



---

# Tönnies-Forum

Rundbrief

der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V.

## Inhalt

3 Editorial | 5 Kriegsverdrängung und Kriegsvergessenheit der Soziologie, *Arno Bammé* | 31 Die Gemeinschaft als Staatsauffassung im Denken von Ferdinand Tönnies, *Niall Bond* | 52 Friedrich Nietzsches Kampf gegen die „Gesellschaft“, *Michael Günther* | 79 „Du hast kein Recht, die Republik auszurufen!“, *Uwe Carstens*

**Tönnies-Forum**  
Heft 2, 2014

Editorial	3
<i>Arno Bammé</i>	
Kriegsverdrängung und Kriegsvergessenheit der Soziologie	5
<i>Niall Bond</i>	
Die Gemeinschaft als Staatsauffassung im Denken von Ferdinand Tönnies	31
<i>Michael Günther</i>	
Friedrich Nietzsches Kampf gegen die „Gesellschaft“	52
<i>Uwe Carstens</i>	
„Du hast kein Recht die Republik auszurufen!“	79

**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 (EUR 8,00) oder im Jahres-Abonnement (EUR 16,00) erwerben. 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](mailto:ftg-kiel@t-online.de). FTG im Internet: <http://ftg-kiel.de>  
**2014, 23. Jahrgang, Heft 2**

**ISSN 0942-0843**

## Editorial

„Wer jetzt kein Haus hat, baut sich keines mehr“, heißt es in der dritten Strophe des Gedichtes „Herbsttag“, das Rainer Maria Rilke 1902 in Paris schrieb. Unser „Haus“, das Tönnies-Forum 2/2014, ist aber noch rechtzeitig fertig geworden.

Der Text über den Krieg und die Soziologie von Arno Bammé schließt nahtlos an das Forum 1/2014 an. Die wissenschaftliche Analyse der Bedeutung des Gewaltphänomens „Krieg“ auf die Entwicklung eines Gemeinwesens verfügt über eine lange Forschungstradition. Gleichwohl etablierte, aufbauend auf den Forschungen des niederländischen Soziologen und Ethnologen Sebald Rudolf Steinmetz unter dem Eindruck der Erfahrungen des Ersten Weltkriegs und dessen Auswirkungen auf die vornehmlich europäischen Gesellschaften den besonderen Forschungsbereich einer eigenständigen „Wissenschaft vom Krieg“ oder „Polemologie“ innerhalb der Soziologie und kennzeichnete den Krieg als die bemerkenswerteste unter allen „formes de passage“ des sozialen Lebens. Untersucht werden insbesondere Gründe für die Entstehung von Kriegen, der soziale Wandel im Krieg sowie die Konsequenzen von Kriegen auf sozialer, wirtschaftlicher, demographischer und ideologischer Ebene, die Möglichkeit der Abschaffung und Verhinderung von Kriegen, die soziale Rolle und der soziale Status der Beteiligten, wie Täter, Opfer, Soldaten, Zivilisten und die Rolle der Medien. Steinmetz, der die Niederlage Deutschlands mit der „Unterwerfung eines tüchtigen Unternehmers durch die Allgewalt eines großen Trusts“ verglich (Soziologie des Krieges, Leipzig 1929, S. 373), war mit Ferdinand Tönnies bekannt. Obwohl Ferdinand Tönnies in „Gemeinschaft und Gesellschaft“ dazu riet, nur gewollte und bejahte (positive) Beziehungen als soziale Verhältnisse gelten zu lassen und es somit keine „Kriegssoziologie“ bei Tönnies gibt, ist die Vernachlässigung der produktiven Kraft von Konflikten in der Nachkriegssoziologie angesichts der hohen Relevanz des Konflikts im klassischen soziologischen Denken insgesamt doch erstaunlich.

Mit seinem Text über die Gemeinschaft als Staatsauffassung nimmt Niall Bond bereits einen Gedanken des im nächsten Jahr von mir herausgegebenen Buches über das „Staatsverständnis von Tönnies“ vorweg. Tönnies entwirft nicht so sehr eine Theorie des idealen Staates oder guten politischen Handelns, sondern entwickelt aus seinem Begriff sozialer Wirklichkeit die Möglichkeit und auch die Notwendigkeit emanzipatorischen Handelns, das sich sowohl gegen althergebrachten Praxisformen (Gemeinschaft) als auch gegen die Naturalisierung gewinnmaximierender neuer Praxisformen (Gesellschaft) richtet. Das normative Ideal dieses Handelns ist aber wiederum nur in der gelebten Praxis gegeben. Tönnies greift zwar auf den Kontraktualismus zurück, insofern dieser Freiheit und Gleichheit der Individuen zum Angelpunkt staatstheoretischer Überlegungen macht. Zugleich reichert er diese Tradition an, indem er mit seiner Theorie der gemeinschaftlichen Lebenspraxis nachweist, inwiefern diese Freiheit und Gleichheit niemals real gedacht werden kann, sondern nur

Bedingung der Möglichkeit menschlicher Gemeinschaft als solcher und zugleich deren Negation ist.

Kaum ein Philosoph hat die Moderne mehr geprägt als Friedrich Nietzsche. Einem Gewittersturm gleich schlugen seine Schriften Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum ein. Kein Intellektueller – auch nicht Ferdinand Tönnies – konnte sich zur Jahrhundertwende Nietzsches radikaler Philosophie entziehen. Seine außerordentliche Wirkung auf seine Zeitgenossen hängt vor allem mit seiner Entzauberung der Ideale der bürgerlichen Gesellschaft zusammen. Der Text, den Michael Günther „Friedrich Nietzsches Kampf gegen die Gesellschaft“ genannt hat wirft allerdings auch die Frage auf, ob Nietzsche ein Antisemit war. Diese Frage ist häufig und vor allem kontrovers diskutiert worden. Das Gros der Interpreten stellt Nietzsche als fehlgelesenen Sympathisanten des Judentums dar und folgt damit der Selbstverortung Nietzsches als „Anti-Antisemit“. Tatsache ist, dass sich antisemitisch gefärbte Äußerungen, wie Günther sie darstellt, bis in seine Jugendzeit zurückverfolgen lassen. Nietzsches Wahrnehmung des Judentums hat sich aber, meiner Meinung nach, nach seiner Trennung von seinem „Ersatzvater“ Richard Wagner entscheidend verändert. Er sagte sogar, dass Wagners Antisemitismus der herausragende Grund für diese Trennung gewesen ist. So hat sich Nietzsche im Laufe seines Lebens und seines Denkens nicht nur vom gemäßigten, den Vorurteilen seines Jahrhunderts verhafteten Antisemiten zum schärfsten Gegner der Judenfeinde seiner Tage gewandelt – mehr noch, er fühlte sich zum Judentum hingezogen. Erst kürzlich hat Friedrich Niewöhner darauf aufmerksam gemacht, dass die Nietzsche-Verehrung gerade unter den Juden in aller Welt groß ist. Für Maximilian Stein war Nietzsche ein großer Denker, dessen Botschaften einer „Renaissance des Judentums“ gleichkamen. Aber es gibt auch jüdische Publizisten, die die Unvereinbarkeit von Nietzsches Philosophie mit der biblischen Lehre sehen und mit Nachdruck auf die rassistischen Implikationen seines Denkens hinweisen. Welchen Weg Michael Günther in seinem Text einschlägt, überlasse ich ihrer Beurteilung.

Das Forum schließt mit einem kurzen Text über den 9. November 1918. Sehr zum Missfallen des Parteivorsitzenden Friedrich Ebert rief Philipp Scheidemann um 14 Uhr vom Fenster des Reichstages in Berlin die Republik aus, um Liebknecht zuvorzukommen und ihm nicht das Feld zu überlassen. Karl Liebknecht tat dasselbe etwa eineinhalb Stunden später vor dem Berliner Schloss. Mit diesem Text schließen wir das Thema „Erster Weltkrieg“ vorerst ab.

Ihnen und uns wünsche ich eine angenehme Herbstzeit mit wenig unruhigem Wandern in den Alleen, wenn die Blätter treiben.

Kiel, im Herbst 2014

Uwe Carstens

# Kriegsverdrängung und Kriegsvergessenheit der Soziologie

Von Arno Bammé

*Krieg ist der Vater aller Dinge und aller Dinge König.  
Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen,  
die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.*

*Heraklit (Fragment 53)*

## Krieg – ein Desiderat der Gesellschaftstheorie

Alle Menschen möchten in Frieden leben. Und doch werden ständig Kriege geführt. Es scheint, dass der Krieg eine stetige, nie und nirgendwo fehlende Begleiterscheinung der menschlichen und sozialen Entwicklung ist. Offensichtlich gehört er zu den Elementarerscheinungen zwischenmenschlichen Zusammenlebens und ist, unabhängig von Raum und Zeit, im tiefsten Wesen des Menschen fest verankert, zumindest widerspricht er ihm nicht. Für Heraklit stellt er gar eine kulturelle Triebkraft dar, eine Kulturmacht. Merkwürdigerweise ist er nie ein zentrales Thema der Soziologie geworden. „Kriegsverdrängung“ und „Kriegsvergessenheit“ sind geradezu ein Charakteristikum moderner Gesellschaftstheorien. Sozialwissenschaftler haben, von Ausnahmen abgesehen, offensichtlich Schwierigkeiten, sich mit den gesellschaftlichen Voraussetzungen, Erscheinungsbildern und Folgen von Kriegen und vergleichbaren Katastrophen zu befassen.

Für Welzer (2008) hängt diese Abstinenz mit der Struktur ihrer Disziplin zusammen. Eine seit zwei Generationen anhaltende Friedens- und Prosperitätsphase in den westlichen Ländern, dem vorrangigen Untersuchungsobjekt von Soziologen und mehrheitlich zugleich deren heimatliches Umfeld, habe dafür gesorgt, dass man Stabilität für das Erwartbare und Instabilität für die Ausnahme hält. „Wenn man in einer Welt aufgewachsen ist, in der nie ein Krieg stattgefunden hat, nie die Infrastruktur durch ein Erdbeben zerstört wurde, nie Hunger geherrscht hat, wird Massengewalt, Chaos und Armut für ein Problem gehalten, das *für andere* vorgesehen ist. Die Referenzrahmen, die in Phasen relativer Stabilität ausgebildet werden, sind nicht auf Krisen oder Katastrophen geeicht, sondern allenfalls auf kleinere Unregelmäßigkeiten wie Waldbrände oder Überschwemmungen. Daher wird in solchen Regionen aus jedem Hochwasser eine »Jahrhundertflut«.“ Auch Soziologen, wie gesagt, leben mehrheitlich in stabilen Welten, und „deshalb ist es nicht verwunderlich, dass ihre Theorien den Zusammenbruch ganzer Systeme, den Ausbruch extremer Gewalt, das Umschlagen sozialer Verhältnisse in ein ganz Anderes

nicht vorsehen und es als »Ausnahme« definieren, wenn es trotzdem geschieht.“ Soziologen „sind Teil der Welt, mit der sie sich wissenschaftlich beschäftigen, und deshalb vermeiden sie Themen, die Gefühle von Bedrohung, Angst, Unsicherheit und Kontrollverlust auslösen können“ (a.a.O., S. 208).

Ähnlich empfinden es Joas und Knöbl in ihrer umfassenden Synopse zur „Kriegsverdrängung“ (2008), wenn sie konstatieren, dass die Soziologie, die immerhin die Haupt- oder gar die Allgemeinzuständigkeit für den Bereich der Sozialtheorie für sich reklamiert hat, sich in der Zeit nach 1945 wenig von Gewalt und Krieg habe beeindruckt lassen. Dieser erklärungsbedürftige Sachverhalt „gilt sowohl für die jüngste gewaltsame Vergangenheit, für die Epoche der Weltkriege und des staatlich organisierten Massenmords also, die 1945 endete, wie für die bedrohliche Gegenwart, womit die Spannungen zwischen den beiden Supermächten im Kalten Krieg ebenso gemeint sind wie die instabile weltpolitische Lage zu Beginn des 21. Jahrhunderts“ (a.a.O., S. 10). Und sie ergänzen, dass dieses Phänomen unterschiedliche nationale Theoretiktraditionen übergreifend sei. „So wird man etwa im Gesamtwerk von Talcott Parsons, des einflussreichsten Soziologen nach dem Zweiten Weltkrieg, ebenso vergeblich eine wirklich eingehende und vor allem für die Theorieentwicklung konstitutive Auseinandersetzung mit den Problemen des Krieges oder der Kriegsgefahr suchen wie in den Großtheorien der 70er, 80er oder 90er Jahre des 20. Jahrhunderts: Autoren wie Jürgen Habermas und Niklas Luhmann in Deutschland oder Pierre Bourdieu und Alain Touraine in Frankreich haben allesamt eine mehr oder minder systematische Theorie der Gesellschaft ausgearbeitet, ohne dass ihnen darüber der Krieg und die mit ihm verbundenen Phänomene überhaupt zu einem ernsthaften Problem geworden wären“ (ebd.). Das sei umso bemerkenswerter, als der Krieg in der Biographie dieser Denker unzweifelhaft von prägender Bedeutung war. Als eine der ganz wenigen Ausnahmen kann zweifellos Raymond Aron angesehen werden.

Für die Mehrzahl der Theoretiker galt und gilt nach wie vor, dass sie, selbst wenn sie versuchten, eine systematisch angelegte Interpretation der Moderne vorzulegen, überraschenderweise fast immer dem Phänomen des Krieges vollständig oder weitgehend ausgewichen sind. Stattdessen erscheint „bei ihnen, sofern sie an historischen Analysen überhaupt interessiert sind und sich nicht auf Momentaufnahmen der Gesellschaft oder flüchtige Zeitdiagnosen beschränken, die Geschichte der letzten Jahrhunderte als ein mehr oder weniger linearer Differenzierungs- und Rationalisierungsprozess, ganz so, als ob der soziale Wandel stets ein friedliches, geradezu harmonisches Fortschreiten gewesen wäre und es in der Moderne nicht immer wieder Phasen massiver zwischenstaatlicher Gewalt gegeben hätte“ (a.a.O., S. 11). Selbst der durch Michel Foucault geprägten historischen Perspektive lässt sich kein besonderes Interesse am Krieg entnehmen.

Die innere Widersprüchlichkeit der Moderne hat in den gegenwärtigen Gesellschaftstheorien keinen Niederschlag gefunden, der ihrer Bedeutung angemessen wäre. Im Gegenteil, Kriege werden in dieser Perspektive als extreme Ausnahmen, als vorübergehende Störungen eines insgesamt gewaltfreien zivilisatorischen Prozesses

wahrgenommen. Joas und Knöbl vermuten, „dass diese merkwürdige Aufmerksamkeitsverteilung aus der Bindung der westlichen Sozialwissenschaften an das Weltbild des Liberalismus herrührt“ (a.a.O., S. 12). Aber sie führen noch einen weiteren Grund an und beziehen sich dabei auf den Begriff der Verdrängung, wie er von Freud geprägt wurde. Wenn Kriege als Erfahrungshintergrund des Denkens oft konstitutiv sind für die Theoriebildung, sie in der Theorie selbst aber nicht oder kaum vorkommen, dann liegt zumindest der „Verdacht nahe, dass hier ein Mechanismus am Werke ist, wie ihn Sigmund Freud beschrieben hat. Ihm zufolge werden gerade als negativ empfundene, ängstigende oder bedrohliche Erfahrungen vom Bewusstsein ausgeschlossen, ohne dadurch ihre Wirksamkeit zu verlieren.“ Und tatsächlich sind, wie sich zeigen lässt, „Kriege und eskalierende Spannungen oft Zeiten besonders intensiver Deutungsproduktion, in denen es zu starken positiven Mythisierungen des Eigenen im Kontrast mit ebenso starken Mythisierungen des Anderen kommt. Nach dem Abklingen der Feindseligkeiten werden diese Deutungen oft voller Scham beiseite gelegt oder verleugnet. Dies kann für die Denker und Wissenschaftler selbst gelten oder für ihre späteren Nachfolger und Verehrer. Kriege stellen in jedem Fall eine besondere, auch affektive Herausforderung des Denkens dar, auf die häufig mit Strategien der Meidung oder der Mythisierung reagiert wird oder mit historischer Selbsttröstung, wenn ein bestimmter Krieg als der letzte gedeutet wird, der noch vor der Heraufkunft einer friedlichen Welt zu führen sei“ (a.a.O., S. 9).

Eine dritte Deutungsvariante findet sich bei Mühlmann (1996). Für ihn äußert sich in der Neigung, nicht über den Krieg zu sprechen, ein spezifisches Charakteristikum kultur- und geisteswissenschaftlichen Denkens, das Distanz hält zu den Banalitäten des Alltags. Es sei bezeichnend, dass die für den Westen prototypische Philosophie nicht über die aggressive, unterdrückende, kolonisierende Außenseite ihrer eigenen Kultur spreche. „Man könnte deshalb auf den Gedanken kommen, die Sprachlosigkeit gegenüber dem Krieg als neue Definition der Philosophie zu benutzen. Danach wäre Philosophie ein genau definierter Kommunikationsbereich innerhalb von Kriegskulturen, dessen Symbolsystem so manipuliert worden ist, dass es sich nicht auf den Krieg beziehen kann. Man könnte sich außerdem die Frage stellen, ob es denkbar ist, dass Krieg und Blindheit für Krieg im Inneren des Krieg führenden Systems einander verstärken. Um noch weiterzugehen, könnte man epidemiologische Landkarten der Staaten Europas anfertigen und auf ihnen eintragen, wie stark in den verschiedenen Staaten die Kultur von der autonomen Philosophie geprägt ist, und wie sehr sich die Nationen auf dem Gebiet des Kriegs, der Kriegsverbrechen und des Völkermords hervorgetan haben“ (a.a.O., S. 6). Diese Unfähigkeit, sich auf die scheinbaren Banalitäten des Alltags wirklich einzulassen, die auch im Zentrum der Studie über die Beziehung zwischen Erkenntnis und Handeln von John Dewey (2001) steht, zieht sich für Mühlmann bis in die letzten Phasen der Moderne hindurch. Sie zeichnet sich durch „metaphysische Selbstgewissheit und innerkulturelle Selbsterhöhung“ aus. „Mit der Abschirmung der Philosophie vom zeitlichen Fluss der materiellen Realität ist die Bedeutung verwandt, die das Wort Kultur in der Moderne angenommen hat. Man

bezeichnet damit nämlich nur noch einen ebenfalls abgeschirmten Teilbereich der eigenen Kultur, dessen wichtigste Eigenschaft eine Autonomie ist, die mit ihren wesentlichen Zügen von der Philosophie der Ästhetik und den Geisteswissenschaften geprägt ist. In diesem autonomen Bereich wird seit der Epoche des idealistischen Humanismus im ausgehenden achtzehnten Jahrhundert ein schwärmerisches Menschenbild gepflegt, das von den ethischen Idealen der Philosophie und von den ästhetischen Idealen der autonomen Kunst geprägt ist“ (a.a.O., S.7).

Würde man hingegen den Krieg in all seinen Erscheinungsformen vorbehaltlos als systematisches soziales Geschehen reflektieren, das heißt, nicht als Unglücksfall der Geschichte oder Rückfall in die Barbarei, sondern als strategische, periodische Veranstaltung, käme man zu einem vergleichbaren Verständnis der gesellschaftlichen Entwicklung wie Ulrich Beck mit dem Begriff des Risikos (1986). Für Joas und Knöbl ist der Krieg deshalb, insbesondere auch unter gesellschaftstheoretischen Gesichtspunkten, ein unhintergebares Desiderat, weil die Beschäftigung mit ihm zweifellos zu Revisionen und Umorientierungen von Grundannahmen führen würde, die ihre Wurzeln im westlichen Denken haben, das seit dem 19. Jahrhundert durch tiefstzitzende liberale Vorstellungen geprägt ist, ein Denken, das dazu führte und noch immer führt, Gewaltphänomene auszublenden. Deshalb sei die Auseinandersetzung mit Formen zwischenstaatlicher Gewalt nicht etwas, das man getrost der Subdisziplin „Militärsoziologie“ überlassen und damit hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Sozialtheorie „exotisieren“ könne. „Vielmehr sind von der eingehenden Reflexion auf das Thema Krieg *theoretische* Weiterentwicklungen der Disziplin zu erwarten, zumindest Hinweise für den Bau einer empirisch aussagekräftigeren soziologischen Theorie und Theorie der Moderne. Denn ohne Einbeziehung des Krieges ist die *nationalstaatliche* – und nicht etwa: transnationale – Konstitution der Moderne ebenso wenig zu verstehen wie zahlreiche in der Neuzeit auftretende soziale und kulturelle Wandlungsprozesse. Revolutionen, Verschiebungen im Klassengefüge von Gesellschaften, die Ausdehnung und Universalisierung von Rechten oder Umbrüche in künstlerischen und ästhetischen Feldern sind Phänomene, die oft sehr eng mit den Folgen von Kriegen zu tun haben. Ignoriert man die Frage, welche Rolle militärische Konflikte für Entstehung und Gestalt der Moderne gespielt haben, muss das zwangsläufig zu Blindstellen in der soziologischen Analyse führen: Krieg, der vermutlich auch in Zukunft nicht verschwinden wird, lässt sich dann nämlich – wie dies eben immer wieder von liberalen Theoretikern suggeriert wurde – lediglich als barbarisches Relikt, als »Rückfall« zivilisierter Gesellschaften auf längst überwunden geglaubte Kulturstufen begreifen und nicht als *konstitutives* Element der Neuzeit, als folgenreicher, das heißt den Geschichtsverlauf *ändernder* Einschnitt. Wenn die Soziologie weiterhin so argumentieren sollte, wenn sie die Bedeutung von Kriegen nicht begreift und diese weiterhin verdrängt, dann verschenkt sie einen wesentlichen Teil zeitdiagnostischen Potentials mit weitreichenden Folgen für die Zukunft der Disziplin“ (a.a.O., S. 14 f.).



## Sebald(us) Rudolf Steinmetz und die Soziographie

Der Krieg erweckte in den Sozialwissenschaften kein allgemeines theoretisches Interesse. Recherchen in den einschlägigen Fachjournalen erweisen sich als wenig ergiebig (Joas und Knöbl 2008, S. 21). Doch gab es hin und wieder Außenseiter, die Wesentliches zum Thema beizutragen vermochten. Joas und Knöbl haben sie in einer verdienstvollen, umfangreichen Studie gewürdigt. Aber, seltsam genug, das fundamentale Werk der Zwischenkriegszeit, die „Soziologie des Krieges“, 1929 in Deutschland erschienen, und ihr Verfasser kommen darin nicht vor. Der Autor, der niederländische Ethnologe und Soziologe Sebald(us) Rudolf Steinmetz (1862–1940), gilt als Begründer der Soziologie in seinem Heimatland („Amsterdamer Schule“). Er prägte darüber hinaus (1913) die Disziplin und den Begriff der Soziographie.

Die Nichtbeachtung des Buches und seines Verfassers in der Synopse von Joas und Knöbl ist kein Einzelfall. Dass, um ein Beispiel zu nennen, in der dritten, völlig überarbeiteten Auflage des weit verbreiteten „Wörterbuchs der Soziologie“ (2014) das Stichwort „Krieg“ nicht vorkommt, vermag nach dem zuvor Gesagten kaum zu überraschen. Dass aber der Name des Begründers der Soziologie in den Niederlanden sowie seine zahlreichen Publikationen weder im „Lexikon der soziologischen Werke“ (2001) noch in den „Schlüsselwerken der Soziologie“ (2001) auftauchen, ist schon erstaunlich. Das um so mehr, als Steinmetz, der in Niederländisch, Englisch und Französisch publizierte und Ehrenmitglied der *American Sociological Association* war, seine wichtigsten Werke und viele Aufsätze in deutscher Sprache schrieb und in Deutschland verlegen ließ. Tönnies bezeichnete ihn gar „als einen der unsrigen“.

