den Namen des großen deutschen Lyrikers und Novellisten Theodor Storm. Durch Tönnies' Schwester Elisabeth, die eine Freundin der gleichnamigen Tochter von Storm war, wurde Tönnies zunächst mit den Söhnen, dann mit dem Dichter selbst bekannt. Die erste unmittelbare Begegnung 1864 in Husum bis hin zu Tönnies' glänzend abgelegten Abitur 1872 förderte bereits die innigsten Freundschaftsbande, unverbrüchlich und beiderseits völlig ungetrübt bis ans Ende ihres gemeinsamen Weges und für den um eine Generation Jüngeren in verehrensvollem und verpflichtendem Rückerinnern darüber hinaus bis zum letzten Atemzug. Welchen Einfluss der um 38 Jahre ältere Storm auf Tönnies gehabt hat und was die Freunde verband, lässt sich an wenigen Beispielen, die in dem Buch ausführlich dargestellt werden, ablesen: Storms Zustimmung, in Straßburg gleich wieder die Zelte abzubrechen und das Studium in Jena zu beginnen; seine väterlichen Ermahnungen, doch als Verbindungsstudent in Jena nicht dem leidigen Biertrinken zu verfallen; fürsorglicher Gedankenaustausch mit Tönnies' Angehörigen über dessen eingegangene Briefe aus der Ferne; stete Aufgeschlossenheit Storms den Studien wie auch den Ansichten und gewonnenen Einsichten des sich schnell Entfaltenden gegenüber; die stundenlangen gedankenschweren Spaziergänge auf dem Deich; das immer wiederholte, von Storm ganz besonders bei Geburtstagen und zu Weihnachten herbeigesehnte und -geführte tage- und wochenlange Beisammensein in Husum und später auch in Hademarschen bis ganz zuletzt; die Reise zur Tagung der Goethe-Gesellschaft in Weimar mit gemeinsamem Hotelzimmer, alles von Storm sorglich und umsichtig arrangiert; der Kuraufenthalt auf Sylt; der Abgesandte Storms bei Gottfried Keller in Zürich; Tönnies als Korrektor dichterischen Gestaltens, dem noch beim „Schimmelreiter" eine lange Liste von Ausdrücken zur Begutachtung zuging und der für die geplante „Armesünderglocke" in der Kgl. Bibliothek in Berlin ausführliche Erhebungen anstellte; nach Storms Ableben rührende Sorge um Frau Do und die Ihren; Festansprache bei der Einweihung des Brüttschen Stormdenkmals in Husum 1898; Würdigung des Dichters bei besonderen Gelegenheiten, vor allem die „Gedenkblätter" zum 14. September 1917: wahrlich, über das Grab hinaus ein „Lieber Freund Ferdinand!"

Schriftenreihe der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V.

Bücher der Schriftenreihe der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V., herausgegeben von Prof. Dr. Wilfried Röhrich, können von unseren Mitgliedern über die Geschäftsstelle mit einem Rabatt von 25 % des Ladenpreises erworben werden.

Folgende Bände sind bisher erschienen:

Band 1: Ferdinand Tönnies, Die Tatsache des Wollens. Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Zander, Berlin 1982, 128 S., € 24.-

Band 2: Wilfried Röhrich (Hrsg.), Vom Gastarbeiter zum Bürger. Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1982, 97 S., € 18.-

Band 3: Wilfried Röhrich (Hrsg.), Aspekte der Kritischen Theorie, Berlin 1987, 89 S., € 18.-

Band 4: Cornelius Bickel und Rolf Fechner (Hrsg.), Ferdinand Tönnies – Harald Höffding: Briefwechsel, Berlin 1989, 339 S., € 40.-

Band 5: Carsten Schlüter und Lars Clausen (Hrsg.), Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme, Berlin 1990 256 S., € 44.-

Band 6: Rolf Fechner und Carsten Schlüter-Knauer (Hrsg.), Existenz und Kooperation. Festschrift für Ingtraud Görland zum 60. Geburtstag, Berlin 1993, 315 S., € 62.-

Band 7: Lars Hennings, Familien- und Gemeinschaftsformen am Übergang zur Moderne. Haus, Dorf, Stadt und Sozialstruktur zum Ende des 18. Jahrhunderts am Beispiel Schleswig-Holsteins, Berlin 1995, 183 S., € 38.-

Band 8: Rolf Fechner und Herbert Claas (Hrsg.), Verschüttete Soziologie. Zum Beispiel: Max Graf zu Solms, Berlin 1996, 307 S., € 52.-

Band 9: Uwe Carstens und Carsten Schlüter-Knauer (Hrsg.), Der Wille zur Demokratie. Traditionslinien und Perspektiven, Berlin 1998, 475 S., € 52.-

Band 10: Frank Osterkamp, Gemeinschaft und Gesellschaft: Über die Schwierigkeiten einen Unterschied zu machen, Berlin 2005, 458 S., € 98.-

ISBN 978-3-8370-4858-2
9 783837 048582