Sebald Rudolf Steinmetz wurde am 6. Dezember 1862 in Breda geboren. Er studierte Rechtswissenschaften in Leiden, ergänzt durch Studien in Leipzig, unter anderem bei dem Philosophen und Psychologen Wilhelm Wundt (1832–1920) und dem Geographen Friedrich Ratzel (1844–1904). Steinmetz promovierte mit dem zweiten Teil seines berühmten ethnologischen Werkes über die Strafe (1892). Von 1895 bis 1898 war er Privatdozent für Ethnologie in Utrecht, von 1900 bis 1903 für Soziologie in Leiden. Er unternahm mehrere Forschungsreisen, unter anderem 1907 nach Niederländisch Indien. 1908 wurde er Professor der politischen (später: der sozialen) Geographie, der Völkerkunde sowie der Landes- und Völkerkunde des ostindischen Archipels an der Universität Amsterdam, eine Funktion, die er bis 1933 innehatte. Am 5.12.1940 starb er in Amsterdam. Obwohl von Hause aus Ethnologe, war Steinmetz vor dem Zweiten Weltkrieg der bedeutendste niederländische Soziologe. Stark beeinflusst wurde er in seinen Ansichten von dem Philosophen Herbert Spencer (1820–1903) und dem Anthropologen und Völkerkundler Edward Burnett Tylor (1832–1917): Weil jede Gesellschaft ein äußeres System zur Grundlage hat, mit dessen Hilfe sie in der physischen Umwelt überlebt, muss die Soziologie auch den Gegebenheiten, auf die sich die Aktivitäten, Interaktionen und Verbindungen der Menschen in ihr erstrecken, Rechnung tragen. Obwohl deshalb Biologie, Anthropologie und Soziologie für Steinmetz ineinander übergehen, darin durchaus ein Kind seiner Zeit, die durch den Naturforscher Charles Darwin (1809–1882), den

bereits erwähnten Herbert Spencer und den Naturforscher Ernst Haeckel (1834–1919) geprägt war, verwahrte er sich gegen „die schlimmen Übertreibungen“ der „immerhin bedeutenden Analogien“ zwischen der biologischen und der „sogenannten sozialen Auslese“, weil „die Unterschiede die Übereinstimmung weit überragen“ (1929, S. 378 f.). Zwar schätzte er die Bedeutung von Vererbung und Selektion sehr hoch ein, doch stand er gleichwohl, darin von Wilhelm Wundt und dem Philosophen und Psychologen Gerardus Heymans (1857–1930) beeinflusst, der verstehenden Soziologie nahe: „Alle tiefere Beschäftigung mit den sozialen Erscheinungen verlangt psychologisches Denken“. In vergleichbarer Weise formulierte Ferdinand Tönnies (1855–1936), der Begründer der Soziologie in Deutschland: „Alle sozialen Gebilde sind Artefakte von psychischer Substanz, ihr soziologischer Begriff muss zugleich psychologischer Begriff sein“. Darin stimmten Steinmetz und Tönnies überein, und darin sind sie dem Philosophen und Soziologen Gabriel Tarde (1843–1904) zweifellos näher als seinem großen Gegenspieler, dem Soziologen Emile Durkheim (1858–1917).

Überragende Bedeutung erlangte Steinmetz durch die Schaffung und Verankerung einer deskriptiven Soziologie im Rahmen der niederländischen Lehrerausbildung, der er den Namen „Soziographie“ gab. Ähnlich wie Durkheim das französische, beeinflusste er dadurch das niederländische Bildungswesen und sorgte dafür, dass sich die Soziologie als Beruf dort eher durchsetzte als zum Beispiel in Deutschland. Die Soziographie stellte für ihn eine Korrektur bzw. Ergänzung zur abstrahierenden Soziologie dar, die „Gefahr laufe, den Kontakt mit der Wirklichkeit zu verlieren“. Steinmetz stellte sie als gleichberechtigte Wissenschaft der Soziologie zur Seite. Ihr Ziel sei es, die „Völker und ihre Teile in ihrer konkreten Eigenheit“ zu erforschen und zu beschreiben. Als „volle Wissenschaft“ soll sie „neben und nach der Beschreibung auf ihrem speziellen Gebiete Regel- alias Gesetzmäßigkeiten suchen“, um daraus die festgehaltenen und gesammelten Erscheinungen zu erklären. Ähnlichkeiten zur wissenschaftlichen Volkskunde, wie sie zuvor von Wilhelm Heinrich Riehl (1823–1897) begründet worden war, sind unverkennbar. Wie dort so steht auch hier die „direkte Beobachtung“ durch „geübte Wahrnehmer“, die mit „Talent“ neue Tatsachenarten entdecken und neue Wahrnehmungsmethoden entwickeln, im Zentrum des Forschungsprozesses. Die Soziographie habe „für die höheren Völker genau dieselbe Aufgabe zu erfüllen wie die Ethnographie für die sogenannten Naturvölker, nämlich eine vollständige Beschreibung des ganzen Volkslebens mit allen seinen Tendenzen und Kräften, seinen Höhen und Tiefen zu liefern“. Und „wie die Geschichte das Werden, so schildert die Soziographie das Sein aller Völker nach allen Richtungen ihres Lebens und das ihrer Teile“. Damit stellte sich Steinmetz bewusst in Opposition zur philosophischen „Verstiegenheit“ und „Phantasterei“ mancher frühen deutschen Sozialtheorien.

Das von Steinmetz als Gegenposition zur geisteswissenschaftlich und historisch orientierten Gesellschaft- und Geschichtsphilosophie konzipierte Erkenntnisprogramm hatte unmittelbare Auswirkungen auf die sich konstituierende deutschsprachige Soziologie. Tönnies übernahm sowohl das Programm wie den Begriff der Soziogra-

phie und integrierte beides in seine Architektur der Soziologie. Er unterscheidet grundsätzlich zwischen allgemeiner und spezieller Soziologie und geht dabei von einer doppelten Dreiteilung aus, unterschieden nach der konstruktiven, deduktiven und induktiven Methode. Unter der allgemeinen Soziologie fasst er folgende soziologisch relevanten Forschungsgebiete zusammen: (1) sozialbiologische bzw. -anthropologische Ansichten des menschlichen Zusammenlebens, (2) ethnologische und demographische Ansichten des menschlichen Zusammenlebens (der sogenannten Naturvölker einerseits, der Kulturvölker andererseits), (3) sozialpsychologische Ansichten des menschlichen Zusammenlebens. In der speziellen, der eigentlichen Soziologie unterscheidet er: (1) die reine Soziologie, im Wesentlichen eine statische Normenlehre, (2) die angewandte Soziologie, eine dynamische Theorie des gesellschaftlichen Wandels, in der sich die statischen Normen „verflüssigen“, (3) die empirische Soziologie, die sich der Erforschung des realen sozialen Lebens widmet (Soziographie) und in praktische Soziologie übergehen kann, zum Beispiel in der Politikberatung.

Anders als Steinmetz, der einer Entgegensetzung von Soziographie und Soziologie das Wort redet, setzt Tönnies Soziographie und empirische Soziologie im Rahmen seiner Architektur als identisch: „Diese Methode ist nämlich Erforschung der sozialen Tatsachen selber, es ist die Methode der Beobachtung und der auf Beobachtungen sich erhebenden Vergleichen: die empirische also induktive Methode“. Rudolf Heberle (1896–1991) entwickelte dann den Begriff der Soziographie als induktive Forschung, die unter soziologischen Gesichtspunkten betrieben wird, weiter (1931). Er betont, dass es sich hierbei um die Erfassung des „gegenwärtigen sozialen Lebens konkret wirklich zusammenlebender (also nicht nur gedachter) Gruppen“ handelt. Wenn er hervorhebt, dass soziographische Forschung die kausale Betrachtung nicht ausschließt, und in diesem Zusammenhang auf die Demographie und Bevölkerungswissenschaft verweist, dann ist es nur konsequent und ihm darin Recht zu geben, Soziographie nicht länger als eine Wissenschaft unabhängig von der Soziologie zu betrachten. Weil alle Soziologie, anders als die Geschichts- und Sozialtheorie des 19. Jahrhunderts, ihre empirische Seite hat, entfällt die Sonderstellung der Soziographie.

## Zwischen den Kriegen

Während die Darstellung des Krieges in der Belletristik einen breiten Raum einnimmt, ist er als Thema in der Soziologie kaum präsent. Dabei hätte sich ja angeboten, die extremen Verhaltensweisen und Erfahrungen des Kriegsgeschehens zu nutzen, um beispielsweise herkömmliche handlungstheoretische Modelle darauf hin zu überprüfen, was aus Extremsituationen für das „normale“ Handeln der Menschen gelernt werden kann, wie wichtig etwa Sicherheit, Eindeutigkeit und Vertrauen für die reibungslose Bewältigung von Alltagssituationen sind. Eine Ausnahme, wie gesagt, stellt die „Soziologie des Krieges“ von Steinmetz dar. Für ihn ist der Krieg, „eine der entsetzlichsten Erscheinungen der Menschheitsgeschichte“, zugleich „eine große Kulturmacht“. Seine Aufgabe als Soziologe sieht Steinmetz darin, „den Krieg in seinen

Ursachen, seiner Erscheinung und seinen Folgen“ zu analysieren, um „seine Regelmäßigkeiten aufzudecken“. Dabei gilt ihm der Erste Weltkrieg als „das bedeutendste Experiment, das je angestellt wurde, für die Prüfung aller Theorien und Auffassungen über den Krieg“.

Zwar ist der Krieg, wie Steinmetz ihn beschreibt, eine der Elementarerscheinungen zwischenmenschlichen Zusammenlebens, unabhängig von Raum und Zeit; was die Studie von Steinmetz aber besonders interessant macht, ist, dass sie zwar vor dem Hintergrund der Erfahrungen des Ersten Weltkriegs geschrieben wurde, aber noch vor Beginn des Zweiten Weltkriegs. Dadurch treten die Geburtswehen der sich konstituierenden Soziologie als Krisenwissenschaft noch deutlich hervor, weil in ihr, selbst in der Krise geboren, Themen mit einer beispiellosen Unbefangenheit diskutiert wurden, was, zumindest im deutschen Sprachraum, nach den Erfahrungen des „Dritten Reiches“ auf lange Zeit kaum noch möglich scheint (vgl. Singer 1991, Heggelmann und Merkel 1991, Anstötz et al. 1995). Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür findet sich in der lang andauernden Kontroverse zwischen dem Eugeniker Friedrich Wilhelm Schallmayer (1857–1919) und dem Soziologen Ferdinand Tönnies. Ausgangspunkt war Schallmayers äußerst erfolgreiches Buch „Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker“ (1903) und Tönnies’ Replik „Zur naturwissenschaftlichen Gesellschaftslehre (1905 ff., später erneut unter dem Titel „Die Anwendung der Deszendenztheorie auf Probleme der sozialen Entwicklung“). Im Zentrum der Auseinandersetzung stand die wissenschaftliche Erblehre, die zuerst unter der Bezeichnung „Eugenik“ in England entstand, in Deutschland „Rassenhygiene“ genannt wurde und heute in veränderter Form als „Humangenetik“ firmiert. Zur Diskussion stand, ob und inwieweit eine nach dem Vorbild der Naturwissenschaften verfahrenende Soziologie in einer verbindlichen Weise Autorität beanspruchen kann, so dass ihre Forschungsergebnisse für die gesellschaftspolitische Praxis handlungsanweisend sind. In der Frage, ob die Soziologie als positive, genauer: als Naturwissenschaft möglich sei, ging es ganz grundlegend um die Konstitution der Soziologie als Wissenschaft schlechthin. Im Gegensatz zu Schallmayer hatte Tönnies nicht nur zur Deszendenztheorie, sondern auch zur Eugenik seiner Zeit ein ambivalentes Verhältnis. Es ist, als ob er ihren Missbrauch durch die „Gesundheitspolitik“ im Nationalsozialismus vorausgesehen hätte. Darüber, dass eine verantwortungsvolle Bevölkerungspolitik die „natürliche Auslese“ durch eine „bewusste“ ersetzen müsse, weil die „Natur“ im Verlauf des historischen Zivilisierungsprozesses als regulierende Instanz immer mehr an Bedeutung verliere und durch bewusste Entscheidungen der „Gesellschaft“ zu ersetzen sei, darüber herrschte seinerzeit weitgehender Konsens. Differenzen gab es vor allem in der Frage, wie das zu geschehen habe. Dem ersten, oberflächlichen Eindruck zufolge, den die Kontroverse vermittelte, musste Tönnies als strikter Gegner eugenischer Forschungen erscheinen. Tatsächlich kam er zu durchaus positiven Urteilen über die Brauchbarkeit abstammungstheoretischer Erkenntnisse in der Soziologie. Aufmerksam verfolgte er die Diskussion, die seit der Jahrhundertwende besonders intensiv in England geführt wurde. Er hielt sie nicht nur für ein Forschungsdesiderat

der Soziologie in Deutschland, sondern befasste sich auch eingehend mit dem Problem der wissenschaftlichen Legitimation von sozialen Reformprogrammen, die sich auf Erkenntnissen der Deszendenztheorie beriefen. Gleichwohl äußerte er sich äußerst skeptisch hinsichtlich des von seinen Kontrahenten vertretenen Allgemeinheitsanspruchs einer naturwissenschaftlichen Soziologie. Bezeichnend nicht nur für Tönnies, sondern auch für seine Gegner in der Kontroverse um die Soziobiologie war der umfassende Kenntnisstand der relevanten Literatur im Grenzgebiet von Natur- und Sozialwissenschaften. Das gilt nicht nur für die Sozialwissenschaftler jener Zeit, die eher in einer philosophisch-historischen Tradition standen, sondern auch für die Naturwissenschaftler.

Steinmetz sympathisierte in dieser Auseinandersetzung eindeutig mit der Position Schallmayers, wie Tönnies mehrfach mit Bedauern feststellte (2009, S. 64, 345). Ohne Zweifel war er in seinen Ansichten stark beeinflusst vom Sozialdarwinismus seiner Zeit. Der „Kampf ums Dasein“ als naturwissenschaftliches Grundgesetz bot sich zur Übertragung auf menschliche Gesellschaften und Kulturen als Herrschaftsideologie geradezu an. Die Bevölkerungsexplosion in den Industriestaaten und ihre sozialpathologischen Folgen rückten neben bevölkerungshygienischen und eugenischen auch politische Intentionen zur Legitimierung bzw. Aufhebung der Klassegegensätze und sozialen Anomien in den Mittelpunkt allgemeiner Aufmerksamkeit. Inwieweit soziologische Begriffe für das Verständnis großer historischer Wandlungen und der menschlichen Entwicklung überhaupt verwendbar sein können, war seit dem Ende des 19. Jahrhunderts durch den Einfluss der biologischen Abstammungslehre und Kulturforschung ein immer drängenderes Problem geworden. In diesen Zusammenhang sind auch Steinmetz' Äußerungen zum Krieg einzuordnen und erfahren von dort her einen nicht geringen Teil ihrer Begründung. Wie bei vielen Autoren seiner Zeit entsprechen sie nicht immer den Standards der heute üblichen *political correctness*. Nun ist nichts ungerechter, als Menschen der Vergangenheit nach den Ideen der Gegenwart zu beurteilen. Was immer Menschen sagen oder tun, es ist immer dem Wandel der Zeiten unterworfen, abhängig von den Umständen ihrer Epoche. Was sich aber gleichfalls ändert, ist der Umfang empirisch gesicherten Wissens. Und das kann tatsächlich zur Revision falscher „Wahrheiten“ führen.

Für Steinmetz steht außer Zweifel, dass es auch in Zukunft Kriege geben wird. Es wird sie geben, solange sich die Mentalstruktur der Menschheit, die im Pleistozän ihre Grundlage haben mag, nicht grundlegend ändert (1929, S. 276). Der Krieg ist „nichts anderes als der Ausdruck, das Ergebnis der Menschenart, welche ungefähr dieselbe blieb und ist in allen Rassen, in allen Perioden der Entwicklung, bis auf heute. Alle Religionen, alle Kultur und Moral, alle Umwälzungen, alle Erfindungen haben sie gar wenig geändert.“ Für Steinmetz ist ganz undenkbar, „dass eine Erscheinung wie der Krieg, die so alt ist wie die Menschheit, so mit allen Seiten des Völkerlebens verflochten, welche so ungeheure Opfer heischt, so furchtbare Leiden allen Volksgruppen auferlegt, welche zu ihrer Verwirklichung so vielerlei individuelle und kollektive Bedingungen stellt, [...] dass eine solche Erscheinung nicht der Ausdruck der Wesen-

heit der Menschheit wäre, genau so wie alle anderen großen Menschheitsoffenbarungen, wie Kunst, Wissenschaft, Religion, wie Wettbewerb und Arbeitsteilung, wie Tugend und Verbrechen, wie das Umgekehrte des Krieges, das Friedensstreben“ (a.a.O., S. 698). Weil der Krieg „die stetige, nie und nirgendwo fehlende Begleiterscheinung der menschlichen und sozialen Entwicklung“ war, „muss er mit dem tiefsten Wesen des Menschen zusammenhängen und dieser Entwicklung wenigstens nicht widersprechen“ (a.a.O., S. VI f.). Insofern war der Krieg „notwendig bis jetzt, aber ewig braucht er darum nicht zu sein“ (a.a.O., S. 2).

Die Gesinnung der Menschen, schreibt Steinmetz zum Schluss, sei die Quelle ihrer Großtaten und ihrer Verbrechen. Es gelang bis jetzt nicht, sie zu ändern. Und so steht für ihn außer Zweifel, dass mit dem Friedensschluss, der den Ersten Weltkrieg formal beendete, die Weichen gestellt sind für den Ausbruch des nächsten Krieges. Und dieser Krieg werde noch furchtbarer sein als der vergangene. „Der künftige große Krieg wird noch rationeller, technischer und wohl auch intensiver geführt werden“ als der frühere (a.a.O., S. 551). Zweifellos konnte Steinmetz nicht die Irrationalitäten der nationalsozialistischen Kriegsführung voraussehen, aber dass sie ihren Ausgang zu einem wesentlichen Teil im Friedensschluss haben würde, in der Unfähigkeit einer Politik der Sieger-Mächte, die nichts anderes als eine Fortsetzung des Krieges im Frieden bedeutete, war für ihn keine Frage. Entscheidend war die Missachtung des 14-Punkte-Katalogs von Woodrow Wilsons „Neuem Frieden“ durch den Vertrag von Versailles. Obwohl als Vertrag deklariert, waren die Kriegsverlierer, anders als zum Beispiel auf dem Wiener Kongress, von den Verhandlungen ausgeschlossen. Das „Diktat von Versailles“ war „ein höchst außergewöhnliches Ereignis, das ziemlich direkt und unvermeidlich zum Zweiten Weltkrieg führte. Es führte auch (und das ist vielleicht interessanter als die Tatsache, dass es zum Zweiten Weltkrieg führte) zur vollkommenen Demoralisierung der deutschen Politik. [...] Nicht nur war der Zweite Weltkrieg die angemessene Antwort einer Nation, die in dieser besonderen Weise betrogen wurde; noch wichtiger ist die Tatsache, dass die Demoralisierung dieser Nation aufgrund dieser Behandlungsweise zu erwarten war“ (Bateson 1985, S. 606).

## Soziologie oder Philosophie des Krieges?

Die 1929 erschienene, 703 Seiten starke „Soziologie des Krieges“ stellt die „völlig umgearbeitete, viel vermehrte Auflage“ der 1907 veröffentlichten, 371 Seiten umfassenden „Philosophie des Krieges“ dar. In ihr konnte Steinmetz vor allem die Erkenntnisse, die sich aus dem Ablaufgeschehen des Ersten Weltkrieges ergaben, verarbeiten: „Es wäre töricht, den Weltkrieg in einer Soziologie des Krieges zu vernachlässigen, obwohl er in seinen Ursachen und seiner Durchführung uns gewiss noch nicht völlig klar wurde und seine Wirkungen, soziale, wirtschaftliche, moralische, kulturelle und politische, noch gar nicht abgelaufen sind“ (1929, S. V). Offen bleibt zunächst die Frage, in welchem Verhältnis beide Bände methodisch zueinander stehen, ob es sich bei den Ausführungen des späteren Werkes tatsächlich um eine Darstellung soziologischer Erkenntnisse handelt oder doch nur um

Überlegungen philosophischer Provenienz. Die Frage ist nicht ganz ohne Bedeutung, fällt sie doch genau in die Zeit des Konstitutionsprozesses der Soziologie als Wissenschaft mit all ihren Geburtswehen.

Was Steckmetz betrifft, dürfte er seine Ausführungen durchweg als soziologische verstanden haben. Bereits 1899 hatte er in der 59 Seiten umfassenden Monographie „Der Krieg als soziologisches Problem“ auf entsprechende Desiderate und Versäumnisse der Sozialwissenschaften hingewiesen, Ermahnungen, die er nun, dreißig Jahre später, wiederholt, wenn er schreibt: „Dass der Krieg eine soziale Erscheinung ist, wenn auch von einer besonderen, antagonistischen Natur, lässt sich nicht leugnen, ebenso wenig, dass er eine ungeheure Rolle gespielt hat und noch spielt, und dass er direkt und indirekt in verschiedenster Richtung unzählige Einflüsse ausgeübt hat. Merkwürdig, ja unglaublich ist es aber, dass die Soziologie, ich meine die wissenschaftliche, sich so wenig mit ihm beschäftigt hat“ (1929, S. 1). Einige Seiten später grenzt er sich von den geisteswissenschaftlichen Methoden der Historiker ebenso ab wie von der in den Naturwissenschaften üblichen Vorgehensweise, um eine künftige Sozialwissenschaft in ihrem Eigenrecht zu positionieren, ja, er postuliert sogar eine „Philosophie der Geschichte“ besonderer Art als Teildisziplin der Soziologie: „Noch wird dem großen Zweige der Soziologie, der Philosophie der Geschichte, die hoffentlich bald einen besseren Namen verdienen wird, so gut wie ihr selbst die Existenzberechtigung abgestritten. Die Historiker begreifen noch immer nicht, dass wir doch nicht auf ewig in den konkreten Beschreibungen stecken bleiben können, dass die Organisation selbst unseres Denkens uns unerbittlich weiter zwingt. Es ist keine Unart, dass wir auch hier nach Verallgemeinerungen, Regelmäßigkeiten (und was anderes sind denn Gesetze?) verlangen. Warum sollten wir hier nicht weiter kommen als bis zur Materialsammlung? Auch die Naturwissenschaft kann uns nie mehr als empirische Gesetze offenbaren, nie abstrakte, das heißt die regelmäßigen Beziehungen zwischen den faktisch letzten Elementen, weil diese nie anderes sein können als eben bloße Hypothesen“ (a.a.O., S. 14).

In dieser Einschätzung trifft er sich mit Tönnies. Dieser formulierte fast zeitgleich in seiner „Einführung in die Soziologie“: Die „angewandte Soziologie“ werde immer Fühlung haben müssen mit dem, was gemeinhin unter dem Namen „Philosophie der Geschichte“ verstanden werde, um zu wissen, worüber sie eigentlich schreibe. Tatsächlich, und das haben sowohl Steinmetz als auch Tönnies trotz aller Sympathie für die Naturwissenschaften ganz klar gesehen, betreffen die meisten Schlüsselfragen der Soziologie Ereignisse als Elemente von Prozessen, die einen Zeit- und Deutungshintergrund haben. Empirische Daten sind Momentaufnahmen im Prozess eines Werdens, dessen Sinn sich hermeneutisch aus der Vergangenheit und einer interpretativ in die Zukunft verlängerten Gegenwart erschließt (a.a.O., S. 14 f.). Damit sind sie nicht voraussetzungslos. Es sind Konstrukte, Artefakte, in die theoretische Voraussetzungen, bewusst oder unbewusst, immer schon eingeflossen sind. Folgerichtig kann dreißig Jahre später Max Horkheimer formulieren: „Ohne Bekümmern um das Schicksal des Ganzen, ohne Idee im Sinn der großen Philosophie, ist Soziologie so

steril, wie sie es jener zu Unrecht vorwirft. Auch wenn die Soziologie sich an Fakten zu halten hat, sind doch diese Fakten nicht nur durch die Methoden und das jeweilige Forschungsziel, sondern auch durch das gesellschaftliche Ganze und seine mannigfaltigen Momente als Gegenstand der Soziologie überall *prä*-formiert.“ Und er fährt fort: Eine „Soziologie, die des Gedankens der Philosophie entbehrt, hat ihren Ursprung und ihre Mission vergessen.“

Erste Ansätze einer funktional-strukturellen Lesart sind bei Steinmetz unverkennbar. In Abgrenzung zu fatalistischer und teleologischer Mystik geht er in seinen weiteren Ausführungen von der „Vermutung aus, dass, was einen so großen Platz einnimmt und immer eingenommen hat, ohne entsprechende Funktion nicht bestehen könnte, also längst zugrunde gegangen wäre. Dieses Postulat scheint mir das Ergebnis der Erfahrung auf allen leichter zu kontrollierenden Gebieten gewesen zu sein.“ Denn gleichviel wie ein „Krieg veranlasst wurde, es kommt darauf an, wie er geführt wird, wie er endet, welche seine Folgen, nähere und entferntere sind“ (a.a.O., S. 226 f.). In diesem Zusammenhang ist bezeichnend, wie Steinmetz versucht, dem Geschehen des Ersten Weltkriegs eine Struktur zu geben. Er zählt insgesamt 23 Einflussfaktoren auf, wovon elf technisch-militärischer Natur sind und zwölf flankierenden Charakter haben. Diese 23 Faktoren verdichtet er zu sechs zentralen Einflussgrößen: eine bislang noch nie übertroffene Intensität des Kampfgeschehens; eine Ausdehnung, welche ihn tatsächlich zu einem Krieg fast aller Staaten dieser Welt machte; die Nichtbeachtung, ja Ausschaltung der Neutralität; die Einbeziehung der nichtkämpfenden Bevölkerung in die Kriegsmaßnahmen; die Verhetzung als positives Kampfmittel; und endlich die große Wirksamkeit und das Übergewicht der technischen Kampfmittel über alle anderen. Diese sechs Eigentümlichkeiten wiederum fasst Steckmetz in zwei Komponenten zusammen: die extreme Intensität des Kampfgeschehens und die folgerichtige Rationalität, mit der es abläuft. Der Krieg wurde geführt „wie ein moderner technischer Großbetrieb: wissenschaftlich und rationell“. Die Intensität, durch die er sich auszeichnete, war „eine Folge seines kaufmännischen Charakters. Geschäft und Technik kennen keine Romantik, kein Erbarmen, keine Ermattung, so wenig wie Maschinen“ (a.a.O., S. 505–517, hier: S. 517). Das Resümee, das Steinmetz zieht, lässt an aktuelle Deutungen staatlicher Gewaltanwendung denken, wie sie sich unter anderem bei Zygmunt Bauman finden: „Der Geist unserer kapitalistischen Gesellschaft ist rationell, kalkulierend, technisch und kommerziell. Der Weltkrieg war [...] seine kollektive, restlose Offenbarung. Wie wir, so er. Kaufmann, Großindustrieller und Bankier drücken unserem Gesamtleben den Stempel auf. Der Weltkrieg war ein Kampf aufs Äußerste zwischen zwei Riesentrüsts“ (ebd.). Für Steckmetz ist unübersehbar und ganz eindeutig: Der Erste Weltkrieg war kein Rückfall in die Barbarei, kein Unglücksfall der Geschichte. „Dieser Krieg fast der ganzen zivilisierten Menschheit hatte alle Züge dieser Zivilisation angenommen: der Geist, der ihn beseelte und seinen Charakter bestimmte, war derselbe, der unsere heutige Gesellschaft und unsere Wirtschaft im Prinzip beherrscht“ (ebd.).

Wenn es um die Frage „Philosophie“ oder „Soziologie“ des Krieges geht, dann gilt



es zu berücksichtigen, dass im 19. Jahrhundert, also zu Beginn des Konstitutionsprozesses der Soziologie als Wissenschaft, die Disziplingrenzen noch nicht so trennscharf gezogen waren wie heute und dass die Vertreter der einzelnen Disziplinen über ein wesentlich breiter gestreutes Fundamentalwissen verfügten als heute. Daraus entstehen bei der Interpretation klassischer Texte immer wieder Fehlwahrnehmungen und Fehldeutungen. So verweist zum Beispiel der Terminus „angewandte Soziologie“ in der Begriffsarchitektur bei Tönnies auf etwas völlig anderes als in der gegenwärtigen Diktion. An zwei Beispielen sei dieser Sachverhalt kurz erläutert.

Auf dem ersten Deutschen Soziologentag 1910 in Frankfurt formulierte Tönnies: „Die Soziologie ist in erster Linie eine philosophische Disziplin“. Eine Soziologie in diesem Sinne habe es zunächst mit Begriffen zu tun, „mit dem Begriffe des sozialen Lebens, mit den Begriffen sozialer Verhältnisse, sozialer Willensformen und sozialer Werte“ etc., und sie müsse diese Begriffe „für den Gebrauch zurechtmachen, sie schmieden und behauen, um die Tatsachen der Erfahrung wie an Nägel daran zu hängen oder wie mit Klammern zu ergreifen“. Daraus ergab sich dann nahezu ein halbes Jahrhundert später eine eklatante Fehlwahrnehmung, die beinahe dazu geführt hätte, dass Tönnies fast vollständig aus der soziologischen Fachdiskussion verbannt worden wäre. Anteil daran hatte insbesondere René König, für den Tönnies „in Zukunft in die Geschichte der Philosophie und nicht mehr in die Geschichte der Soziologie einzuordnen“ sei (1955, S. 406). Auf der Suche nach einem Theorem der Kulturgeschichte sei Tönnies in eine ontologische Philosophie ausgewichen, die sich sozialer Analogien bedient, so wie andere Autoren biologische Analogien verwenden. Die von jeher philosophisch anfällige deutsche Soziologie habe seinen Anspruch für bare Münze genommen und nicht verstanden, dass die Soziologie für ihn nur eine Maske war (a.a.O., S. 412 f.). Was König als „Soziologie“ vorschwebt, ist natürlich etwas völlig anderes als bei Tönnies. Für den philosophiegeschichtlichen Hintergrund des Soziologen Tönnies ist König völlig unzugänglich, weil er sich gänzlich von der Zeitströmung der 50er Jahre mitnehmen lässt und einseitig von ihr ausgehend an ihn herantritt. Wenn König von „Philosophie“ spricht, dann schwebt ihm, durchaus berechtigt, jener „papierne Modergeruch“ geisteswissenschaftlicher Selbstgenügsamkeit vor, der „für den Oberlehrer-Humanismus vom Ende des 19. Jahrhunderts so bezeichnend war“. Gegen diesen Modergeruch einer falsch verstandenen Philosophie aber wendet gerade Tönnies sich vehement. Die Philosophie, schreibt er 1906, sei einmal die „Königin der Wissenschaften“ gewesen. „Heute“ gleiche sie einer „Vagabundin“, die bald bei der Theologie, bald bei den Wissenschaften sich ein Stück Brot erbettelt, von Zeit zu Zeit aber von der *Polizei* in sicheres Gewahrsam genommen werde. All das habe zur Folge, dass sie „eine *dunkle* und *verworrene* Sprache rede“. In einem Brief an Höffding vom 15.12.1895 beklagt er sich über „die *Verluderung* der in Deutschland herrschenden Universitätsphilosophie“. Und in der Vorrede zur zweiten Auflage von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ begründet Tönnies die sich weitgehend außerhalb der Universitäten vollzogene Entwicklung der Soziologie damit, dass „die leitende und *akademische* Philosophie“ eine „*Scheu* vor der Sache“ habe und sich der

„fundamentalen und radikalen Behandlung“ ihrer Probleme „nicht gewachsen“ fühle. Tatsächlich besteht, ganz im Gegensatz zur Behauptung Königs, ein großes Verdienst des Ferdinand Tönnies darin, dass er die empirische Sozialforschung zum unverzichtbaren Bestandteil der Disziplin gemacht hat, zu einer Zeit, als die deutsche Universität noch stark auf die reinen Geisteswissenschaften hin ausgerichtet war.

In einer anderen Frage hingegen ist König eher Recht zu geben. Üblicherweise wird ja die Abwesenheit des „Krieges“ in der Soziologie als „Kriegsverdrängung“ und „Kriegsvergessenheit“ gedeutet (Joas und Knöbl 2008). Tönnies hingegen schließt den Krieg als Thema der Soziologie bewusst aus. Bei ihm entsteht das Soziale „nur aus dem gemeinsamen Wollen, also aus gegenseitiger Bejahung“ (1931). Konflikte im sozialen Leben verweist er in die Sozialpsychologie. Diese „Ausgrenzung“ bedeutet allerdings nicht, dass Konflikte, Streit, Kampf, Krieg, negative Beziehungen überhaupt, aus der Soziologie verbannt werden müssen, wie es die Kritik unter Absehung der spezifischen Begriffsarchitektur bei Tönnies deutete. Tönnies erkennt die Realität destruktiver Beziehungen zwischen Menschen durchaus an, aber erst die Verneinung dieser „asozialen“ Verhaltensweisen begründet für ihn das „Soziale“. „Der Streit gehört ebenso wie die Einmütigkeit zur psychologischen Seite des menschlichen Zusammenlebens, die Zwietracht wie die Eintracht, der Krieg wie der Frieden, die Konkurrenz wie der Lohnkampf, wie der Vertrag und die Kooperation, gegenseitige Verneinung so gut wie gegenseitige Bejahung. Ja, insofern als gegenseitige Bejahung immer auf Soziologie hinweist, wengleich in dieser neue Elemente hinzukommen, so ist gegenseitige Verneinung, Zank und Zwietracht, Krieg und Hader, sogar das besondere abgeschlossene Gebiet der Sozial-Psychologie, ein Gebiet, das die Soziologie als ihren dialektischen Mutterschoß betrachten darf, durch dessen Verneinung sie zu ihrem Leben gelangt“ (Tönnies 1926, S. 240). In der Auseinandersetzung mit dem Philosophen und Sozialwissenschaftler Franz Staudinger (1849–1921), der Tönnies darin korrigieren und ergänzen wollte, verdeutlicht Tönnies noch einmal, dass er seine Theorie ausdrücklich auf die Verhältnisse gegenseitiger Bejahung eingeschränkt habe: „Das reine Gewaltverhältnis kommt daher bei mir nicht vor, es ist nach meinem Leitgedanken eben kein wirklich soziales Verhältnis. Nichts hat mir natürlich ferner gelegen, als die ungeheure Bedeutung zu verkennen, die Gewalt, Zwang (auch rechtloser), Feindschaft, Kampf von jeher und – wahrlich – bis auf den heutigen Tag und solange Menschen Menschen sind, in ihrem Zusammenleben haben und haben werden. Es ist eben die negative, antisoziale Seite dieses Zusammenlebens. Das Zusammenleben selbst ist der Widerstand gegen diese Elemente, wie (nach Bichats geistvoller Darstellung) das Leben die Gesamtheit der Funktionen, die dem Tode Widerstand leisten, ist“ (Tönnies 1922, S. 69; ferner bereits 1921, S. 557 ff.). Nun mag es aus Ordnungserfordernissen der Theoriebildung in sich konsistent und logisch sein, den Krieg konzeptionell auszuschließen; aufgrund seiner sozialen Bedeutung, heute sogar für das Überleben der Gattung „Mensch“ insgesamt, scheint die Position von Steinmetz einleuchtender, Kämpfe und Konflikte, „ohne Rücksicht auf ihre Folge- und Begleiterscheinungen“, als eine zunehmend technolo-

gisch inszenierte Vergesellschaftungsform prominenter in die soziologische Begriffsarchitektur einzubauen.

## Alte Kriege, neue Kriege

Wenn heutzutage Kriege in anspruchsvoller Weise thematisiert werden, dann weniger in Publikationen von Soziologen als in den Berichten investigativ tätiger Journalisten, zum Teil sogar unter kritischer Reflexion der Rolle, die Medien dabei spielen (Gaus 2004, Reichelt 2009). Zusätzliche Aktualität erhält das Thema durch die hundertjährige Wiederkehr des Kriegsbeginns von 1914 (Carstens 2014). Doch unabhängig davon machen sich in jüngerer Zeit Diskussionen bemerkbar, die nicht mehr nur von Journalisten und Politikwissenschaftlern getragen werden, sondern in die zunehmend auch Soziologen involviert sind.

Die Journalisten Andreas Rinke und Christian Schwägerl skizzieren in ihrer Studie „Elf drohende Kriege“ (2011) Szenarien künftiger Konflikte um Technologien, Rohstoffe, Territorien und Nahrung. In ähnlicher Weise verfährt der Sozialpsychologe Harald Welzer in seinem Buch „Klimakriege“ (2008), wenn er geopolitische Konstellationen skizziert, aus denen hervorgeht, warum im 21. Jahrhundert getötet wird. Zwei Faktoren bestimmen in diesem Zusammenhang die öffentliche Diskussion, zum einen die Einsicht, dass der Menschheit nur diese eine Erde zur Verfügung steht, dass also die Ressourcen des Raumschiffs „Erde“ sehr begrenzt sind (Crutzen et al. 2011). Zum anderen war im Rahmen der Globalisierungsdebatte die Fähigkeit des tradierten Nationalstaats zur Lösung der weltweit anstehenden Probleme in Frage gestellt worden (Albrow 1998). Bemerkt wurde, dass der Wandel des Verhältnisses von Markt und Staat durch die Entstehung hybrider Mischstrukturen auch den Charakter und die Funktion des Krieges verändert. Das gilt sowohl für die Metropolen wie für die Peripherie der sich konstituierenden Weltgesellschaft. Der Zusammenbruch staatlicher Ordnung zum Beispiel in Teilen „Schwarzafrikas“ und der arabischen Welt (Kippenberg 2008) erzeugt eine Situation des Hobbesschen „Naturzustands“ mit Formen eines Gewaltgeschehens, das sich mit dem herkömmlichen Begriff des Krieges kaum fassen lässt (Enzensberger 1993). In dem Maße, wie die Merkmale funktionierender Staatlichkeit fehlen, das heißt: ein durchsetzungsfähiges Gewaltmonopol, eine durchorganisierte Verwaltung, ein beherrschbares Staatsgebiet, in dem Maße ist auch keine geordnete Ökonomie als Basis gesellschaftlicher Reproduktion mehr möglich. In einer solchen gewaltgeschädigten Wirtschaft ist der Raub die einzig mögliche Tätigkeit, die Gewinn verspricht (Jean und Rufin 1999). Zwangsläufig werden individuelle und kollektive Akteure Gewalt durchaus rational einsetzen und bewusst auf Dauer stellen. Sie haben gar kein Interesse daran, diesem Zustand, von dem sie profitieren, ein Ende zu setzen.

Vergleichbare, wenngleich weniger dramatische Wandlungsprozesse ergeben sich in den hochentwickelten Industriegesellschaften des Westens. Der massive Abbau von stehenden Massenheeren setzt ein erhebliches militärisches Potential frei, das nun auf dem Markt frei flottiert. Das betrifft nicht nur überzählige Waffen, sondern vor allem

auch ausgebildetes Militärpersonal, das in großer Zahl neue Betätigungsfelder sucht. Begleitet wurde diese Entwicklung dadurch, dass in den hochindustrialisierten Staaten des Westens die Kriegführung sich immer stärker verwissenschaftlicht, also ohne Unterstützung durch zivile Spezialisten kaum mehr möglich ist. Der jüngste Militäreinsatz der USA und ihrer Verbündeten im Irak hat gezeigt, in welchem hohem Ausmaß die kriegführenden Staaten des Westens auf den militärischen „Input“ in privaten Firmen angewiesen waren. Es steht zu vermuten, dass sowohl der Abschied von der Wehrpflicht wie die zunehmende Privatisierung und Vermarktung militärischer Gewalt eine offensivere Kriegführung westlicher Industriestaaten zur Folge hat und militärische Gewalt als probates Mittel der Politik zunehmend üblich wird. Das Resultat dürfte sein, dass es kaum noch zu Kriegen als gewaltsame Auseinandersetzung von Staaten in Massenschlachten kommen wird, sondern in sogenannten „Low Intensity Conflicts“, in denen nichtstaatliche Gruppen versuchen, einen waffentechnisch überlegenen staatlichen Gegner mit flexibel gehandhabten Strategien, die vom Partisanenkrieg bis zum Terrorismus reichen, herauszufordern. An die Stelle der tradierten großen Kriege treten kleine, aber nicht weniger grausame bürgerkriegsähnliche Scharmützel, die von den regulären staatlichen Streitkräften kaum zu gewinnen sind (Crevelde 1998, Waldmann 2007). Ein in dieser Form geführter Krieg bietet dennoch „Vorteile“ für beide Konfliktparteien. Die nichtstaatlichen „Warlords“ haben keinerlei Interesse, ihn zu beenden, weil Raub (bzw. der ihnen von Dritten gezahlte Sold) die ökonomische Quelle ihrer machtpolitischen Reproduktion darstellt. Und für die westlichen Industriestaaten bedeutet der Einsatz privater militärischer Kombattanten Vorteile in mehrfacher Hinsicht. Selbst wenn das „Outsourcing“ logistischer Leistungen finanziell nicht kostengünstiger sein sollte, entlastet der Einsatz privater Firmen in Kampfsituationen, die Menschenleben kosten, die anheuernden Staaten von schwerwiegenden Legitimationsproblemen hinsichtlich der Folgewirkungen: Weder sind die durch private Militärfirmen verursachten Opfer unter der Zivilbevölkerung dem Staat, der diese Firmen anheuert, anzulasten, noch sind tote Firmenangehörige gefallene Soldaten, um die man öffentlich trauern müsste (Joas und Knöbl 2008, S. 313).

Diesem Sachverhalt, der einen militärisch-politischen Epochenbruch darstellt, wurde mit dem Begriff der „neuen Kriege“, der zunehmend die Diskussion bestimmte, versucht Rechnung zu tragen (Kaldor 2000, Münkler 2002). Insbesondere wurden die insgesamt negativen Effekte näher untersucht. Während Kriege in Europa früher auch positive ökonomische Effekte nach sich zogen, weil zum Zwecke der Kriegführung die Infrastrukturen ausgebaut werden mussten, ist derartiges in den „neuen Kriegen“ nicht mehr zu beobachten. Die Konflikte werden mit vergleichsweise billigen Waffen ausgetragen und die Finanzmittel kommen meistens von außen. Es wird keine zusätzliche Ökonomie für die Kriegführung aufgebaut, vielmehr wird die bestehende Ökonomie gewalttätig. „In den neuen Kriegen [...] wird die Gewalt zum beherrschenden Element der Tauschbeziehungen selbst – sei es, dass sie gekauft wird, um bestimmte Ergebnisse zu erzwingen, sei es, dass der Äquivalententausch durch er-

presserischen Zwang oder offene Gewaltandrohung überlagert oder ersetzt wird. Während die klassischen Staatenkriege sich nicht mehr lohnen, weil die Gewaltanwendung für jeden der Beteiligten mehr kostet, als sie einbringt, sind die neuen Kriege für viele der Beteiligten so lukrativ, weil die Gewalt in ihnen kurzfristig mehr einbringt, als sie kostet – die langfristigen Kosten haben andere zu tragen“ (Münkler 2000, S. 136 f.).

Diese Überlegungen, aus aktuellem Anlass geboren, finden ihre ansatzweise Vorwegnahme *mutatis mutandis* bereits bei Steinmetz. Obwohl er durchaus die Möglichkeit diskutiert, dass an Stelle der überkommenen Staaten „freie Vereinigungen“ treten, um Kriege zu führen (a.a.O., S. 613 ff.), verbleibt er naturgemäß in den Denkmöglichkeiten seiner Epoche. Das ist zu berücksichtigen, wenn er ein ganzes Kapitel jenen Faktoren und Facetten widmet, durch die sich künftige Kriege auszeichnen werden. Neben den traditionellen „großen Kriegen“ wird es vermehrt zu „kleinen Kriegen“ kommen. Sie werden in bürgerkriegsähnlicher Form, zum Beispiel durch Anwerbung von „Mietsoldaten“, terroristisch geführt oder durch Einsatz von Hochtechnologie mit „kleinen Heeren“. Nicht länger steht „Zahl gegen Zahl“, sondern „Intellekt gegen Intellekt“. Jedoch, und darauf weist Steinmetz explizit hin, bedeutet „die Einschränkung der Heere auf kleine Zahlen hochgeübter Techniker“ in keiner Weise (1929, S. 553), dass Wissenschaft und Technik allein kriegsentscheidend sein werden. Von größerer Bedeutung ist für ihn vielmehr „die Höhe der Widerstandsschwelle“ der in den Krieg involvierten Bevölkerung. „Charakter und Temperament des Volkes werden, wie notwendig, einen tiefgreifenden Einfluss ausüben“. Nicht nur von der Technologie und ihren Möglichkeiten, sondern vor allem von dem Willen der Bevölkerung eines Staates, von der Höhe ihrer „Widerstandsschwelle“ hängt die Dauer zukünftiger Kriege ab. Schmerzhaft mussten das sowohl Frankreich und erst recht die USA in Vietnam erfahren.

Im modernen Krieg geht es nicht darum, den Gegner zu vernichten. Sein Zweck ist „nur“, „den Gegner dahin zu bringen, dass man ihm seinen Willen auferlegen kann. [...] Sobald das erreicht ist, hört der Krieg auf“ (a.a.O., S. 524). Verglichen mit früheren Kriegen, wird der moderne Krieg intensiver, technischer und rationeller geführt werden, „ganz so wie unsere produktive Arbeit“ (a.a.O., S. 532). Allerdings: „Wenn der Stärkere durchaus siegen und der Schwächere mit demselben Starrsinn nichts von Nachgeben wissen will, da müssen die Opfer des letzteren so groß werden, dass endlich sein fester Wille dennoch gebrochen wird“ (a.a.O., S. 524). Die sich hieraus ergebende Schlussfolgerung ist evident: Der zukünftige Krieg wird intelligent geführt werden und wird sich in verstärktem Maße gegen die Zivilbevölkerung richten, gegen „die Zentren der Volkskraft, die Hauptstädte“. Deren „Widerstandsschwelle“ zu brechen, einen „im voraus nicht bekannten Prozentsatz der Bevölkerung“ zu töten, einen „Teil des materiellen Besitzes“ zu vernichten, den Mut zu brechen, den Siegeswillen zu lähmen, darin besteht das Ziel erfolgreicher Kriegführung. Moderne Waffentypen wie Flugzeuge oder Tauchboote (zur Hungerblockade) werden das ermöglichen. „Aller psychologischen Wahrscheinlichkeit nach wird diese Schwelle

aber eher erreicht, wenn dieser Verlust auf einmal beigebracht wird, mit dem größtmöglichen, verbreitetsten Schrecken. Wenn es möglich wäre, gleich im Anfang des Feldzuges durch irgendeine verborgene Mine 100.000 Mann in die Luft zu sprengen, so würde der ungeheure Schrecken den ganzen Krieg vielleicht mit einem Male beenden, und damit all seinen Jammer und Elend“ (a.a.O., S. 533). Es ist, als ob Steinmetz die Atombomben-Abwürfe über Hiroshima und Nagasaki vorausgeahnt hätte.

In seiner Argumentation wendet sich Steinmetz vehement gegen die von Adam Ferguson (1723–1816) und Herbert Spencer (1820–1903) vertretene und tradierte Ansicht des frühen Liberalismus, dass Handel und Industrialisierung an die Stelle „militärischer Neigungen, Grausamkeiten und Gewalttätigkeiten“ treten würden (a.a.O., S. 602 ff.; ähnlich später Joas und Knöbl 2008). „Höchste wirtschaftliche Entwicklung und mächtige Kriegsgelüste sind [...] vereinbar, ja das erste führt bis jetzt das zweite notwendig mit sich. [...] Die moderne Kultur hat bis jetzt den Krieg nicht unmöglich gemacht, den kriegerischen Sinn in keinem seiner Komponenten vernichtet. Industrialismus ist so gut wie Imperialismus eine moderne Erscheinung. Auf der Suche nach Rohstoffen und Absatzgebieten greift jedes große Volk zum Kriege: Frankreich, England, Deutschland, Amerika, Italien“ (a.a.O., S. 611). Möglichkeiten eines dauerhaften Friedens seien in keiner Weise erkennbar. „Nach dem Weltkriege, und erst recht nach den Friedensverträgen, die ihn zeitweilig abschlossen, wird wohl kein Einsichtiger viele Illusionen über die Friedensgesinnung und die Friedenssicherheit im nächsten halben Jahrhundert hegen“ (ebd.). Der Friede der Zukunft, so Steinmetz zehn Jahre vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges, wird ein bewaffneter sein.

Einen dauerhaften Frieden sieht er an zwei Bedingungen geknüpft: „Solange die Seele des Menschen dieselbe bleibt, aber auch nicht länger, solange sind Staat, Vaterland und Krieg unersetzlich.“ Nur „ohne solche Menschen sind Kriege unmöglich“ (a.a.O., S. 503). Der ewige Friede setzt eine anders geartete Mentalstruktur der Menschen voraus (a.a.O., S. 276). Wenn es sich nicht so verhielte, hätte die Weltgeschichte einen anderen Verlauf genommen (a.a.O., S. 493). Zwar gebe es durchaus „den Krieg hemmende Kräfte“ und Faktoren, die „dazu mitwirken, künftige Zusammenstöße abzukürzen. Aber vergessen wir es nicht: sie wirkten auch im Jahrzehnt vor 1914 und bei so vielen Völkern vergeblich. Die Menschheit war damals keine andere, als sie heute ist und in fünfzig oder hundert Jahren sein wird. Von ihr selbst, nicht von ihren Produkten, hängt eben alles ab“ (a.a.O., S. 551). Die Geschichte lehrt, „dass unsere europäische Kultur und Gesittung, ja die der ganzen Welt, alles was die Menschheit erreicht hat, unter fortwährenden Kriegen erworben wurde. Also nicht in Jahrhunderten des Friedens, – die es nie und nirgendwo gegeben hat, – und immer wieder vernichtet durch seltene Kriege, nein, immer begleitet von Kriegen, also gerade das Umgekehrte!“ (a.a.O., S. 607). Ein dauernder Friede lasse sich nur in einem Zustand der Menschheit vorstellen, „in welchem die psychischen Grundlagen aller Kriege fehlen würden: also die menschliche Veranlagung eine ganz andere als die der

vergangenen Jahrtausende wäre, die Gegensätze in der natürlichen Ausstattung der Länder, wodurch hier Reichtum, dort Armut entsteht, aufgehoben, ebenso die Ergebnisse der bisherigen Geschichte wie die jetzige Gebietsgröße, unser Rasse- und Volksbewusstsein. Wenn das alles weg ist, dann, aber auch erst dann, wird der Krieg ohne Zwang, automatisch so unmöglich wie zwecklos, und wird er also ohne weiteres aus der Menschheit verschwinden. Solange aber diese Bedingungen erfüllt bleiben, wird ihr Ergebnis ebenfalls da sein und genau solange dableiben“ (a.a.O., S. 663).

Die zweite Bedingung, die erfüllt sein muss, um einen dauerhaften Frieden zu gewähren, sieht Steinmetz in der Errichtung eines Weltstaates, ausgestattet mit einem durchsetzungsfähigen Gewaltmonopol. Auf seine Realisierung in absehbarer Zeit sei allerdings nicht zu hoffen. „Erst die wirtschaftliche und politische Organisation der ganzen Menschheit zur universellen Einheit mit völliger Aufhebung jedweden Wettbewerbs der einzelnen wie aller Gruppen würde, beim Gelingen, den Krieg überflüssig machen und wirklich aufheben“ (a.a.O., S. 296). Unter den gegebenen Bedingungen sei daran ernsthaft aber kaum zu denken, denn „auf dem langen Wege dahin haben wir erst einige wenige Schritte getan, worüber doch jeder Besonnene im Klaren sein wird. Ein fast vollständiger Gesinnungswandel in der ganzen Menschheit wäre die unablässliche Bedingung solcher Umwälzung. Kann einer, auch der naivste, nach dem Versailler Frieden und seiner Durchführung für absehbare Zeit noch darauf hoffen?“ (a.a.O., S. 297). „Solange die Völker nicht gelernt haben, das Recht und die Lebensforderungen anderer aus eigenem freien Antriebe anzuerkennen, und solange sie nicht bereit sind, von ihrem Zuviel an andere abzutreten, solange sie dagegen nur an sich und ihre eigenen Wünsche denken, solange werden die Kriege bleiben“ (a.a.O., S. 678).

Beides, die Durchsetzung eines Weltstaates und ein völliger Wandel der menschlichen Mentalstruktur, sind für Steinmetz die unhintergehbaren Voraussetzungen zur „absoluten Abschaffung des Krieges“. „Ohne die spontane Entstehung von Weltstaat und Menschheitsgesinnung ist hier nichts als kurzer Schein zu erreichen“ (a.a.O., S. 663). Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass Albert Einstein (1879–1955) und Sigmund Freud (1856–1939) in ihrem Briefwechsel zur Frage „Warum Krieg?“ einige Jahre später zu denselben Ergebnissen kommen wie Steinmetz. Für Einstein ist unmittelbar evident: „Der Weg zur internationalen Sicherheit führt über den bedingungslosen Verzicht der Staaten auf einen Teil ihrer Handlungsfreiheit bzw. Souveränität.“ Aber der Realisierung stellen sich auch in seinen Augen unüberwindbare Widerstände in den Weg. Einer von ihnen sei leicht zu identifizieren: „Das Machtbedürfnis der jeweils herrschenden Schicht eines Staates widersetzt sich einer Einschränkung der Hoheitsrechte desselben.“ Dieser politische Machthunger werde oft durch die Aktivitäten einer skrupellosen Menschengruppe unterstützt, „denen Krieg, Waffenherstellung und -handel nichts als eine Gelegenheit sind, persönliche Vorteile zu ziehen, den persönlichen Machtbereich zu erweitern“. Dies aber führe zu der Frage: „Wie ist es möglich, dass die soeben genannte Minderheit die Masse des Volkes ihren Gelüsten dienstbar machen kann, die durch einen

Krieg nur zu leiden und zu verlieren hat?“ Die naheliegende Antwort sei, dass diese Minderheit die Schulen, die Presse und gewöhnlich auch die Kirche unter Kontrolle habe und die Mehrheit durch diese Institutionen beeinflussen könne. Das führe zu der weiteren Frage: „Wie ist es möglich, dass sich die Masse durch die genannten Mittel bis zur Raserei und Selbstaufopferung entflammen lässt?“ Einstein vermutet: „Im Menschen lebt ein Bedürfnis zu hassen und zu vernichten.“ Diese Schlussfolgerung führt ihn zu einer letzten an Freud gerichteten Frage: „Gibt es eine Möglichkeit, die psychische Entwicklung des Menschen so zu leiten, dass sie den Psychosen des Hasses und des Vernichtens gegenüber widerstandsfähiger werden?“

Der Einschätzung Einsteins vermag Freud zuzustimmen: „Eine sichere Verhütung der Kriege ist nur möglich, wenn sich die Menschen zur Einsetzung einer Zentralgewalt einigen, welcher der Richtspruch in allen Interessenkonflikten übertragen wird“ (Freud 2000, S. 279). Aber ein Zweites, wie bei Steinmetz, kommt hinzu, das den Krieg für Menschen so empfänglich macht und geändert werden müsse: der „Trieb zum Hassen und Vernichten“. Freud bezeichnet ihn als Aggressions- oder Destruktionstrieb. „Ungezählte Grausamkeiten der Geschichte und des Alltags bekräftigen (seine) Existenz und Stärke“ (a.a.O., S. 282). Lebewesen bewahren ihr eigenes Leben, indem sie fremdes zerstören. Es habe deshalb auch keine Aussicht auf Erfolg, die in der Natur des Menschen verankerten aggressiven Neigungen abschaffen zu wollen. Resignierend stellt Freud gegen Ende seiner Ausführungen eine rhetorische Frage: „Warum empören wir uns so sehr gegen den Krieg, Sie und ich und so viele andere, warum nehmen wir ihn nicht hin wie eine andere der vielen peinlichen Notlagen des Lebens? Er scheint doch naturgemäß, biologisch wohlbegründet, praktisch kaum vermeidbar“ (a.a.O., S. 284).

Gut sechs Dezennien später wird der Politikwissenschaftler Dieter Senghaas (1994) versuchen, dem Problem eine operationale Gestalt zu geben. Ihm zufolge ist ein dauerhafter Friede, soweit er den Bereich menschlicher Gestaltungsmöglichkeiten nicht übersteigt, an sechs Bedingungen geknüpft: Entprivatisierung der Gewalt und Aufbau eines durchsetzungsfähigen Gewaltmonopols, Herausbildung von Rechtsstaatlichkeit, Vernetzung der Bürger untereinander und damit einhergehend weitest gehende Affektkontrolle, Wirksamkeit staatlicher Prinzipien, Durchsetzung der Prinzipien sozialer Gerechtigkeit, Existenz einer konstruktiven politischen Konfliktfähigkeit. Aber alle sechs Vorschläge verorten sich in dem naturfernen sozialen Raum, den Thomas Hobbes der politikwissenschaftlichen Diskussion einst eröffnet hat (vgl. Shapin und Schaffer 1985). Davon völlig unberührt bleibt die von Freud angesprochene Dimension, dass der Mensch auch ein biologisches Wesen sei. Zu berücksichtigen ist also neben dem Diskurs, der durch Hobbes eröffnet wurde, jener, den Charles Darwin in die Wege geleitet hat und der in der Argumentation von Steinmetz an prominenter Stelle seinen Niederschlag findet.

## Evolution, Selektion und Anpassung

Manches von dem, was Steinmetz berichtet und wie er es deutet, mag dem heutigen



Leser, der heutigen Leserin merkwürdig vorkommen. Dass er zum Beispiel die Selektionsvorteile, die sich aus dem Krieg ergeben können, in vergleichbar akribischer Weise hinsichtlich der Selektionsnachteile (unter dem Stichwort „Kontraselektion“) diskutiert (1929, S. 412 ff.), erscheint auf den ersten Blick recht skurril. Aber solche scheinbaren Abseitigkeiten standen, wie aus der bei ihm angeführten Literatur zu entnehmen ist, durchaus im Zentrum heftiger Diskussionen, auch unter Soziologen (vgl. Tönnies 1911). Die Lektüre historisch gewordener Texte der eigenen Fachdisziplin offenbaren nicht nur Skurrilitäten vergangener Kontroversen, die es auch in unserer Zeit gibt und über die sich kommende Generationen amüsieren werden (vgl. Bammé 2004). Sie öffnen zugleich den Blick für die historische Bedingtheit von Theorien, so dass man sich nicht mehr so leicht von dem Suprematsanspruch gerade aktueller Ansätze beeindrucken lässt.

Steinmetz geht, entsprechend der von ihm propagierten soziographischen Methode, sammelnd und beschreibend vor, um induktiv zu Verallgemeinerungen zu gelangen. In seinen theoretischen Deutungen bezieht er sich im weitesten Sinne auf die Deszendenztheorien von Charles Darwin und Jean Lamarck (1744–1829). Das wird man ihm nicht vorwerfen können. Es entsprach dem Wissen seiner Zeit. Das Verhältnis von Evolution, Selektion und Anpassung stellt sich aufgrund der neueren Forschungen zur Epigenetik für Sozialwissenschaftler heute allerdings etwas entspannter dar (Kegel 2009, Spork 2009, Blech 2010, Blum et al. 2010). Die Relation zwischen „Nature“ (Vererbung) und „Nurture“ (Erziehung) ist offener denn je. Zwar geben die Gene (sozusagen die *Hardware*) den Spielraum möglicher Realisationen vor, aber welche der durch sie vorgegebenen Möglichkeiten tatsächlich realisiert (und unter Umständen weiter vererbt) werden, ist abhängig von den zwischen ihnen und der Umwelt vermittelnden Epigenen (sozusagen die *Software*). Fast scheint es, als ob es zu einer Aussöhnung zwischen Darwin und Lamarck, zwischen Vererbung (Biologie) und Sozialisation (Pädagogik) kommen könnte.

Die Diskussion über den Weltstaat als Friedensgarant, die in der Tradition des „Leviathan“ (1651) von Thomas Hobbes steht, und jene über Aggressionskompetenzen, die in der Mentalitätsstruktur der Menschen seit dem Pleistozän verankert scheinen und die Freud als Destruktionstrieb thematisiert hat, werden in der neueren Evolutionstheorie, ganz im Sinne von Steinmetz, zusammengedacht (Mohrs 1995, Phocas 1986, Vollmer 1987, Wuketits 1997). Die Dramatik der gegenwärtigen Epoche, die von Crutzen (2011) als Anthropozän bezeichnet wird, in der der Mensch selbst zum geologischen Faktor geworden ist, besteht darin, dass wir uns auf dem Wege zur Weltgesellschaft befinden, aber weder über Institutionen noch über Verfahrensweisen verfügen, die den damit verbundenen Herausforderungen gerecht werden (Bammé 2014). Evolutionstheoretiker vergleichen die damit einhergehenden Veränderungen mit jenen, die sich in den Umwälzungen der „Neolithischen Revolution“ äußerten, also vor 10.000 bis 12.000 Jahren, als die Menschen zu neuartigen Lebens-, Wirtschafts- und Organisationsformen übergingen (Ehlers 2008, S. 37 ff.). Die „pathologische Sorglosigkeit“, mit der die Menschheit heute die Tra-

gekapazität des Raumschiffs „Erde“ überfordert, indem sie den Planeten in einer Weise ausplündert, dass er als ökologisches Soziotop für das Überleben der Gattung „Mensch“ in absehbarer Zeit nicht mehr geeignet sein könnte, verweist auf mentale Strukturen, die, im übertragenen Sinn, nicht einmal ausgereicht hätten, um das Überleben eines „Höhlenmenschen“ an der Wende vom Pleistozän zum Holozän sicher zu stellen (Mohr 1986, S. 8 ff.).

Die zentralen politischen Probleme der Vergangenheit hatten ihre Ursache in den Konflikten zwischen Rassen, Nationen und Klassen. Das zentrale politische Problem des Anthropozäns wird im Überleben des Menschen als Gattungswesen bestehen. Hobbes hat in einer vergleichbar prekären Situation für ein friedliches Zusammenleben der Menschen zwei Voraussetzungen genannt: die Existenz einer mit realer politischer Zwangsgewalt ausgestatteten Institution einerseits, eine durch Bildung und Wissenschaft veränderte Mentalitätsstruktur der Menschen andererseits. Die Wirksamkeit letzterer wird durch die Erkenntnisse der Evolutionstheorie, wie sie sich in den zeitgenössischen Konzepten der Humanökologie, der Ethologie und der Soziobiologie niedergeschlagen haben, grundsätzlich in Frage gestellt (Dawkins 1996, Wilson 1980). Auf die Frage, warum es keine kulturelle Überformung, wie Bildung und Erziehung sie darstellen, bislang vermochte, die Menschen von Krieg und Massenmord abzuhalten, obwohl doch alle Menschen für den Frieden und gegen den Krieg seien, lautet die Antwort der Soziobiologie (Mohr 1992, S. 4, 19 f.): Der Mensch sei genetisch auf das Überleben in überschaubaren Kleingruppen unter den Überlebensbedingungen des Pleistozäns eingerichtet und stehe den Anforderungen der ihn heute umgebenden, von ihm selbst geschaffenen Umwelt hilflos gegenüber. Er sei schlichtweg überfordert. Sein evolutionäres Erbe setze seinem Verhalten noch auf lange Sicht bestimmte, nicht überspielbare Grenzen.

Wenn der Mensch hinsichtlich seiner phylogenetischen Ausstattung ein Kleingruppenwesen ist, ursprünglich ausgerichtet auf das Überleben in einer überschaubaren Gemeinschaft, die in hohem Maße einer als gefährlich erlebten Umwelt ausgesetzt war, dann sind soziale, kooperative Verhaltensformen gegenüber dieser Gruppe, die dem Einzelnen Schutz und Hilfe bietet, von hohem adaptiven Wert („reziproker Altruismus“), weil der Überlebenserfolg dieser „Ingroup“ jedem einzelnen Mitglied zu Gute kommt (Trivers 1971, Nowak 2013). Anders sieht es aus bei Artgenossen, die einer „Outgroup“, einer fremden Gemeinschaft angehören. Ihnen gegenüber ist eher ein aggressives oder zumindest ein indifferentes Verhalten angebracht, kann es sich dabei doch um potentielle Feinde handeln, welche die eigenen Chancen im Überlebenskampf beeinträchtigen. Die Tatsache, dass die „Geschichte der Menschen, aller ethischen Reflexion und christlichen Verkündung zum Trotz, durchsetzt, ja erfüllt ist von Aggression und Totschlag, von Krieg und Völkermord“, lässt sich evolutionstheoretisch plausibel auf diese „kollektive Aggressionskompetenz“ des Menschen gegenüber der „Outgroup“ zurückführen (Mohr 1987, S. 78, 83 f.). Eine solche Kompetenz wird allerdings in dem Maße zum Problem, in dem, nicht zuletzt verursacht durch die exponentielle Zunahme des Bevölkerungswachstums, das Zu-

sammenleben der Menschen Größenordnungen erreicht, deren Organisation durch die überkommenen, in der Mentalstruktur verankerten gruppenspezifischen Integrationsmechanismen nicht mehr zu bewältigen ist. Dass der kleingruppenzentrierte Mensch den modernen Institutionen und Verkehrsformen großräumiger Soziotope weitgehend mit Unverständnis begegnet, wird unter anderem daran deutlich, dass er dem überkommenen Integrationsmechanismus der Gegenwartsgesellschaft, dem Markt, nach wie vor hilflos ausgeliefert ist, statt ihn zu beherrschen; und dort, wo er versuchte, der bewussten Politik Priorität gegenüber dem blinden Marktmechanismus einzuräumen, wie im deutschen und russischen Experiment in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, endeten die Versuche in einer unbeschreiblichen Katastrophe. Nicht nur muss deshalb in Betracht gezogen werden, dass die Evolution menschlicher Gesellschaftsformen suboptimale Lösungen des Zusammenlebens hervorbringt, sondern dass sie in einer Katastrophe unvorstellbaren Ausmaßes enden können. In dieser Hinsicht sind Natur- und Sozialwissenschaften gleichermaßen gefordert: Lässt sich die im Pleistozän erworbene Aggressionskompetenz ohne massive und in ihrem Erfolg völlig unkalkulierbare Manipulationen am menschlichen Genom verändern oder beseitigen? Sind Strategien denkbar, die auf der Ebene pädagogischer, sozialer oder kultureller Maßnahmen auf eine neue Definition von „Ingroup“ und „Outgroup“ abzielen? Wenn man zum Beispiel plausibel machen könnte, dass der „Fremde“ insofern Mitglied der eigenen „Ingroup“ ist, als die eigenen Überlebensinteressen mit den seinen notwendig verknüpft sind, dann könnte eine Kalkulation der Klugheit im Sinne des Hobbes zu dem Ergebnis führen, die Strategie der Aggressivität sei weniger erfolversprechend als die Strategie des Altruismus, der Partnerschaft, der Kooperation (Mohr 1995, S. 20). Der Herausforderung durch die *Life Sciences* jedenfalls wird die Soziologie nicht durch Rückbezug allein auf ideologiekritische Positionen begegnen können, wenn sie nicht auf zentrale Interventionsbereiche in gesellschaftlichen Problemfeldern verzichten will, die zunehmend an Bedeutung gewinnen. Die Zukunft der Soziologie wird wesentlich davon abhängen, ob es ihr gelingt, sich in die *Life Sciences* zu integrieren, diese mitgestaltend, oder ob sie sich weiterhin dem überkommenen Selbstverständnis einer davon abgehobenen Kulturwissenschaft verpflichtet fühlt, die ihre antinaturalistische Attitude pflegt und am überkommenen Dogma festhält, kulturelle und moralische Tatsachen seien eine Realität *sui generis*.

In dieser zwiespältigen Tradition, in dieser Gemengelage von Irrungen und Wirrungen zwischen Natur- und Sozialwissenschaft ist das eigentümliche Denken des Soziographen Sebald Rudolf Steinmetz zu verorten. Selbst wenn die Vorbehalte gegenüber dem, worin man ihm zustimmen kann, überwiegen sollten, wird man nicht umhinkommen, zuzugeben, dass er der erste und einzige Soziologe war, der kontinuierlich, über dreißig Jahre hinweg, den Krieg als Äußerungsform und Begleiterscheinung zwischenmenschlichen Zusammenlebens zum Thema der sich konstituierenden Soziologie gemacht hat.

**Literatur**

- Albrow, Martin: Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gesellschaft im Globalen Zeitalter. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998 (1996)
- Anstötz, Christoph; Hegselmann, Rainer; Klimt, Hartmut (Hrg.): Peter Singer in Deutschland. Zur Gefährdung der Diskussionsfreiheit in der Wissenschaft. Frankfurt am Main: Lang 1995
- Bammé, Arno: Science Wars. Von der akademischen zur postakademischen Wissenschaft. Frankfurt am Main und New York: Campus 2004
- Bammé, Arno: Life Science. Die Neukonstruktion des Menschen? München und Wien: Profil 2011
- Bammé, Arno (Hrg.): Schöpfer der zweiten Natur. Der Mensch im Anthropozän. Marburg: Metropolis 2014
- Bateson, Gregory: Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 (1972)
- Bauman, Zygmunt: Dialektik und Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Hamburg: EVA 1992
- Bickel, Cornelius; Fechner, Rolf (Hrg.) Ferdinand Tönnies. Harald Höffding. Briefwechsel. Berlin: Duncker 1989
- Blech, Jörg: Gene sind kein Schicksal. Wie wir unsere Erbanlagen und unser Leben steuern können. Frankfurt am Main: Fischer 2010
- Blum, Hubert et al. (Hrg.): Genetik und Epigenetik bestimmen Natur und Individualität. Stuttgart und New York: Thieme 2010
- Carstens, Uwe: Ferdinand Tönnies und der „Große Krieg 1914–1918“. In: Tönnies-Forum, 23, 2014, 1
- Crevelde, Martin van: Die Zukunft des Krieges. München: Gerling 1998 (1991)
- Crutzen, Paul et al.: Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang. Berlin: Suhrkamp 2011
- Dawkins, Richard: Das egoistische Gen. Reinbek: Rowohlt 1996 (1976)
- Dewey, John: Die Suche nach Gewissheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkennen und Handeln. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001 (1929)
- Ehlers, Eckart: Das Anthropozän. Die Erde im Zeitalter des Menschen. Darmstadt: WBG 2008
- Enzensberger, Hans Magnus: Aussichten auf den Bürgerkrieg. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993
- Endruweit, Günter; Trommsdorf, Gisela; Burzan, Nicole (Hrg.): Wörterbuch der Soziologie. Konstanz: UVK 2014
- Freud, Sigmund: „Warum Krieg?“. Brief an Albert Einstein im September 1932. In: Studienausgabe. Band IX. Frankfurt am Main: Fischer 2000
- Gaus, Bettina: Frontberichte. Die Macht der Medien in Zeiten des Krieges. Frankfurt am Main und New York: Campus 2004
- Heberle, Rudolf: Soziographie. In: Alfred Vierkandt (Hrg.): Handwörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Enke 1982 (1931)
- Hegselmann, Rainer; Merkel, Reinhard (Hrg.): Zur Debatte über Euthanasie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991
- Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989 (1651)
- Horkheimer, Max: Soziologie und Philosophie. In: Kritische Theorie der Gesellschaft IV.

## *Kriegsverdrängung und Kriegsvergessenheit der Soziologie*

- Frankfurt am Main: Makol 1968
- Jean, François; Rufin, Jean-Christoph (Hrg.): Ökonomie der Bürgerkriege. Hamburg: Hamburger Edition 1999 (1996)
- Joas, Hans: Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte im 20. Jahrhundert. Weilerswist: Velbrück 2000
- Joas, Hans; Knöbl, Wolfgang: Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008
- Kaldor, Mary: Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000 (1999)
- Kegel, Bernhard: Epigenetik. Köln: Dumont 2009
- Kippenberg, Hans: Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung. München: Beck 2008
- Knöbl, Wolfgang; Schmidt, Gunnar (Hrg.): Die Gegenwart des Krieges. Staatliche Gewalt in der Moderne. Frankfurt am Main: Fischer 2000
- König, René: Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies. In: KZfSS, 1955, 7
- Mohr, Hans: Natur und Moral. Ethik in der Biologie. Darmstadt: WBG 1982
- Mohrs, Thomas: Vom Weltstaat. Hobbes' Sozialphilosophie, Soziobiologie, Realpolitik. Berlin: Akademie 1995
- Mühlmann, Heiner: Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie. Wien und New York: Springer 1996
- Münkler, Herfried: Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion. Weilerswist: Velbrück 2002
- Münkler, Herfried: Die neuen Kriege. Reinbek: Rowohlt 2002
- Münkler, Herfried: Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – Vom alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten. Berlin: Rowohlt 2005
- Nowak, Martin: Kooperative Intelligenz. Das Erfolgsgeheimnis der Natur. München: Beck 2013 (2011)
- Oesterdiekhoff, Georg W. (Hrg.): Lexikon der soziologischen Werke. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2001
- Papcke, Sven; Oesterdiekhoff, Georg W. (Hrg.): Schlüsselwerke der Soziologie. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2001
- Phocas, Andreas: Biologische Aspekte politischen Verhaltens. München: Tudur 1986
- Reichelt, Julian: Kriegsreporter. Köln: Fackelträger 2009
- Rinke, Andreas; Schwägerl, Christian: Elf drohende Kriege. Künftige Konflikte um Technologien, Rohstoffe, Territorien und Nahrung. München: Bertelsmann 2012
- Schallmayer, Friedrich Wilhelm: Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker. Jena: Fischer 1903
- Shapin, Steven; Schaffer, Simon: Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life. Princetown: PUP 1985
- Senghaas, Dieter: Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994
- Singer, Peter: On being silenced in Germany. In: The New York Review of Books, 15.8.1991
- Sombart, Werner: Krieg und Kapitalismus. München und Leipzig: Duncker und Humblot 1913
- Spork, Peter: Der zweite Code. Reinbek: Rowohlt 2009
- Steinmetz, Sebald Rudolf: Der Krieg als soziologisches Problem. Amsterdam: Versluys 1899

- Steinmetz, Sebald Rudolf: Bedeutung und Tragweite der Selektionstheorie in den Sozialwissenschaften. In: Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 1906
- Steinmetz, Sebald Rudolf: Philosophie des Krieges. Leipzig: Barth 1907
- Steinmetz, Sebald Rudolf: Die Stellung der Soziographie in der Reihe der Geisteswissenschaften. In: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Band 6, 1913
- Steinmetz, Sebald Rudolf: Soziologie des Krieges. Leipzig: Barth 1929
- Tönnies, Ferdinand: Franz Staudinger. In: Konsumgenossenschaftliche Rundschau, 18, Dez. 1921, Nr. 52
- Tönnies, Ferdinand: Zum Gedächtnis an Franz Staudinger. In: Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften, 2, 1922, Heft 1
- Tönnies, Ferdinand: Soziologische Studien und Kritiken. Zweite Sammlung. Jena: Fischer 1926
- Tönnies, Ferdinand: Einführung in die Soziologie. Stuttgart: Enke 1931
- Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Darmstadt: WBG 1988 (1887)
- Tönnies, Ferdinand: Über Anlagen und Anpassung. In: Ders., Schriften und Rezensionen zur Anthropologie. München und Wien: Profil 2009 (1911)
- Tönnies, Ferdinand: Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht. München und Wien: Profil 2011 (1906)
- Trivers, Robert: The evolution of reciprocal altruism. In: Quarterly Review of Biology, 46, 1971
- Vollmer, Gerhard: Evolutionäre Erkenntnistheorie. Stuttgart: Hirzel 1987
- Waldmann, Peter: Terrorismus und Bürgerkrieg. Der Staat in Bedrängnis. München: Gerling 2003
- Welzer, Harald: Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird. Frankfurt am Main: Fischer 2008
- Wilson, Edward: Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen des menschlichen Verhaltens. München: Ullstein 1980 (1978)
- Wuketits, Franz: Soziobiologie. Die Macht der Gene und die Evolution. Heidelberg: Spektrum 1997

# Die Gemeinschaft als Staatsauffassung im Denken von Ferdinand Tönnies

Von Niall Bond

## 1. Theoretische Hintergründe zu den Staatsauffassungen von Ferdinand Tönnies

Das Begriffspaar „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ enthält nicht eine Staatsauffassung, sondern eine Mehrzahl von Staatsauffassungen – dies wird auch und gerade bei Ferdinand Tönnies deutlich (Bond 2009a). Diese Abhandlung handelt von Disambiguierung in einem Kontext sozialen und politischen Wandels. Hier sollen einerseits die durch eine kritische Lektüre von Tönnies eröffneten Perspektiven pluralistischer politischer theoretischer Deutungsmöglichkeiten erläutert werden, andererseits Tönnies' eigene Positionen in den politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit angedeutet werden. Tönnies hat unterschiedliche politische Theologien beeinflusst; dabei unterlag die Anwendung seiner Begriffe einer starken Wandlung innerhalb einer relativ kurzen Zeit. So haben historische Konnotationen die Anwendung und die politische Anwendbarkeit von Ideen wie Gemeinschaft und Community bestimmt.

Immer wieder feststellbare Ansätze von Disambiguierungsfeindlichkeit entspringen auch bei wissenschaftlichen Forschern der Sehnsucht nach einem starken Begriff von absolutem Verlass. Tönnies war sich dessen bewusst, einen starken Begriff *geprägt* zu haben. Gemeint sind nicht die von ihm erstmals eingesetzten, manchmal sonderbar wirkenden und sich doch nie viral verbreitenden Begriffe wie etwa „Wesenwille“, „Kürwille“ oder aber auch „Mögschaft“, sondern vielmehr sein Gemeinschaftsbegriff. Geprägt hat Tönnies den Gemeinschaftsbegriff nicht im Sinne, dass er ihn als erster benützt hätte, sondern in dem Sinne, dass seine philosophischen Erörterungen für den späteren sozialwissenschaftlichen, aber auch politischen und umgangssprachlichen Gebrauch dieses Begriffs sogar in der Weltdiskussion *richtungsweisend* waren. Dies ist auch in anderen Sprachen, z.B. in der Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte in der englischsprachigen Welt, aber auch in der Debatte um den *Communautarisme* in Frankreich bemerkbar. Mit seiner Entwicklung als Denker gab es auch eine Fortentwicklung der Elemente seiner Begriffsdichotomie; dabei meinte er, etwas Eindeutiges aus der Heterogenität der Sprache herausgeschält zu haben.

So meinte Tönnies, in der Gemeinschafts-Gesellschaftsdichotomie etwas „tieferes“ gefunden zu haben als in der vorausgehenden, ebenfalls bereits im Volksmunde bestehenden aber dann von Philosophen durchdrungene Dichotomie von „Staat“ und „bürgerlicher Gesellschaft“. Die Frage nach Tiefe ist metaphorisch: der Tiefsinn von Tönnies' Fragestellung von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ im Jahre 1887 entspricht

einer Umorientierung von der bürgerlichen Freiheit auf die machtgeschützte Innerlichkeit, welche einerseits dem schnellen Wandel hin zur Industriegesellschaft, andererseits aber auch den politischen Verhältnissen des Zweiten Kaiserreichs zur Zeit von Bismarck und der positiven Bewertung der Absage an politische Willküringriffe in staatliche Prozesse durch das Bürgertum entsprach. So ergab sich das Kuriosum, dass ungeachtet der individualbiographischen prinzipiell oppositionellen Grundhaltung Tönnies' zu Trägern staatlicher Macht sein Jugendwerk nicht nur für Apologeten der Patriarchie, sondern auch für Utopisten unbegrenzter staatlicher Gewalt genießbar war. Die Bevorzugung gemeinschaftlicher „Ausdauer, Geduld und Ruhe“ vor gesellschaftlicher Einmischung –, in der man Tiefe erblicken mag, wenn man es will – lässt bei gewissen subjektiven Werthierarchien durchaus eine Wahlverwandtschaft zwischen der wertbeladenen Begriffsdichotomie von Tönnies und der Gegenüberstellung von *Vita contemplativa* und *Vita activa*, aber auch den Verzicht auf ökonomische und politische Willkürhandlungen erblicken. Bei solchen Voraussetzungen erscheint die zur mystischen Enthaltung von zweckrationalen Willkürhandlungen anregende, von schopenhauerschen Gedanken durchtränkten Begriffsdichotomie von 1887 „tiefer“ als die Gegenüberstellung von „Staat“ und „bürgerlicher Gesellschaft“, welche den Bürger als potentieller Mitgestalter gesellschaftlichen Handelns erscheinen lässt und zu solchem Handeln ermutigt.

So beurteilen Liberale wie Ralf Dahrendorf nach dem Zweiten Weltkrieg, dass in Tönnies' Jugendwerk eine Gleichgültigkeit gegenüber Ansätzen von im Zweiten Kaiserreich begrenzt ausgebauten liberalen demokratischen Rechten und Freiheiten zum Ausdruck kommt. Andererseits scheint Tönnies den Wert aus freien Stücken eingegangener und auflösbarer Vertragsverhältnisse und die Möglichkeit des Glücks in der modernen Gesellschaft frei wählender Individuen zu leugnen. In seiner Opposition von „Kultur“ und „Zivilisation“ schlussfolgert Tönnies, dass die „Zivilisation“ das Ende aller „Kultur“ bedeutet, und so argumentiert Dahrendorf, dass die „perfide“ Gemeinschafts-Gesellschaftsdichotomie geschichtlich irreführend, soziologisch uninformiert und politisch unliberal sei (Dahrendorf 1971, 154). Die Metaphysik des Liberalismus wird dabei von Dahrendorf als eine Grundvoraussetzung der Soziologie angesehen, was wiederum geschichtlich ignorant ist: schon bei Comte stellt die Soziologie eine Relativierung der liberalen Metaphysik dar. Gemeinschaftsbindungen werden oft von jenen aufwertet, die auf die Grenzen des Liberalismus stossen.

In der eigenen Normativität befangen, setzt sich Dahrendorf über den Umstand hinweg, dass Begriffe alleine in ihrem geschichtlichen Kontext verstanden und beurteilt werden können. In der neueren deutschsprachigen Geschichte des Begriffs „Gemeinschaft“ ist die furchtbare und traumatisierende Tatsache die Vereinnahmung des auch von Tönnies eingesetzten Begriffes der „Volksgemeinschaft“ durch die Nationalsozialisten. Das Werk *Gemeinschaft und Gesellschaft* entstand aber ungefähr ein halbes Jahrhundert vor der sogenannten Machtergreifung. In seiner Analyse des Gemeinschaftsbegriffs hält Dahrendorf es nicht für erwähnenswert, dass der Volksgemeinschaftsbegriff in der Weimarer Republik mit Ausnahme der Kommunisten von



geradezu allen deutschen Parteien (und auch von liberalen Politikern wie z.B. Theodor Heuss) angewendet worden ist. Die Kommunisten gingen zur Idee der Volksgemeinschaft unter anderem auf Distanz, weil in der Gemeinschaft kein Platz für den Klassenkampf war. Doch durch den ursprünglichen Untertitel der Ersterscheinung von *Gemeinschaft und Gesellschaft* 1887 – der *Communismus und der Socialismus als empirische Culturformen* – wollte Tönnies zeigen, dass der Kommunismus nicht nur möglich war, sondern dass es ihn schon in der distributiven Gerechtigkeit vormoderner Wirtschaftsformen gegeben hatte: das Werk zeugte für seine Zeitgenossen von „Marxomanie“. Doch verband man in Deutschland in der Folge einer einseitigen Vergangenheitsbewältigung die Idee der Gemeinschaft mit einer klassenübergreifenden rassistischen Exklusionsideologie und mit der Ausradierung ideologischer und genetischer Heterogenität. Die latente Gefahr einer im Begriffe enthaltenen Gemeinschaftlichkeitsgehässigkeit war der nicht explizierte Ausgangspunkt der von Detlef Lehnert organisierten Tagung über „Gemeinschaftsdenken in Europa“ (Lehnert 2013): der europäische Vergleich, der sich hier auf Schweden konzentriert, zeigt, dass das Ideal einer „*imagined community*“ (Anderson 1991) als Ort eines potentiellen „Wir Gefühls“ und ökonomischer Umverteilung durch Sozialpolitik in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts nicht überall eine Ideologie der Exklusion auf der Grundlage von einem Blut- und Bodenmythos wie bei den Nationalsozialisten zur Folge haben musste.

Auf die nicht nur gutwillige, sondern auch böswillige Mobilisierung des Gemeinschaftsbegriffs muss hier eingegangen werden, da die böswillige Mobilisierung der Gemeinschaftsidee als ideologischer Unterbau der durch die Nazis geführten Vernichtungskriege nach innen und nach aussen diente und daher die Nachkriegsdiskussion in Deutschland so geprägt hat, dass man aus dem Auge verloren hat, dass die deutsche Bevölkerung den Begriff zuvor mit dem Innigkeitsideal der Brüderlichkeit verband und dass Tönnies in seinem Werke einen ethischen Begriff begründen wollte. Anderenorts zeige ich, dass Gemeinschaft nach der schopenhauerischen Morallehre Ausdruck des spezifisch ethischen Moments des Mitleids oder Mitgefühls ist (Bond 2011a, abgedruckt in Bond 2013b); es zeigt sich jedoch, wie dies auch Tönnies in seinen Ausführungen über das „Gemeinwesen“ formuliert, dass die Abwendung innerer oder äusserer Gefahren auch für Gemeinschaft bestimmend ist. Dabei ist die Feindseligkeit bei Schopenhauer der spezifische Beweggrund *unethischen* Handelns. Man sieht, dass nicht nur die machtgeschützte *Innerlichkeit*, sondern auch die machtgeschützte *Gemeinheit* eher ein Gemeinschafts- als ein Gesellschaftsphänomen ist.

Begriffe bestehen weniger aus einem interkulturell übergreifenden denotativen Bestandteil, welcher mit kulturellen Konnotationen verfrachtet ist, als vielmehr aus kulturell dependenten aber doch letzten Endes idiolektischen Sinnesassoziationen, die in die Worte oft aneinander vorbeiredender aber sich trotzdem gemeinschaftlich verbunden fühlender Individuen einfließen. Die Gemeinschaft-Gesellschaftsdichotomie ist unter anderem von Verfechtern einer nationalsozialistischen Naturrechtslehre

wie etwa Hans-Helmut Dietze ins Feld geführt worden (Bond, 2011c), und zu den Vollstreckern der nationalsozialistischen Rassendoktrin gehörte mindestens ein Familienangehöriger von Tönnies: weder an der nach seinen Worten „Nützanwendung“, noch an den Verbrechen gegen die Menschheit trug Tönnies, der ein mutiger Gegner des nationalsozialistischen Regimes war, Mitschuld. Man muss aber zur Kenntnis nehmen, dass der Gemeinschaftsbegriff (zumindest ausserhalb Frankreichs) von Verfechtern von Gemeinschaft über die Gesellschaft mit einer derartigen Überfrachtung von heterogenen Elementen in politischen Diskursen ins Feld geführt worden ist, dass eine Klärung ihrer Vieldeutigkeit not tut.

Über die Vieldeutigkeit des Gebrauchs von „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ hatte Tönnies jeden Grund im Klaren zu sein. Zwar geht er davon aus, dass er den Gemeinschaftsbegriff nicht nominalistisch bestimmt, sondern den eigentlichen Wesensgehalt aus der Vielzahl heterogener Gebräuche herausschält (so im unten stehenden Zitat „so finden wir“). Dies steht im markanten Gegensatz zum sehr bewussten Begriffsnominalismus etwa von Max Weber, der sein Hauptwerk *Wirtschaft und Gesellschaft* mit den Worten einführt, „Soziologie (im hier verstandenen Sinne dieses sehr vieldeutig gebrauchten Wortes) soll heissen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will“ (Max Weber 1922, 1). Bei Tönnies heisst es hingegen:

*Die durch dies positive Verhältnis gebildete Gruppe heisst, als einheitlich nach innen und nach außen wirkendes Wesen oder Ding aufgefaßt, eine Verbindung. Das Verhältnis selber, und also die Verbindung, wird entweder als reales und organisches Leben begriffen - dies ist das Wesen der Gemeinschaft, oder als ideelle und mechanische Bildung - dies ist der Begriff der Gesellschaft. Durch die Anwendung wird sich herausstellen, daß die gewählten Namen im synonymischen Gebrauche deutscher Sprache begründet sind. Aber die bisherige wissenschaftliche Terminologie pflegt sie ohne Unterscheidung nach Belieben zu verwechseln. So mögen doch im Voraus einige Anmerkungen den Gegensatz als einen gegebenen darstellen. Alles vertraute, heimliche, ausschließliche Zusammenleben (**so finden wir**) wird als Leben in Gemeinschaft verstanden. Gesellschaft ist die Öffentlichkeit, ist die Welt. In Gemeinschaft mit den Seinen befindet man sich, von der Geburt an, mit allem Wohl und Wehe daran gebunden. Man geht in die Gesellschaft wie in die Fremde.*

„Alles vertraute, heimliche, ausschließliche Zusammenleben (so finden wir) wird als Leben in Gemeinschaft verstanden“: so definiert Tönnies die Gemeinschaft im Jahre 1887. Er scheint hier zu glauben, den eigentlichen Sinn des Wortes entdeckt zu haben. Doch zeigen seine früheren Schriften, dass Tönnies 1879 den Begriff „Gemeinschaft“ einsetzt (Tönnies 1975), um Hobbes' Begriff des „Commonwealth“ zu übersetzen (Bond 2011b auch in Bond 2013b). Zwar ist die Wahl des Wortes „Gemeinschaft“, um „commonwealth“ zu übersetzen wohl verfehlt; doch waren die semantischen Felder

der Gesellschaft, des Nationalstaates und des Staatsapparats vor dem neunzehnten Jahrhundert kaum abgegrenzt. „Commonwealth“ bedeutet bei Hobbes der Zustand der Befriedung der instinktiv gegenseitig feindlichen Menschen mit ihren konkurrierenden konkupiszenzen und irrasziblen Leidenschaften durch die Übereinkunft, die Macht über das eigene Leben und über das eigene Wohl einem Dritten, einem Souverän zu überlassen: Ausgangspunkt der Gemeinschaft ist nicht die Vertrautheit, geschweige denn die Liebe, sondern die Angst vor dem Tode, welche nach der hobbesschen Lehre den vernunftbegabten Menschen zügelt. Das von Hobbes bevorzugte politische Regime war die absolutistische Monarchie. Der Gegensatz ist die *Gesellschaft*, wie sie sich John Locke vorstellt – ein auf einem für Tönnies optimistischeren Menschenbild fundiertes Regime, in welchem der zivile Umgang sich durch die Einsicht tüchtiger Individuen in seine Wirksamkeit für die Erreichung eigener Zwecke durchgesetzt hat. Das deutsche Regime, unter welchem Tönnies am Ende lebte und starb, hat die pluralistische Gesellschaft der Weimarer Republik gleichgeschaltet, der Zivilität ideologisch sehr bewusst ein Ende gesetzt und jene besondere Mischung aus dem Rausch absoluter Hingabe an einen Führer und der steten Bedrohung bevorstehender Tötung durch die Staatsgewalt mit dem zum Schlagwort gewordenen Gemeinschaftsbegriff konsekriert. Auch dies hat Tönnies nicht zu verantworten. Gemeinschaften können dennoch auf ihre spezifischen Zusammensetzungen der Mischkomponente von Thanatos und Eros geprüft werden.

Der Begriff „Gemeinschaft“ (als Commonwealth) wird aus der aufgeklärten angelsächsischen Naturrechtslehre in eine neue politische Theologie von Tönnies hauptsächlich durch zwei, zum Teil konvergierende Einflüsse übergeführt: durch die Romantik und durch den Sozialismus. Beide sind Reaktionen auf Konsequenzen bürgerlicher Freiheiten, einerseits auf einen Vernunftsabsolutismus und eine begleitende Entfremdung, andererseits auf den Kapitalismus. Der Romantik verdankt Tönnies die Umwertung des Gefühls, seine Kritik des Rationalismus in den Wirtschafts- und den Rechts-wissenschaften, die Relativierung des rationalen Naturrechts, unterschiedliche Legitimierungen von Obrigkeitsinstanzen, Vorstellungen eines „Urwillen“, die „organische“ Auffassung als Gegensatz zur mechanischen Auffassung des Gesellschaftslebens der rationalistischen Sozialtheorie, und schließlich eine besondere Auffassung des historischen Sinnes. So gebraucht er den Begriff des „Gemeinwesens“, den Christoph Martin Wieland und Johann Gottlieb Fichte als politisch organisierten Zusammenschluss organisch verbundener Menschen gebraucht hatten. „*Gemeinwesen*“ ist in *Gemeinschaft und Gesellschaft* ein Schlüsselbegriff: *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* sind nach Tönnies „Normalbegriffe“, die jeweils auf dem Gefühl der Zugehörigkeit und berechnendem Eigeninteresse beruhende soziale Konstellationen bezeichnen. Für die Organisation der Macht innerhalb dieser Konstellationen bietet Tönnies andere Begriffe an: so ist die politische Organisationsform der Gemeinschaft das „*Gemeinwesen*“, ein Begriff, der einerseits auf romantische Legitimationen der Monarchie zurückgeht, den aber auch Marx als utopischen Begriff ohne klare Kontouren anwendet. Die politische Organisationsform der

Gesellschaft heißt bei Tönnies „*Staat*“. Tönnies' Kritik am Staat in der Gesellschaft wurde einerseits durch die romantische Kritik am „mechanischen Staat“ im Gegensatz zum romantischen Staat beeinflusst – es handelt sich hier um einen entzauberten, alleine auf Einsicht in die Notwendigkeit von Kontrollorganen beruhenden, und nicht von Begeisterung oder Liebe zum Regierenden geprägten Staat – andererseits aber auch durch die marxsche Kritik am Staat, der auch bei Tönnies alleine die Interessen der dominierenden Bourgeoisie in ihrer Unterdrückung der nur halbfreien Individuen der arbeitenden Bevölkerung fördert.

Die Romantik war eine moderne Reaktion auf den Rationalismus, und zwar nicht nur als Staatsauffassung, sondern auch als Wirtschaftsauffassung. Tönnies ließ sich auch von Adam Müller und Friedrich List inspirieren, und wollte die Romantik und die Rationalität zu einer neuen Synthese verbinden; sein Freund Friedrich Paulsen schrieb an Tönnies, dass Thomas Carlyle der Denker sei, welcher Tönnies am nächsten stand. Entfremdet hat Tönnies aber die romantische Reaktion nach der französischen Revolution und während der europäischen Restauration, auch wenn Tönnies im Zuge von Rousseau und von Fichtes Idee einer Zeit vollendeter Sündhaftigkeit eine der Romantik verpflichtete moralphilosophisch pessimistische Geschichtsphilosophie entworfen hat (Bond 2011d). Tönnies belächelte dabei den Hang führender Romantiker, aus der Beklemmung geistiger Freiheit in den Schoss der katholischen Kirche zurückzufinden.

Neben der Beeinflussung durch die Romantik wurde Tönnies von der Ablehnung der klassischen Ökonomik durch unterschiedliche Spielarten des Sozialismus beeinflusst. Die zum Teil auf die konfessionellen Einflüsse der lutherischen Reformkirche, zum Teil eventuell auf die familiären Konstellation eines empfundenen Verrats an Heimatwerten durch einen im Kapitalismus erfolgreichen Vater und älteren Bruder zurückzuführende Markt- und Kapitalismusskepsis führt Tönnies einerseits zu den Kathedersozialisten und erklärt andererseits seine jugendliche Begeisterung für Karl Marx. Die Kathedersozialisten im Verein für Sozialpolitik boten einen akademischen Rahmen für Ideen an, welche eine immer sozialer werdende Monarchie legitimierten: sie stellten Übergänge zwischen den Generationen her, vor allem zwischen den Lehrkräften, die Tönnies gekannt hatte, wie etwa Rudolph von Gneist, Gustav von Schmoller und Adolph Wagner, und der jüngeren Generation und den späteren Gründern der Deutschen Gesellschaft für Soziologie: z.B. Ferdinand Tönnies, Heinrich Herkner, Werner Sombart und Max Weber. Der Verein sah seine Berufung in der friedlichen Schlichtung sozialer Fragen im Sinne der Bildung der unteren Schichten auf der Grundlage der bestehenden Ordnung, um sie in den Organismus harmonisch und friedlich einzugliedern.

Durch die Kathedersozialisten knüpfte Tönnies an fernere Bindungen zu Freiheitskämpfern gemeinsamer Herkunft, wie Lorenz von Stein (Bond 2011e). Vergemeinschaftungen im Verein für Sozialpolitik waren Anlässe, mit Heinrich Herkner die Koalitionsfreiheit der Arbeiter zu verteidigen, oder aber auch mit Johannes Plenge, ebenfalls Vereinsmitglied, die Idee der Volksgemeinschaft als

politisches Ideal im Ersten Weltkrieg zu Ruhm zu verhelfen. Das Ideal der Volksgemeinschaft im Rahmen der „Ideen von 1914“ wurde vorwiegend in einem Gegensatz zu den Ideen der französischen Revolution gesehen. Zu den Polemikern dieser Richtung gehörten Freunde von Tönnies wie der Marburger neukantianische Sozialphilosoph Paul Natorp und bis zu einem gewissen Grad Tönnies, der während der Kriegsjahre und auch lange Zeit danach damit beschäftigt war, die Schuld am Ersten Weltkrieg bei den Feinden Deutschlands zu suchen. Aus diesen Konflikten der internationalen Politik wurde eine Konkurrenz zwischen als entgegengestellt gedeuteten Gesellschaftsmodellen und konstruierten Volksseelen, an deren „Wesen“ entfernte Teile der Welt genesen sollten.

Der für Tönnies' akademische Karriere problematischste Einfluss war der von Karl Marx (Bond 2013a). Angewidert vom Elend und von der sozialen Ungleichheit, die er in London bei einem Besuch seines Bruders, eines Händlers beobachten konnte, schrieb er in einem Brief an Friedrich Paulsen vom 10. Mai 1882, dass wenn er gewisse familiäre Rücksichten nicht üben müsste er zu den reinen Kommunisten übergehen würde (Tönnies, Paulsen 155). Die kurz nach Erscheinung von *Gemeinschaft und Gesellschaft* veröffentlichte Rezension Gustav von Schmollers erwähnt den Einfluss von Karl Marx, und Albert Schäffle schreibt sogar von Tönnies' Marxomanie. Es ist tatsächlich so, dass lange Passagen von Tönnies' Theorie der Gesellschaft von Marxens Kapital übernommen wurden. Dies verstärkte die von Bürgern und Staatsgewalten vermutete Verbindung zwischen der aufkommenden Wissenschaft der Soziologie und den vermeintlich „gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie“; in *Der Sozialismus und seine Gönner* hatte Treitschke schon 1875 die Soziologie als Sozialismus verschrien, und der Kultusminister Friedrich Althoff sah die Soziologie als Fach aufrührerischer Tendenzen an.

Der Sozialismus des frühen Tönnies war ein „linker“ Sozialismus. In seiner kurzen Biographie von 1922 erwähnt Tönnies vier politische Bereiche, in denen er sich eingesetzt hatte: der Streik der Hamburger Hafendarbeiter, die Genossenschaftsbewegung, die Bodenreform und die Reform des Volkshochschulwesens (Tönnies 1922). Seine Appelle für die Hafendarbeiter richteten sich dennoch an das Bürgertum (Tönnies 1897). Als Grund dafür, der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands nicht beizutreten, erwähnt Tönnies Meinungsverschiedenheiten zwischen seiner „Denkungsart“ und dem Erfurter Programm von 1891 (Tönnies 1922, 23); Arthur Mitzmann vermutet bei Tönnies die Befürwortung eines paternalistischen Staatssozialismus aber die gleichzeitige Ablehnung der Massendemokratie und des Wahlrecht für alle (Mitzmann, 1987, 54). Wie die meisten gebildeten Deutschen seiner Generation stand Tönnies der Massendemokratie skeptisch gegenüber. Aber auch die Etablierung des Sozialstaats durch Bismarck parallel zur Durchsetzung der Sozialistengesetze sah Tönnies als eine katastrophale Entwicklung an, wie sein immer mehr mit der Sozialmonarchie einverstandener Freund Friedrich Paulsen mit Befremden feststellte (Bond 2006). So führte die Machtskepsis von Tönnies dazu, für Herbert Spencers prinzipielle Ablehnung des Staates auch ein Verständnis aufzubringen, obwohl er den

Sozialdarwinismus verabscheute (Bond 2009b, auch in Bond 2013).

Obleich Tönnies, der einsieht, dass er beim Schreiben von *Gemeinschaft und Gesellschaft* Marxens *Das Kapital* nicht so recht verstanden hat, aber in den achtziger und neunziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts Marx dennoch sehr nahesteht – und dies spiegelte sich zu der Zeit sowohl in seiner sozialistischen Ablehnung von Nietzsche, andererseits in seiner Verteidigung der Arbeiterbewegungen – so änderte sich seine Schätzung über die Jahre. 1920 erschien Tönnies' *Marx Leben und Lehre*, als Tönnies 65 Jahre alt war. Zwar nimmt Tönnies Marxens Bedeutung für die Entwicklung des Erkenntnis wahr, doch zeigt sich hier sehr deutlich, wie weltfremd Marx auf Tönnies wirkte. Auf die radikalen theoretischen Errungenschaften von Marx weist Tönnies zunächst hin: während die klassische Schule von der Normalität der ökonomischen Ordnung und der unbedingten Vertragsfreiheit wirtschaftlich Handelnder ausgegangen war, so sah Marx, dass diese Normalität eine Fiktion war, und dass andere Kulturen andere Ordnungen gekannt hatten. Marx erkannte den sozialen Wandel und die Fundierung sozialer Bewegungen in materiellen Bedürfnissen. Tönnies macht aber auf die Feststellung Staudingers aufmerksam, dass eine Gleichsetzung aller Klassenkämpfe in der Geschichte eine Verkennung unterschiedlicher Kampfformen gleichkomme. Während Marx die utopische Phantasie zu überwinden vorgab, so seien seine Auffassungen zu einem bestimmten Grade die „wirren Phantasien“ eines unreifen Heranwachsenden. Marx habe die Bereitschaft der europäischen und insbesondere der deutschen Arbeiter bei weitem überschätzt, eine Revolution in Gang zu setzen, und aber vor allem ihre Fähigkeit überschätzt, die politische Führung nach erfolgter Revolution zu übernehmen. Die Stärke, die Tönnies bei Marx in der Entfremdungstheorie vorfindet, möchte er auch differenzieren, da die Entfremdung für Tönnies eine Begleiterscheinung des überall und zu jeder Zeit bestehenden Handelsgesichts, und insofern nicht ein Nebeneffekt der Industrialisierung ist.

Mit Marxens Mehrwerts Theorie ist Tönnies nur bedingt einverstanden. Tönnies ist mehr beeindruckt von Marxens Analyse der Folgen des ungebändigten Kapitalismus: durch die Anhäufung der Bevölkerung in Städten schadet der Kapitalismus die physische Gesundheit der städtischen Arbeiter, während er gleichzeitig das geistige Potential der Landarbeiter mindert. Die Beschreibung, die Marx vom Kapitalismus liefert, ist für Tönnies ein bleibender Beitrag zu den Humanwissenschaften. Dennoch hatte Marx die Anpassungs- und somit die Lebensfähigkeit des Kapitalismus unterschätzt. Ahnt Tönnies, dass seine eigene Voraussage des Untergangs der Kultur auf ähnlichen Prämissen beruht? Die politischen Folgen Marxens hängen sehr von seiner Laune ab, meint Tönnies: in *Das Kapital* wird die Diktatur des Proletariats als Möglichkeit nicht erwähnt, und demokratische Reformmöglichkeiten der Industriegesellschaften schließt Marx nicht aus; doch scheint dies Marx kaum anzugehen. Ungeachtet der Selbstkritik von Marx ergibt sich sein politisches Engagement auf keine Weise aus objektiver wissenschaftlicher Einsicht. Das gleiche kann man auch von Tönnies Unterstützung von der Genossenschaftsbewegung in seinen späteren Zusätzen in *Gemeinschaft und Gesellschaft* behaupten. Schließlich wurde Tönnies von

den blutrünstigen Appellen Marx an die revolutionäre Avantgarde abgestoßen, sowie von Marx Unfähigkeit, sich vorzustellen, dass man an das Gewissen des Bürgertums appellieren konnte: Marx sah als einzige Pflicht des Arbeiters die Eroberung der politischen Macht. Während nach Tönnies die Bedeutung von Marxens Beitrag zur Erkenntnis menschlicher Institutionen und menschlichen Geistes als die Bestimmung des Bewusstseins durch das Sein kaum überschätzt werden konnte, sei die Bestimmung des Seins durch das Bewusstsein immerhin möglich. Der größte Unterschied zwischen Tönnies und Marx liegt aber in ihren Geschichtsphilosophien: das Aufkommen der Rationalität bei der arbeitenden Bevölkerung wie bei den herrschenden Klassen und alle daraus hervorgehende Kämpfe führen nach Tönnies nicht zu einem paradiesischen kommunistischen Zustand, sondern zum Tode der Kultur. Die Prophezeiung von Marx, dass die Gesellschaft nur der abschließende Kapitel einer neuen Geschichte des Menschens war für Tönnies vollkommen unfundiert.

Aus den hier ausgeführten theoretischen Prämissen ergab sich eine Vielfalt an Möglichkeiten für Ferdinand Tönnies zur politischen Gestaltung der ihn umgebenden Gesellschaft – vom dänischen Reich seiner Kindheit über das zweite Reich und die Weimarer Republik bis hin zum Dritten Reich – Positionen zu beziehen; und Tönnies gehörte nicht nur zu den tiefsten sondern auch zu den politisch engagiertesten und couragiertesten Sozialtheoretikern seiner Generation. Diese Zivilcourage kam schon beim Kind zum Ausdruck, wurde aber durch die Sozialisierungseinflüsse von Theodor Storm, der schon vor dem Vormärz bis zu seinem Tode politisch engagiert war, gestärkt (Bond 2011, in Bond 2013b).

## 2. Das politische Engagement von Ferdinand Tönnies

Das politische Engagement von Ferdinand Tönnies, das noch nie systematisch behandelt wurde, kann hier nur umrissen werden. 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 ersatz-

väterlichen 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 nationalextrémistischen 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 schicksalvollen 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.

### 3. 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 Guericke 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 Organismus Analogie 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 Katholizismus Verklärung 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 scheidemokratisch. 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.

#### 4. 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 Nordfrieze 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 Louisiana 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 antilibérale 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 dem 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.

## 5. Tönnies und der Sozialismus

Ein früher Rezensent, Schöffle, 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 Bourgeois Ideologie 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 Hafendarbaitern, 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.

## 6. 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 unsrigen und Tönnies' politische Haltung nicht mit den Wünschbarkeiten unserer Tage verwechseln. Durch die Verengung unseres Blickes auf das gegenwärtig politisch Korrekte versperrern wir uns den Zugang zu seinem Denken.

## Literatur

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: Ferdinand Tönnies und der Sozialstaat, Neuordnung der Sozialen Leistungen. Ferdinand Tönnies Ges., e.V., Books on Demand GmbH, Norderstedt, 379-404
- Bond, Niall, 2007: Tönnies und Sexus, in: *tr@jectoires*, Paris, numéro 1 - novembre 2007
- Bond, Niall, 2009a: Gemeinschaft und Gesellschaft as a work and as a conceptual dichotomy, *Contributions to the History of Concepts* 5, 162-186
- Bond, Niall, 2009b: Ferdinand Tönnies and western European positivism, *Intellectual History Review*, vol. 19, issue 3, November 2009, 353-370
- Bond, Niall, 2011a: The Grim Probity of Arthur Schopenhauer and Ferdinand Tönnies, in: *92. Schopenhauer-Jahrbuch*, 2011, Würzburg 2012, S. 87-110.
- Bond, Niall, 2011b: Rational natural law and German sociology: Hobbes, Locke and Tönnies, *British Journal for the History of Philosophy*. 19 (6): 1175 – 1200
- Bond, Niall, 2011c: The displacement of normative discourse from legal theory to empirical sociology: Ferdinand Tönnies, natural law, the Historical School, Rudolf von Jhering and Otto von Gierke, *Forum Historiae Iuris*, <http://fhi.rg.mpg.de/articles/pdf-files/1109bond.pdf>, 1-36.
- Bond, Niall, 2011d: Ferdinand Tönnies' Romanticism, *The European Legacy*, ELEG, vol. 16, number 4, July, 2011, Routledge, 487-504
- Bond, Niall, 2011e: Ferdinand Tönnies and academic "socialism", *History of the Human Sciences*, vol. 24, issue 3, July 2011, 23 – 46
- Bond, Niall, 2011f: Ferdinand Tönnies and Theodor Storm – Elective affinities, *German Studies Review*, vol. 34, 01, 2011, 143-160
- Bond, Niall, 2013a: Ferdinand Tönnies' appraisal of Karl Marx, debts and distance, *Journal of Classical Sociology*. JCS 13 (1), 2013, 136-162
- Bond, Niall, 2013b: Understanding Ferdinand Tönnies' Community and Society: Social theory and political philosophy between enlightened liberal individualism and transfigured community, Lit Verlag, Berlin, London
- Bruendel, Steffen, 2003: Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die ‚Ideen von 1914‘ und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg, Akademie Verlag, Berlin. S. 110 ff
- Brunner, Otto, Conze, Werner, Koselleck, Reinhart, 1972-1992: *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett
- Carstens, Uwe, 2005: Ferdinand Tönnies. Friese und Weltbürger. Eine Biografie, Books on Demand, Norderstedt
- Dahrendorf, Ralf, 1971. *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, Munich: Piper
- 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
- Lehnert, Detlef (Hg.) 2013. *Gemeinschaftsdenken in Europa, Das Gesellschaftskonezept „Volkshelm“ im Vergleich 1900-1938*, Böhlau Verlag, Köln
- 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*.



## *Die Gemeinschaft als Staatsauffassung im Denken von Ferdinand Tönnies*

- 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 Urheberchaft nach Zeugnissen aus dem Jahre 1914, Stülke, 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 Firm. 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

*Die Gemeinschaft als Staatsauffassung im Denken von Ferdinand Tönnies*

- Tönnies, Ferdinand, 1934: Brief an den Internationalen Philosophiekongress in Prag
- Tönnies, Ferdinand, 1975. 'Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes', Vierteljahresheft für wissenschaftliche Philosophie, hg. Avenarius, wieder abgedruckt in: Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. [siebzehnten] Jahrhundert. Ed. E. G. Jacoby, Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog
- 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
- Weber, Max, 1922: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, Mohr

# Friedrich Nietzsches Kampf gegen die „Gesellschaft“

Von Michael Günther

*Im Zuge des Studiums des Briefwechsels Friedrich Nietzsches fiel mir immer wieder ins Auge, dass der Philosoph als Mensch und Revolutionär einen Zug zur Gemeinschaft im Tönniesschen Sinne hatte und zahlreiche Ressentiments gegen die Gesellschaft pflegte, die an Härte, Radikalität und Konsequenz ihresgleichen suchen – eine Tatsache, die mir selbst bis dahin weitgehend verborgen geblieben war, nicht zuletzt, weil auch Ferdinand Tönnies in seinen Nietzsche-Kritiken den Philosophen als Fürsprecher der modernen kapitalistischen Gesellschaft begriffen hatte. Im Folgenden handelt es sich um eine Vorabveröffentlichung eines Kapitels aus meiner kriminalsoziologischen Arbeit „Hitler und Nietzsche oder wie ein Philosoph doch noch Geschichte machte“, die im Herbst diesen Jahres publiziert wird.*

## 1.

War Friedrich Nietzsche tatsächlich ein Freund der Gesellschaft? Ferdinand Tönnies selbst war offenbar völlig davon überzeugt gewesen und hatte in seinem Werke „Der Nietzsche-Kultus“ gute Gründe angeführt, die auch uns Heutige davon überzeugen könnten: Denn passte die von Friedrich Nietzsche dargebotene, betont mitleidlose „Lebensethik“ nicht nahezu kongruent zur erbarmungslosen Funktionsweise eines ungezügelter kapitalistischen Wirtschaftssystems? Lieferte sie nicht die „Tugenden“ der Hartherzigkeit, die den ökonomischen Gesetzen der Wirtschaftssysteme des Neunzehnten- und Zwanzigsten Jahrhunderts entsprochen hatten? Werdet hart! Überwindet Euer Mitleid mit den Schwachen! Schwört ab der Solidarität, der Humanität und gegenseitigen Hilfe! Bekämpft die Demokratie und den Sozialismus! Zerstört den Pazifismus! Werft das Gleichheitsprinzip auf den Müllhaufen der Geschichte! Erkennt bedingungslos soziale Rangfolgen und die Prinzipien der Über- und Unterordnung an [...]! Hatte Friedrich Nietzsche nicht geradezu den übersteigert individualistischen Gegenentwurf zur mehr kollektivistischen Werteordnung Karl Marx und Friedrich Engels erbracht? Demzufolge wäre die von Friedrich Nietzsche anvisierte Lebensethik ganz klar der soziologischen Kategorie der *Gesellschaft* zuzuordnen, nicht jener der *Gemeinschaft*. Mehr noch: Die auf das Wirken großer Einzelpersonlichkeiten fokussierte Werteordnung Nietzsches, in der das Kollektiv mal als engstirnige „Masse“, mal als stupide „Menschenherde“ angesprochen worden war, erscheint in mancher Hinsicht geradezu gemeinschaftsfeindlich und elitär.<sup>1</sup> Auch deshalb stellte Ferdinand Tönnies der Tafel Nietzsches, auf der geschrieben stand: „Werdet hart!“ eine andere Tafel entgegen: „Oh Mensch, gedenke, dass du ein Mensch bist!“ Wenn

---

<sup>1</sup> Ferdinand Tönnies, „Der Nietzsche-Kultus“, S.57 ff.

nun Nietzsche in späteren Jahrzehnten von den Geisteswissenschaften ebenfalls überwiegend als der Vordenker eines *gesellschaftlich* geprägten „bürgerlichen Individualismus“ betrachtet wurde, war die analytische Aussage eine sehr Ähnliche, wenn auch die ihr zugrunde liegende Bewertung eine Andere, ins Positive gehende war: Hier wurde der Individualismus Nietzsches nicht selten als Zukunftsmusik für freie Menschen begrüßt. Dies mochte wohl damit zu tun haben, dass in späteren Interpretationsweisen der Werteordnung Nietzsches die harsche, von Karl Marx inspirierte *Kapitalismus-Kritik*, derart wir sie bei einem Mann vom geistigen Niveau eines Ferdinand Tönnies noch finden, schon weitgehend fehlte.<sup>2</sup> Weniger das sachliche Verständnis, vielmehr das geistig-moralische Niveau der Beobachter divergierte hier. Nietzsche wurde jedoch hier wie dort als ein Vertreter eines harten, schaffenden, „männlichen“ Individualismus und als ein Verächter einer „weibischen“, „warmen“ Gemeinschaftsduselei aufgefaßt.<sup>3</sup> Waren aber die genannten analytischen Annahmen überhaupt prinzipiell richtig? Und wenn ja, wie ließen sie sich mit Nietzsches These vereinbaren, das gesellschaftliche Individuum sei ein reiner „Schein“ ohne wirklichen Wesensgehalt, eine vom bürgerlichen Staat geschaffene „Fiktion“, die im Denken und insofern auch in allen gedachten gesellschaftlichen Wirklichkeiten wie dem Recht, der Regierungsgewalt, der Verwaltung, der Wissenschaft, der Wirtschaft *überhand* nahm?<sup>4</sup> Hatte nicht auch Ferdinand Tönnies genau das immer wieder betont? Wie vertrat sich die These, Nietzsche sei ein entschlossener Befürworter des modernen gesellschaftlichen Individualismus mit seiner harschen Kritik des wirtschaftlichen Egoismus, wie wir sie später auch bei Max Weber finden? War Nietzsche nicht auch ein entschlossener Gegner des gesellschaftlichen „Mammonismus“ gewesen und hatte er nicht die Übersetzung personaler Werte in Geldwerte verurteilt, wie es später auch Georg Simmel tat? Können wir nicht sogar eine vergleichsweise Hochschätzung in seinen Worten erkennen, wenn er den *Kollektivismus* der mittelalterlichen Kirche dem *Atomismus* der Neuzeit und „Jetztzeit“ entgegenhielt: „Wir leben die Periode der Atome, des atomistischen Chaos. Die feindseligen Kräfte wurden im Mittelalter durch die Kirche ungefähr zusammengehalten und durch den starken Druck, den sie ausübte einigermaßen einander assimiliert“?<sup>5</sup> Hatte Friedrich Nietzsche nicht in philosophischer Terminologie die These von der Gefahr der Zersplitterung des volkstümlichen

---

<sup>2</sup> Ausnahme: Die sozialistische Nietzsche-Kritik à la Georg Lukács.

<sup>3</sup> Hierin schien er in modifizierter Form in der Denktradition des Individual-Anarchisten Max Stirner zu stehen, dessen Gedankenführung den Philosophen wohl zumindest oberflächlich beeinflusst hatte. Oberflächlich deshalb, weil bei Max Stirner der Prozess der individuellen Läuterung oder, sagen wir es modern, der geistigen „Selbstfindung“ des Individuums, das der Gemeinschaft entstammt, letztlich auch wieder in die Gemeinschaft einfließen muss; Das Individuum bei Stirner hat zwar hohen Eigenwert, es aber als Selbstzweck außerhalb der Gemeinschaft zu deuten geht fehl: Stirner ist ja zunächst einmal als scharfer Kritiker des *bürgerlichen* Individualismus anzusehen. Vgl. Max Stirner, „Der Einzige und sein Eigentum“, insgesamt.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, Band 7, S.158, S.168.

<sup>5</sup> Nietzsches Werke, Band II, S.246-247.

Gemeinschaftslebens vorausgenommen, die Soziologen nach Art Gabriel Tardes, Emile Durkheims, Georg Simmels oder Ferdinand Tönnies nach ihm formulierten? Vielleicht lässt sich die Beantwortung dieser Frage mit der Thematisierung eines weiteren Problems synthetisieren, das noch nicht zur gänzlichen Befriedigung gelöst sein mag: Wie wurde der merkwürdige *Antijudaismus* Nietzsches ursprünglich motiviert? War er tatsächlich allein durch das „Rassenempfinden“ unseres Philosophen bedingt, wie Richard Maximilian Cahen es in seiner Schrift „Nietzsche und die Juden“ (1939) proklamiert hatte? Oder hatte Nietzsche auch schon Werner Sombarts volkswirtschaftlich- und religionsphilosophisch begründete These, die moderne kapitalistische Gesellschaft sei wesentlich vom Judentum inthronisiert worden, vorausgenommen und aus dieser „Erkenntnis“ seinen Widerwillen geschöpft? Wir wollen versuchen, diese komplexen Probleme mittels Hinzuziehung der soziologischen Grundbegriffe „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ zu lösen.<sup>6</sup>

## 2.

Der rechtskonservative Philosoph und Historiker Ernst Nolte äußerte sich einmal in soziologisch aufschlussreicher Weise über den *Charakter der Judenfeindschaft* im Denken Friedrich Nietzsches: „Dass der junge Friedrich Nietzsche antisemitische Vorurteile hatte, steht außer Frage. Sehr deutlich ist jedoch der Zusammenhang mit der Abneigung gegen Geld und Geldwirtschaft“.<sup>7</sup> Geldsachen seien ihm ein „Gräuel“, schrieb Nietzsche in der Tat 1865 in einem Brief an die Mutter und fuhr fort: „Warum gibt es überhaupt dies Gewächs?“ Die gesellschaftliche Mammondienerei erschien ihm zu jener Zeit als typisches Laster des deutschen Judentums. Später schilderte er in einem weiteren Brief an Mutter und Schwester eine Situation, der er sich in Leipzig, während einer Handelsmesse ausgesetzt sah: „Da wimmelt es von abscheulichen geistlosen Affen und anderen Kaufleuten [...] Endlich habe ich [...] eine Kneipe gefunden, wo man nicht Schmelzbutter und Judenfratzen zu genießen hat, sondern wo wir die einzigen Gäste sind.“ Nietzsche machte wesentlich heimatlose jüdische „Geldeinsiedler“ für die internationale Geldwirtschaft, die die Völker und Nationalstaaten mehr und mehr unter Druck setzte, verantwortlich, dies hat er vielfach bekundet. Dass die Juden „wenn sie wollten“ die Herrschaft über Europa erringen konnten oder diese Herrschaft vielleicht sogar latent schon errungen hatten, war ihm selbstverständlich. So definierte der junge Baseler Professor in frühen Aufzeichnungen eine diesbezügliche Zerstörungs- und Vernichtungsaufgabe, der gerade auch die Philosophie dienen müsse: Zunächst äußerte sich der in volkswirtschaftlichen Fragen relativ Ahnungslose über die Verwerflichkeit der „internationalen, heimatlosen Geldeinsiedler“. In ihnen handle es sich ihm zufolge um einen Menschenschlag, voll des verabscheuungswürdigen „liberalen Optimismus“, um einen Typus Mensch, der

---

<sup>6</sup> Selbstverständlich hatte der Philosoph das historische Judentum auch als Urheber des Christentums betrachtet und dies zum Anlass genommen, sich abschätzig zum Volk der Juden zu äußern – aber dies ist hier nicht die Frage.

<sup>7</sup> Ernst Nolte, „Nietzsche und der Nietzscheanismus“, S.106.

nur in pazifisierten Gesellschaftsverhältnissen überhaupt gedeihen könne und hier seine Macht über Staaten und Staatsvölker entfalte. Als Allheilmittel gegen den Einfluss dieser verhängnisvollen internationalen Finanz-Clique, als Antidot gegen die Herrschaft dieser „sonderbaren Hände“ empfahl er das radikalste aller Mittel, *den Krieg*: einen national- und international geführten *Feldzug der Vernichtung* gegen das Judentum und die internationale Finanzoligarchie. Es wird noch ausführlicher darauf zurückzukommen sein.<sup>8</sup>

### 3.

In der „Morgenröte“ polemisierte Friedrich Nietzsche wiederum gegen die ausufernde *Monetarisierung* der modernen Gesellschaft (Drittes Buch, 204 f.) und assoziierte Folgendes: Geldwirtschaft, Spekulation, erlaubter Betrug, Verbrechen um des Geldes Willen – Judentum. Geld erscheint Nietzsche zufolge dem modernen Menschen und insbesondere dem jüdischen Menschen fast als der neue Gott. Geld ersetzt personelle Werte, entheiligt alles Sakrale, es konterkariert natürliche Rangfolgen und erscheint zuletzt einer wahnwitzigen Welt als das Maß aller Dinge. Er ließ hier keinen Zweifel daran aufkommen, wie sehr er den „Ungeist des Geldes“, und insbesondere die Geldgier der Mammonversessenen verachtete. Nahezu übergangslos ging er dann (205.) zu Überlegungen zum „Volke Israel“ über, dass in die „schmutzigen Gewerbe“ (der Geld- und Wuchergeschäfte) hineingedrängt worden sei und „unter dieser Prozedur nicht reinlicher geworden (sei).“ Auch wenn Nietzsche gelegentlich den Zusammenhalt der Juden und das Familienleben des Judentums lobte, war dieses Volk, wie es sich anderen Völkern gegenüber darstellte, fast eine reine Ausdrucksverkörperung von „*Gesellschaft*“. Zuweilen erschien es fast so, als kritisiere Nietzsche die „jüdische“ Gesellschaft vom Standpunkt gemeinschaftlichen Denkens aus. Zumindest traf der bereits angesprochene aggressive Antijudaismus Friedrich Nietzsches vor allem die Manifestationen der kapitalistischen *Gesellschaft der Individuen*, die unter anderem in der Handels-Menge, in der politischen Versammlung, in Medien und öffentlicher Meinung, im bürokratischen Betrieb oder in der wissenschaftlichen Gesellschaft versammelt und organisiert war. Das aus den gemeinschaftlichen Fesseln herausgelöste Individuum, als dessen Fürsprecher Friedrich Nietzsche heute zuweilen angesehen wird, war ihm nach in Vielfältigkeit betrachtet nichts weiter als „Herdenmensch“, „Menge“, „Masse“ und menschlicher „Pöbel“, ein Abfallprodukt des okzidentalens *Völkerzerfalls* also.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Beim gereiften Nietzsche ist zwischen taktischem Prosemitismus und strategischem Antijudaismus zu unterscheiden. Der weit verbreitete deutsche Vulgäranisemitismus hatte ihm zufolge keine Chance auf Durchsetzung, er war schädlich und verdarb ihm seine ausgeklügelten Pläne. So bekämpfte er ihn, indem er sich demonstrativ auf die Seite des Judentums stellte. Ein hoch interessantes Thema, das leider wenig Beachtung findet. Vgl. Friedrich Nietzsche, Band 3, S.180f, Nietzsches Werke, Bd. I, S.218f.

<sup>9</sup> Begriffe wie Menschenpöbel, Herdenmensch, Menge und Masse werden bei Nietzsche ohne begriffliche Abgrenzung synonym verwendet. Zur Möglichkeit der begrifflich analytischen

4.

Die „Masse“ und die „Menge“ waren zu verachten, wenn in ihnen nur der „Herdenmensch“ zutage trat und sein belangloses Dasein fristete. Die so genannte „Autonomie“ der Einzelpersönlichkeit, die hier unter den Verhältnissen von Freiheit und Gleichheit angeblich so herrlich aufblühen sollte, war nur schöner Schein, mehr Idee als Wirklichkeit. Der Charakter der Einzelpersönlichkeit des Massenartefakts war gemein, seine Einstellung vulgär. Sein Einfallsreichtum ging gegen null. Seine Natur war kleinmütig und verachtenswert. Die Masse der Individuen, sofern sie bereits vom Virus des bürgerlichen „Egoismus“ befallen war, charakterisierte der Philosoph als profan, feige und plump. Alle Lehren vom historischen Sinn eines endzeitlichen gesellschaftlichen Individualismus schufen Nietzsche zufolge nur die verhängnisvollen Realitäten, die sie ankündigten. So schrieb er: „Wenn die Lehre vom souveränen Werden [...] in der jetzt üblichen Belehrungswut noch ein Menschenalter hindurch in das Volk geschleudert werden, so soll es niemand Wunder nehmen, wenn das Volk am Egoistischen, Kleinen und Elenden, an Verknöcherung und Selbstsucht zu Grunde geht, zuerst nämlich auseinander fällt und aufhört, Volk zu sein: an dessen Stelle dann vielleicht Systeme von Einzelegoismen, Verbrüderungen zum Zweck raubsüchtiger Ausbeutung der Nicht-Brüder und ähnliche Schöpfungen utilitarischer Gemeinheit auf dem Schauplatze der Zukunft auftreten werden. Man fahre nur fort, um diesen Schöpfungen vorzuarbeiten.“<sup>10</sup> Das Individuum war doch nur von Wert als künstlerischer *Ausnahmensch* und gestaltender *Übermensch*, als genialer, erfinderischer Gesellschaftsveränderer oder als dionysisch-gewaltsamer Tatmensch. Allerdings war der „große“ Einzelne im nahezu unendlich weiten Meer der Gesellschaft bedroht, unerkant unterzugehen oder in Mittelmäßigkeit zu versinken. Auch daher sprach Nietzsche es als „Bestandteil der tiefsinnigsten Weltbetrachtung“ an, die verallgemeinerte gesellschaftliche „Individuation als Urgrund allen Übels“ vehement abzulehnen.<sup>11</sup> Die Vielheit der so genannten Individuen war nichts weiter als eine Summe der Vielzvielen, eine kulturlose Sammlung beliebiger „Nullen“ im Gesellschaftssystem, die lediglich bereits Geschaffenes reproduzierte und es doch fertig brachte, die Schaffenden zu missachten. Die Ideengeber, die Schaffenden und Neuerer waren natürliche Feinde der gesellschaftlichen Menge, weil sie Manifestationen und Maßstäbe eines höheren Menschentums waren, das quasi naturgemäß Unterordnung fordern durfte. Die typische Menge war nicht mehr, als eine Ansammlung der „letzten“ Menschen.<sup>12</sup> Dieses harte, übersteigert elitäre Urteil Nietzsches, war vernichtend, was das Prestige der Vielheit betraf; es drückte wirklichen *Vernichtungswillen* gegen die „künstlich“ geschaffene, gesellschaftliche Einzelidentität von Personen aus.

---

Abgrenzung der Begriffe Menge und Masse vgl. Michael Günther, „Masse und Charisma“, S. 269-314.

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, Band 1, S.319 ff.

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche, Band 7, S.178.

<sup>12</sup> Ähnliche Menschenbilder finden wir in gemäßigter Form in den Werken der französischen Sozialpsychologen Gabriel Tarde und Gustave Le Bon.



Für den großen Einzelnen, für den Künstlerpolitiker und Schöpfer neuer Kultur war diese Vielheit allenfalls von jenem Wert, den knetbarer Ton für den formenden Geist des gestaltenden Künstlers besaß: Als Material und potenzielle Substanz eines zu schaffenden völkischen oder rassistischen „Gesamtkunstwerkes“. Friedrich Nietzsche sprach daher von der großen Hoffnung, dass die individuierten Vielen unter seiner Regie wider zu völkischen oder rassistischen Einheiten zusammengefügt werden könnten.

## 5.

Der dionysische Weltenkünstler war davon überzeugt, „*dass der Bann der Individuation zu zerreißen sei, als die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit.*“ Nie erstarb seine Hoffnung auf die Wiedervereinigung des Volkes als Gesamtkultur; denn er wusste: Das „organisch“ vereinigte Volk war die Antipode zur Gesellschaft der Individuen, die er hasste. Das vereinigte Volk unterschied sich sehr von der Menge der Individuen. Es war rangbewusst und fügte sich höheren Gewalten, es verehrte seine Führer und wusste Autorität sehr zu schätzen: Das vereinigte Volk lehnte den modernen „Gleichheitswahn“ der – allzu abstrakt erscheinenden – Gesellschaft der Individuen vehement ab. Wie aber zu diesem Volk hinkommen? Darüber hatte sich Nietzsche in Vorausnahme der Erkenntnisse Gabriel Tardes und Gustave Le Bons scharfsinnige Gedanken gemacht: Die Gesellschaft der Individuen war fragiler, als es erscheinen mochte, gesellschaftliche Sicherheit war eine Illusion. Gesellschaft wurde zerstört, sobald sie gewaltsam gezwungen wurde, die überragende, vielleicht sogar göttlich anmutende „Größe“ wirklicher Ausnahmemenschen *anzuerkennen*. Denn mit dieser Anerkennung und dem ihm zugrunde liegenden Vergleich zum eigenen Selbstsein verblasste der bloße Schein der Gleichheit, der Mensch „schrumpfte“ sozusagen auf seine Manifestation zurück, auf das was er „wirklich“ war: Ein „Menschenfloh“. Mit dem wundersamen, plötzlichen Auftauchen von Personen, die historische Größe verkörperten, „ein Schicksal“ zu sein schienen und in großer Not alle Hoffnungen auf Rettung auf sich zogen, verflog die Fiktion der Gesellschaft formal gleichgestellter Individuen. Der vielheitliche Einzelne war bei Nietzsche entweder ein atomisiertes, fiktiv eingewobenes Teil der abstrakten Gesellschaft. Oder er war als Teil eines größeren Ganzen „organisch“ mit Anderen verbunden: bewundernd, gläubig, gehorsam, animalisch, ein Glied und Organ abhängig von höheren Schaltzentralen und damit natürlicher Untertan des Hauptes eines hierarchisch gegliederten Gemeinwesens. Der Einzelne als integrierter Teil eines Volkes in diesem Sinne war formbar, er reagierte willig auf Druck, er war kriegerisch, religiös, ein *standesbewusster Gefühlsmensch*; er erkannte wie selbstverständlich Ränge und das Prinzip von Befehl und Gehorsam an: All dies konnte auch zurückzuführen sein auf den dionysischen Trieb eines rauschhaft vereinigten Volkes, auf den wiederbelebten „Herdentrieb der Masse“.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, Band 7, S.158, S.160, S.178.

6.

Wenn Friedrich Nietzsche im soziologischen Sinne ein „Feind der Gesellschaft“ gewesen war, müsste er sich auch entschieden gegen andere wichtige Grundbestandteile, die die Gesellschaft im soziologischen Verständnis ausmachen, ausgesprochen haben. Ein wichtiger Bestandteil der Gesellschaft war z.B. das *wissenschaftliche Denken*. Gesellschaft war gar nicht denkbar, ohne dass sich das wissenschaftliche Denken nahezu universal zu ihrem unsichtbaren – z.B. in der Technik manifestieren – Herren aufschwang. Gesellschaft und Wissenschaft waren insofern fast schon ein und dasselbe: Wer die kühle Systematik des wissenschaftlichen Denkens *per se* ablehnte und ein Feind der abstrakten Wissenschaft war, war insofern schon einmal ein Gegner einer der wichtigsten gesellschaftlichen Realitäten. Es gibt nun zahlreiche Äußerungen Friedrich Nietzsches zum Thema des wissenschaftlichen Denkens, zu den Kategorien der reinen gesellschaftlichen Vernunft, die seine mehr und mehr wissenschaftsfeindliche Grundhaltung deutlich belegen. „Der Zweck der Wissenschaft ist Weltvernichtung“, schrieb er schon im Frühjahr 1870. Nietzsches apokalyptische Vorstellung einer gewollten Weltvernichtung war religiöser-, nicht wissenschaftlicher Art: Denn hier erklärte der religiöse Gedanke den wissenschaftlichen Gedanken, nicht umgekehrt.<sup>14</sup> Bekannt sind seine temperamentvollen Angriffe auf die „kalte“, „tote“, entmenschlichte Logik und auf das „systematische“ wissenschaftliche Denken, das den phantasievollen Künstler-Geist „in Fesseln“ lege. Die reine Logik war widernatürlich und maschinenhaft: Unterwirft sich der Mensch ihren Gesetzen, tötet er das animalische Element in sich und der urtümliche Quell seiner menschlichen Kraft versiegt. Der Mensch wird zum „Automaten“, zum mechanischen Apparat, dem selbst noch der eigene Wille genommen wird.<sup>15</sup> Der „blutleere“ Typus des Wissenschaftlers selbst ist eine solche Fehlentwicklung, er war ein „Degenerat“, eine unschöne menschliche Verfallsform. Der blasse, verknöcherte Wissenschaftsmensch hat das Sachliche dem Menschlichen und Animalischen übergeordnet und ist insofern kein wirklicher Mensch mehr, sondern bloßer Schein eines Menschen: Ist er aber doch Mensch geblieben, so ist er eben nur scheinbar ein Wissenschaftsmensch, in Wahrheit aber ein falscher, sein Menschsein verleugnender Typus: Der sprach dann von Objektivität und unbestechlicher wissenschaftlicher Methodologie, tatsächlich aber transportierte er billige Werturteile hinter der Maske des wissenschaftlichen Denkens. Die Introspektion, der Blick in das eigene Innere sowie die sorgfältige Beobachtung Anderer mochten Friedrich Nietzsche diese Erkenntnis eingegeben haben. „Wahre“ Erkenntnis war bei Nietzsche in letzter Konsequenz immer intuitiv-synthetisch, niemals geistig-analytisch. Auch jede bewusste Handlung, die sich allein aus dem menschlichen Geist ableitete, war „unvollkommen“. Er ging sogar noch weiter: „Wir leugnen, dass irgend Etwas vollkommen gemacht werden kann, solange es noch bewusst gemacht wird. Der reine Geist ist eine reine Dummheit!“, so mokierte er sich. Werden religiöse- und

---

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, Band 7, S. 62.

<sup>15</sup> Friedrich Nietzsche, Band 6, S.177-181.

wissenschaftliche Menschentypen bei Nietzsche einem werturteilsmäßigen Vergleich unterzogen, obsiegen darum fast immer die religiösen Typen. Zum wahrhaften „Verbrecher“ entwickelt sich der religiöse Mensch nur, sofern er sich der Wissenschaft annähert, mehr und mehr seinen Glauben verwässert und ihn schließlich ganz verrät. Der Theologe, mehr aber noch der Philosoph, der Wissenschaftler sein will, ist dieser „Verbrecher“.

## 7.

Erwähnen wir nur die unglaublichen Schmähungen, die er Immanuel Kant, einer Ausdrucksverkörperung höchster menschlicher Vernunft also, zuschrieb. Kant war der „geschwätzig“, „steife“, „verknöcherte Greis“, der „Hemmschuh der intellektuellen Rechtschaffenheit“, der „hinterlistige Christ“, der „Kleinbürger“, die „Vogelscheuche“, ein „Verhängnis von Spinne“, ein „Nihilist mit christlich-dogmatischen Eingeweiden“, der „verwachsenste Begriffs-Krüppel, den es je gegeben hat“.<sup>16</sup> Hinter der Logik im Besonderen und dem primär vernunftthaften Umgang von Personen miteinander im Allgemeinen, stand bei Nietzsche immer die verurteilenswerte Absicht von Personen und Personenkreisen, um des kleinen Vorteils willen zu „überlisten“, mit denkerischer „Gewalt“ Zustimmung zu „erzwingen“. Hinzu kam die Behauptung, „wirkliche Logik“ entwickelten nur Denker, die *nicht* aus dem Volk kamen, sondern abgesondert von ihm lebten. *Fremde* und Personengruppen, denen das Volk „intuitiv“ nicht glaubte, entwickelten eine „zwingende Logik“ als Kampfinstrument, um sich in ihrer feindlichen Umwelt durchzusetzen. Im Gegensatz hierzu standen etwa volksnahe Pastorenöhne: „Die Söhne von protestantischen Geistlichen und Schullehrern erkennt man an der naiven Sicherheit, mit der sie als Gelehrte schon ihre Sache als bewiesen annehmen, wenn sie von ihnen eben erst nur herzlich und mit Wärme vorgebracht worden ist.“<sup>17</sup> Der Gegensatztypus zum heimatverbundenen Pastorensohn war der internationalistische Jude, die Personifizierung „des Fremden“ schlechthin: „Gemäß dem Geschäftskreis und der Vergangenheit seines Volkes (war er) gerade daran, dass man ihm glaubt, am wenigsten gewöhnt [...] Sie alle halten große Stücke auf die Logik, d.h. auf das Erzwingen der Zustimmung durch Gründe. Sie wissen, dass sie mit ihr siegen müssen, selbst wo Rassen- und Klassen-Widerwille gegen sie vorhanden ist, wo man ihnen ungern glaubt. Nichts nämlich ist demokratischer als die Logik: Sie

---

<sup>16</sup> Eingedenk seiner eher vorsichtigen und ängstlichen Art im Umgang mit wirklichen Menschen, die ihm Aug in Aug gegenübertraten, möchte man meinen, dass er nicht den Mut gehabt hätte, einem Immanuel Kant zu Lebzeiten dies alles ins Gesicht zu sagen; Zumal dessen einziges, wirkliches „Verbrechen“ doch offensichtlich darin bestanden hatte, dass er sich auf wissenschaftlicher Grundlage systematisch und unbeirrbar mit dem Thema der Vernunft und ihren begrifflich-logischen, erkenntnistheoretischen Grundlagen und *Grenzsetzungen* beschäftigt hatte – und dabei doch in den Augen seiner Entourage und der Nachwelt ein liebenswerter Mensch geblieben war. Vgl. Friedrich Nietzsche, Band 6, S.177f.

<sup>17</sup> Friedrich Nietzsche, Band 3, S.584 f.

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche, Band 3, S.584 f.

kennt kein Ansehen der Person und nimmt auch die krummen Nasen für gerade.“<sup>18</sup>

8.

Nota bene: Nietzsches Polemiken gegen die wissenschaftliche Vernunft und das Judentum hatten einen latenten revolutionären und antigesellschaftlichen Kern: Mit diesen Knüppeln in der Hand konnte er auch jenseits aller Donquichotterie gegen die moderne Gesellschaft streiten und ihre Grundfeste erschüttern: Das Judentum diskreditierte die Gesellschaft und die Gesellschaft diskreditierte das Judentum. Dies hatte er erkannt und mehrmals betont: Wer das Phänomen des Judentums in den Augen der Öffentlichkeit bewusst oder unbewusst aus der Gesamtentwicklung herauslöste, wer es als Kristallisationspunkt menschlicher Verworfenheit darzustellen wusste, es mit weit verbreiteten judenfeindlichen Volkstumsgedanken im Rücken angriff, der konnte sehr wohl die Gesellschaft umstürzen und „große Politik“ inszenieren. Und in der Tat: Der Vorwurf, den Friedrich Nietzsche gegen das Judentum ins Feld führte, leitete im Grunde auf die spätere nationalsozialistische These von der „jüdischen Volksersetzung“ hin: Die Juden überlisteten und unterwarfen mittels ihrer hoch entwickelten intellektuellen Fähigkeiten die Völker, sie beuteten sie frei von moralischen Bedenken aus und zerstörten durch ihre kritische Vernunft wertvolle, auf Naivität, Glauben und Mystik basierende Volkzusammenhänge. Der Mythos von der Inthronisierung des gemeinschaftszersetzenden gesellschaftlichen Wertesystems durch die Juden wurde formuliert, das Postulat, dieses Wertesystem mit allen Mitteln zu zertrümmern, wurde ins Auge gefasst.

9.

Friedrich Nietzsches Idee, Krieg gegen die Gesellschaft und Krieg gegen das Jüdische an der Gesellschaft zu führen wurde geboren. Eine Idee, die offensichtlich mit der Vorstellung einer Renaissance von Gemeinschaft einherging, im doppelten Sinne: Zum einen sollte auf lange Sicht die Menge wieder zu einem Volk zusammenwachsen. Zum anderen konnte kurzfristig darauf gesetzt werden, dass der Krieg selbst einen Irrationalisierungsschub auslöste und neue Gemeinschaft schaffte: Die Gemeinschaft der Kämpfenden im Angesicht des gemeinsamen Feindes, die Nietzsche selbst im Deutsch-Französischen Krieg erlebt hatte. Der Krieg gewann damit eine sakrale Bedeutung, denn die Erlösung vom „Weltübel“ konnte seiner Einschätzung nach nur durch den Krieg erzielt werden. Nie sprach ein Philosoph so kriegerische Worte wie er es tat. Und dies hat Gründe, die man besser nicht in benachbarten Wolkenkuckucksheimen oder Ethikkommissionen sucht. Ein einziger, charakteristischer Aphorismus Nietzsches, der jedem Pazifisten das Schaudern lehrt, zieht uns sofort herunter auf den harten Boden der gedanklichen Tatsachen: „Es ist eitel Schwärmerei und Schönseelentum, von der Menschheit noch viel zu erwarten, wenn sie verlernt hat, Kriege zu führen. Einstweilen kennen wir keine anderen Mittel, wodurch matt

werdenden Völkern jene raue Energie des Feldlagers, jener tiefe unpersönliche Hass, jene Mörder-Kaltblütigkeit mit gutem Gewissen, jene gemeinsame organisierende Glut in der Vernichtung des Feindes, jene stolze Gleichgültigkeit gegen große Verluste, gegen das eigene Dasein und das der Befreundeten, jenes dumpfe, erdbebenhafte Erschüttern der Seele ebenso stark und sicher mitgeteilt werden könnte, wie dies jeder große Krieg tut [...] Eine hochkultivierte und daher notwendig matte Menschheit, wie die der jetzigen Europäer *bedarf* nicht (allein) der Kriege, sondern der größten und furchtbarsten Kriege – also zeitweiliger Rückfälle in die Barbarei – um nicht an den Mitteln der Kultur ihre Kultur und ihr Dasein selber einzubüßen.“<sup>19</sup>

## 10.

Der Krieg war ein vitalisierender, Kräfte mobilisierender Ausbruch aus den gesellschaftlichen Verhältnissen des Alltags, ja sogar ein gemeinschaftsbildendes Erlebnis im Feldlagermilieu. („gemeinsame organisierende Glut [...] der Vernichtung“). Dass der Vernichtungskrieg einen stark lebensbejahenden Zug hatte, war ein scheinbares Paradoxon, das er auflöste, indem er annahm, eine längere Periode, beherrscht von Risiken und Todesgefahren, bringe im Menschen einen neuen *Drang zum Leben* hervor, weil ihm jeder weitere Tag des Lebens ja angesichts des durchlittenen Elends schlechthin als Geschenk erscheinen musste. Der Krieg war schon damit ein wichtiger *Antipode* zur pazifisierten Gesellschaft. Doch müssen wir auch sehen: Der Krieg war unserem Philosophen nicht nur ein Hilfsmittel gegen die Entkräftung und Verdüsterung des modernen Menschen oder ein Werkzeug zur Zerstörung von Gesellschaft, sondern auch ein Gegengift wider den Todfeind der europäischen Völker schlechthin, nämlich gegen das Judentum. Aus den Reihen dieses Judentums rekrutierten sich fast alle Kräfte der Dekomposition. Alle Hintermänner der sozialen und politischen Bewegungen Europas waren „verjüdelte“ Personen oder auch echte Juden: die des Liberalismus, der alle Schandtaten der Moderne im Nebel eines fortschrittsgläubigen Optimismus verhüllte, die der Demokratiebewegung, die das Oberste zu Unters kehrte, die des Pazifismus, der dem kriegerischen Instinkt der Völker den Stachel nahm und schließlich auch die des revolutionären Sozialismus und Anarchismus, von Kräften also, die für Chaos und Umsturz standen. So schrieb er: „Ich kann nicht umhin [...] *im Hintergrunde all dieser Bewegungen*, als die eigentlich Fürchtenden, jene wahrhaft *internationalen Geldeinsiedler* zu erblicken, die bei ihrem natürlichen Mangel des staatlichen Instinktes, es gelernt haben, die Politik zum Mittel der Börse und Staat und Gesellschaft als Bereicherungsapparate ihrer selbst zu missbrauchen. Gegen die von dieser Seite zu erwartende Ablenkung der Staatstendenz in eine Geldtendenz ist das *einzig* Gegenmittel der Krieg und wiederum der Krieg... Wenn ich als gefährlichstes Charakteristikum der politischen Gegenwart die Verwendung der Revolutionsgedanken im Dienste einer eigensüchtigen *staatslosen Geldaristokratie* bezeichne, wenn ich die ungeheure Verbreitung des liberalen

---

<sup>19</sup> Nietzsches Werke, Bd. III, S.355.

Optimismus zugleich als Resultat der in *sonderbare Hände* geratenen Geldwirtschaft begreife und *alle* Übel der sozialen Zustände, samt dem notwendigen Verfall der Künste, entweder aus jener Wurzel entkeimt oder mit ihr verwachsen sehe: So wird man mir einen gelegentlich anzustimmenden Pään auf den Krieg zugute halten müssen. Fürchterlich erklingt sein silberner Bogen.<sup>20</sup>

## 11.

Die gefühlstragende Motivation des gesellschaftsfeindlichen „Kriegers“ und Antijudäers Friedrich Nietzsche fällt ins Auge. Der österreichische Nietzsche-Bewunderer Stefan Zweig sprach in seinem bemerkenswerten Werk „Der Kampf mit dem Dämon“ von einer „fanatischen Überspannung des *Redlichkeitsverlangens*“ bei Nietzsche, einer „unerbittlichen und gefährlichen Forderung, (die ihn) mit der Welt in einen mörderischen, selbstmörderischen Konflikt geraten (ließ).“<sup>21</sup> Der persönliche „Krieg“, den Nietzsche führte, war, wie er einmal selbst betont hatte, einer „*zwischen Rechtschaffenheit und tückischer Verlogenheit*“. Gewiss betrachtete er sich selbst als Vertreter der „Rechtschaffenen“, die moderne Gesellschaft der „Vielzuvielen“, insbesondere aber das in ihr enthaltene Judentum verkörperten die Gegenfront der „tückisch-Verlogenen“. Die Bedeutung dieses fast kindlich anmutenden Gedankens ist ernst zu nehmen. Woher kam die Wut, aus welchem Reservoir speiste sich Nietzsches Widerwille gegen die *tückische Verlogenheit* einer „verjudelten“ Gesellschaft? Diese Frage ist im Sinne Ferdinand Tönnies zu beantworten: Eine beliebige *gesellschaftlich* denkende Person, ein Jurist, ein Politiker, ein Geschäftsmann oder auch ein Wissenschaftler kann die Empörung Friedrich Nietzsches über die Vorherrschaft jener „tückischen Verlogenheit“ kaum nachvollziehen, da ihm bewusst sein wird, dass der Einzelne in der Gesellschaft zuweilen eben der Lüge und Unwahrhaftigkeit bedarf, um in einem System der allgegenwärtigen Konkurrenz, in dem er sich befindet, persönliche Vorteile zu erzielen und das eigene Überleben sowie das seiner Angehörigen zu sichern. Würde er sich des verbalen Kampfmittels der Lüge berauben, unterläge er auf Dauer der Front seiner Gegner. Das Rechtswesen etwa erlaubt ja die Lüge des Angeklagten zu Selbstschutzzwecken, sie erwartet auch Unwahrhaftigkeit auf Seiten sowohl der Anklage-, wie auch der Verteidigung. Die Politik ist verdammt, die Lüge zum Zwecke der Selbsterhöhung- und Erniedrigung des Gegners einzusetzen; manch krisenhafte gesellschaftliche Situation, so weiß man hier, vertrüge die Wahrheit überhaupt nicht. Auch der Geschäftsmann äußert sich prinzipiell unwahrhaftig über den Wert oder Unwert einer Ware oder Dienstleistung, die er erwerben oder losschlagen will; er benutzt die Wahrheit lediglich im Kleinen, um die Lüge im Großen glaubwürdiger zu machen. Oder er macht glauben, dass er Dinge besitzt, die ihm nicht gehören oder die nicht einmal existieren: Das Bankwesen und die Börse haben diese komplexe Form der Unwahrhaftigkeit zu einer hohen Kunst

---

<sup>20</sup> Pään= Vers. Vgl. Nietzsches Werke, Band I, S.218f.

<sup>21</sup> Stefan Zweig, „Der Kampf mit dem Dämon“, S.276.

entwickelt. Auch der Wissenschaftler schließlich ist sich voll bewusst: Die Lüge ist eine normalübliche Ausdrucksform gesellschaftlicher Meinungsäußerung. Obgleich er sich selbst in gewisser Weise der Wahrheit verpflichtet fühlen muss, bedarf auch er im persönlichen Bereich der Lüge, der Finte und Täuschung, wie jede andere gesellschaftliche Person, die mit anderen um Ränge, Prestige und finanzielle Ressourcen konkurriert. Der Wissenschaftler kann ein Hochstapler in Gedankendingen sein, er kann fremdes geistiges Eigentum als Eigenes deklarieren, er kann Politik als Wissenschaft verkaufen, Subjektives als Objektives, Werturteilgeladenes als Werturteilsfreies erscheinen lassen; Selten auch wird seine Biographie seinem wirklichen Werdegang entsprechen, kaum je werden die Leistungen, die er sich zuschreibt, allein von ihm selbst erbracht worden sein: Die Anzahl der Verlockungen ist zu groß, als dass ein jeder widerstehen könnte.

## 12.

In der Gesellschaft ist also die unbedingte Wahrhaftigkeit nur eine *Eigenart der Naiven*, da es in ihr üblich ist, dem Anderen *nicht* offen, gütlich oder vertrauensvoll gegenüberzutreten – aber den gegenteiligen Eindruck zu erwecken. Wer etwa im Handel stets die Wahrheit spricht, verdirbt sich das Geschäft; wer in „politics“ nicht zu lügen versteht, die Karriere. Die gesellschaftliche Klugheit und Bedachtsamkeit ist ein gewichtiger *Feind* der Rechtschaffenheit; sie schließt der Notwendigkeit halber immer ein gewisses Maß an Unwahrhaftigkeit mit ein und mag sie sich auch nur im Schweigen oder im Verschweigen äußern. Wer in Gesellschaft ein überzeugender Lügner und Schauspieler ist, wird ob dieser Fähigkeiten im Geheimen fast bewundert. Thomas Mann gab in seinem satirischen Werke „Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull“ dieser gesellschaftlichen Tatsache Ausdruck: Unwahrhaftigkeit wird in Gesellschaft nur gerügt und bestraft, wenn sie mit Dummheit und Ungeschicklichkeit gepaart auftritt, wenn sie sich entblößt und insofern die *Vernunft* der gesellschaftlichen Akteure beleidigt. Wenn das gesellschaftliche *Prestige* und der trügerische Anschein „gesellschaftlicher Redlichkeit“ durch das ungeschickte Handeln Einzelner zerstört wird, rückt man allerdings von ihnen ab: „Wie konnte man sich nur so lange von ihnen täuschen lassen?“ „Man hat diesen Menschen in Wirklichkeit nie gekannt!“ Hier distanzieren sich die „Redlichen“ mit gespielter Empörung von einem aus ihrer Mitte und schließen den Delinquenten mit geheuchelter Betroffenheit aus ihren Reihen aus.<sup>22</sup> In gesellschaftlichen Beziehungssystemen ist nichts natürlicher und normalüblicher als eine gewisse Unwahrhaftigkeit: Zuwider Handelnden droht die Strafe des Untergangs. Die Höflichkeit etwa beinhaltet die Lüge im Kleinen, die gesellschaftliche Konvention

---

<sup>22</sup> Das war natürlich nicht nur in Nietzsches Zeit so: Der Fall des bewunderten Baulöwen und verachteten Wirtschaftsverbrechers Utz Jürgen Schneider gibt für die 90er Jahre des Zwanzigsten Jahrhunderts ein pointiertes Beispiel, die peinlichen Plagiatsaffären der deutschen Minister Guttenberg und Schavan zeigen es zu Beginn des neuen Jahrtausends erneut: Nichts ist in Gesellschaft üblicher, als das Prinzip „Mehr Schein als Sein“, nichts wird mehr gefürchtet als „Wahrhaftigkeit“ und ein offener Blick in ihr wirkliches Sein.

schreibt die Lüge in manchen Situationen vor und jedes Denken in Stereotypen und Vorurteilen entfernt sich mehr oder minder bewusst von einer wahrheitsgetreuen Urteilsbildung; Der soziologische Begriff der „sozialen Rolle“ gibt dem unwahrhaftigen Verhalten der gesellschaftlichen Akteure mit dem expliziten Hinweis auf das Aufgesetzte, Künstliche und Gespielte, das wir „in Gesellschaft“ immer zu vergegenwärtigen haben, einen trefflichen Begriff. Die „Rolle“ – das Aufgesetzte, Falsche, künstlich Hinzugefügte also – wird dem Menschen Schritt für Schritt zur zweiten Natur, der Mensch wird sich selbst zum Fremden, indem er sich selbst nur noch spielt. Zusammenfassend ist zu sagen: Ein Mangel an Wahrhaftigkeit und ein „phantasievoller“ Umgang mit der Wahrheit ist der modernen Gesellschaft sehr zu Eigen. Entzogen wir dieser Gesellschaft im Gedankenexperiment für jede ausgesprochene Lüge und Unwahrhaftigkeit jeweils auch nur eine einzige Person, verwandelte sich unser Planet im Handumdrehen in ein Reich der wilden Tiere.

### 13.

Natürlich wird das Verhältnis von Wahrheit und Lüge in *anderen*, als gesellschaftlichen Sozietäten auch anders bewertet: nicht utilitaristisch, nicht im gesellschaftlichen Sinne, sondern sittlich-moralisch und damit *gemeinschaftlich*. Innerhalb der Gemeinschaft wird die Lüge, die ans Licht kommt, in der Regel streng verurteilt, weil sie einen Vertrauensbruch bedeutet und damit das Soziale selbst in Frage stellt, das in Gemeinschaft immer dem Einzelnen übergeordnet zu denken ist. „Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht!“, das ist eine gemeinschaftliche Weisheit, deren Bedeutung nicht zu unterschätzen ist. Schon Michel de Montaigne hatte in seinen Essays darauf hingewiesen, dass den *inneren* Beziehungen menschlicher Gemeinschaften wenig feindlicher sei, als das „Gift“ der Lüge.<sup>23</sup> Das ist richtig, denn die Lüge zerstört in der Tat gegenseitiges Vertrauen und damit die vertrauensbasierte Gemeinschaft selbst. Der Gemeinschaftsmensch hasst nicht nur die Lüge des anderen, er nimmt auch wahr, dass er *sich selbst* in Frage stellt, sobald er sich der Lüge bedient. Tatsächlich tritt in Gemeinschaften bei gegebenem Anlass die Kunst des Schweigens, des Ablenkens, die Taktik des geschickten „Flunkerns“ oder auch die Faust an die Stelle der tabuisierten Lüge, weil die *Wahrhaftigkeit* in ihr von größerer Bedeutung ist, als in der geschwätzigen modernen Gesellschaft, die die Allgegenwart der Lüge nicht nur schadlos verkräftet, sondern sofort zugrunde gehen müsste, raubte man ihr die Lüge. Die „Rechtschaffenheit“ und „Wahrhaftigkeit“, von der Friedrich Nietzsche sprach und in deren Dienst er sich stellte, ist also soziologisch betrachtet primär eine gemeinschaftliche Tugend, eine Tugend, geboren aus der Freundschaft, der Liebesbeziehung und Ehe, der Familie, der Sippe, des Dorfverbandes oder auch des (religiösen) gemeinschaftlichen Bundes. In Gemeinschaft kann man kaum leben, ohne seine Rechtschaffenheit Menschen gegenüber, die einander bestens kennen und

---

<sup>23</sup> Vgl. Michel de Montaigne, „Die Essais“, S.16, Ferdinand Tönnies, „Gemeinschaft und Gesellschaft“, S.86-89.



Vertrauen, unter Beweis gestellt zu haben. Wer „tückisch und verlogen“ den *Seinigen* gegenübertritt, wer als „falsch“ oder „nicht echt“ gilt, gehört eigentlich nicht mehr zur Gemeinschaft; er wird über kurz oder lang ausgestoßen, oder unterliegt zumindest einem deutlichen Prestige-Verlust. Der Moralkodex der Gemeinschaft schließt Rechtschaffenheit und Wahrheitstreue den Eigenen gegenüber mit ein. Wer diesem selbstverständlichen Kodex zuwiderhandelt, verhält sich gemeinschaftsfeindlich und wird als Feind oder Unperson behandelt. Das „Wort“ und die Wahrheit des Wortes des Einzelnen ist in Gemeinschaft mehr als Schall und Rauch, der „Schwur“ und das „Versprechen“ sind geradezu höchste Ausdrucksformen des Prestiges einer Persönlichkeit. Ein Wort, das nicht „gilt“, ein Versprechen, das nicht gehalten wird kann also nur von einem Gemeinschaftsangehörigen kommen, der selbst nichts gilt, kein gemeinschaftliches Prestige besitzt, oder von einem Fremden, der nicht dem Moralkodex der Gemeinschaft unterliegt, dafür aber auch mit entsprechendem Misstrauen beäugt wird. Die Tugend also, die Friedrich Nietzsche zu vertreten meinte, indem er den „Krieg zwischen Rechtschaffenheit und tückischer Verlogenheit“ ausrief, ist eine *ausgesprochen gemeinschaftliche Tugend*, die in Anschlag gebracht wurde gegen das Fremde, Feindliche, nicht zur Gemeinschaft Gehörige. Man wird sich nun kaum noch darüber streiten müssen, welche Personenkategorie bei Nietzsche stellvertretend für die Untugenden der „Verlogenheit“, „Tücke“ und „Falschheit“ verantwortlich gemacht wurde: Es waren wieder einmal die Juden, menschliche Sinnbilder der Fremdheit schlechthin, die ihm zufolge als die größten Lügner und Fälscher und damit auch als bedeutsame Gemeinschaftszerstörer anzusprechen waren. Die Juden hatten ja die Falschheit und Tücke erst „in die Welt gebracht“. Und sie hatten ebenso das Gegenstück zur Gemeinschaft, den gesellschaftlichen Individualismus „erfunden“, der zu seiner Existenz der Lüge bedurfte und zu seinem Fortbestand lügenhafte Existenzen in ewiger Verfielfältigung schaffte. Den Juden lastete er „die radikale Fälschung aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität, der ganzen inneren Welt so gut als der äußeren (an)“, wie er in „Der Antichrist“ schrieb.<sup>24</sup>

## 14.

---

<sup>24</sup> Das Verhältnis von Wahrhaftigkeit und Lüge bei Nietzsche verdiente ausführlichere Erörterung, die hier nicht erbracht werden kann. Ich verweise, da Nietzsche diese Erörterungen selbst hergibt, auf seine Schriften „Die fröhliche Wissenschaft“, „Der Antichrist“ und „Zur Genealogie der Moral“ (letzter Abschnitt). Allerdings muss auf eine scheinbare Paradoxie hingewiesen werden: „Der Wille zur Lüge“ ist bei Nietzsche auch Bestandteil des „Willens zur Macht“ und insofern durchaus als Mittel zum Zweck gerechtfertigt, wenn ein hohes Ziel angestrebt wird. Der Widerspruch, der sich dadurch ergibt, ist aber soziologisch aufzulösen: Innerhalb eines Freund-Feind-Schemas gedacht, ist die Lüge als Waffe durchaus legitim, wenn sie sich gegen *außerhalb* der Gemeinschaft stehende Widersacher- und Feinde richtet; sie wird auch „dem Wahrhaftigsten“ von außen geradezu aufgezwungen. *Innerhalb* eines gemeinschaftlichen, vertrauensbasierten Gefolgschaftsverhältnisses oder Kampfbündnisses gedacht, ist sie jedoch verwerflich: Der Philosoph ist hier durchaus in bestimmtem Maße konsequent und erweist sich einmal mehr als „unbewusster Soziologe“. Vgl. Nietzsches Werke, Bd. X, aus dem Nachlass 1884/88, S.385.

Friedrich Nietzsche war zu seiner Zeit zwar ein Revolutionär – aber alles andere, als ein revolutionärer Streiter für den gesellschaftlichen Individualismus, sofern man den Individualismus als *Massenerscheinung* betrachtet. Beides zugleich konnte er schon deshalb nicht sein, weil die Durchsetzung des Individualismus im Deutschland des späten Neunzehnten Jahrhunderts lediglich als eine *Fortführung* des ohnehin ablaufenden Prozesses der Individualisierung und Gemeinschaftszerstörung anzusehen gewesen wäre aber nicht als revolutionärer Akt.<sup>25</sup> Nietzsche war gegen den Individualismus, wenn er den Blick herab auf das Volk senkte, Befürworter des Individualismus, wenn er in die Höhe spähte zu den vornehmen herrschenden Eliten. So verwundert es auch nicht, wenn er die Französische Revolution von 1789, jene „schauerliche und überflüssige Posse“ die den bürgerlichen Rechtsstaat etabliert und den gesellschaftlichen Individualismus als Massenbewegung gestärkt hatte, als furchtbare Fehlentwicklung ansah. Dazu schrieb er voll des Ekels: „*Judäa* kam noch einmal mit der Französischen Revolution zum Siege über das klassische Ideal: Die letzte politische Vornehmheit, die es in Europa gab, die des siebzehnten und achtzehnten französischen Jahrhunderts, brach unter den volkstümlichen Ressentiment-Instinkten zusammen – es wurde niemals auf Erden ein größerer Jubel, eine lärmendere Begeisterung gehört!“ (Genealogie der Moral, I, 16) Wenn man von Napoleon Bonaparte absah, hatte die Französische Revolution doch nur schlimme Folgen gezeitigt. Der Menschenschlag, den sie in ihrer Breitenwirkung hervorgebracht hatte, war der „niedrige“ Mensch, der „Pöbel“, der „letzte Mensch“, der Gegentypus des „hohen“, „vornehmen“ Menschen und „Übermenschen“ also: Ein Typus „geboren zur Sklaverei“, eine Art „verallgemeinerter Jude“, der im Judentum selbst vielleicht seinen mental klarsten und biologisch eindeutigsten Ausdruck fand. Aus der Perspektive des Philosophen geurteilt hatte diese Revolution, nachdem die revolutionären Massenbewegungen sich aufgelöst hatten, die *atomisierten Mengen* gesellschaftlicher Individuen hervorgebracht. Und dies sollte ein Fortschritt sein?

## 15.

Kommen wir noch einmal darauf zurück, wie die modernen gesellschaftlichen Mengen bei Nietzsche beschrieben werden: Deutliche Hinweise auf Nietzsches Verachtung und Geringschätzung der Mentalität der modernen Gesellschaftsmenschen finden wir in der Schrift, die den Stolz des Philosophen als Künstler ausmachte. Die Reden *Zarathustras*, des Verkünders des Übermenschen, verhalten hier, wie man sich erinnert, unverstanden vor einer dicht gedrängten städtischen *Marktmenge*, die sich als Publikum dieses merkwürdigen revolutionären Propheten und Aufrührers nicht recht wohlfühlen will. Die Marktmenge, bestehend aus bedachtsamen, ängstlichen, hedonistischen und egoistischen Händlern, Müßiggängern und Konsumenten, will den Propheten einfach nicht verstehen. Sie lästert über ihn, sie bleibt kalt und abweisend und weist sein seltsames Anliegen höhnisch zurück: „Es ist Eis in ihrem Lachen“,

---

<sup>25</sup> Vgl. Leo Hirsch, „Der Fall Nietzsche“, Auszug in: Schrifttums Verzeichnis, Band III, S. 426.

konstatiert Zarathustra. Der Prophet ist dieser Menge fremd und unheimlich, er ist ihr Feind und sie bemerkt es, wie er es bemerkt. Sie möchte ihn niederreißen in ihre Mittelmäßigkeit, in ihr sklavisches, verachtenswertes und profanes Dasein. Gelingt ihr dies nicht, muss sie ihn als Feind behandeln – ihn töten. Die Marktmenge, die hier paradigmatisch angesprochen wird, will sich nicht für andere einsetzen oder zu hohen gemeinschaftlichen Zielen streben; Sie will nur leben wie „der letzte Mensch“, der „verächtlichste aller Menschen“; denn der letzte, nicht der erste Mensch, der „niedrige“ Mensch, nicht der „Übermensch“, ist ihr *Lebensideal*. „Die Erde ist klein geworden und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der alles klein macht. Sein Geschlecht ist *unaustilgbar*, wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten.“<sup>26</sup>

## 16.

Das negative Bildnis, das Nietzsche in seiner Dichtung von der Menge zeichnet, hat durchaus Bedeutung für sein eigenes Leben und für seinen eigenen sozialen Status. Denn im Grunde war er ja gleich seinem „Zarathustra“ von der Vielheit seiner Zuhörer ignoriert, verlacht, missverstanden, verhöhnt und feindselig behandelt worden. Auch Nietzsches „Zuhörerschaft“ war feige, egoistisch und kleinmütig, auch sie dachte kaufmännisch oder nach Konsumentenart und war beherrscht von den Wertmaßstäben der Mittelmäßigkeit. Sie konnte einen Mann nicht verstehen, der nach Herrenart auftrat, aber weder über Macht, noch über Geld verfügte. Es befremdete sie, dass der Philosoph ihre kleine Politik verachtete, die Politik des bornierten Ressentiments ablehnte und von „großer Politik“ sprach. Sie verstand nicht, dass er geschäftlichem und alltäglichem Tagesgeschehen wenig Bedeutung beimaß und wollte nicht anerkennen, dass der Dichter und Philosoph, nicht aber der Kaufmann und Händler *Herr* des Gemeinwesens sein sollte.– Friedrich Nietzsches „Verachtung des Kaufmännischen“ (Werner Ross) war ja in der Tat eines stoischen Philosophen würdig: Was hatte der Vornehme, edle Mensch mit profanen Geschäften zu tun, die ebenso gut eine Sklavenkaste verrichten konnte, wie man es aus der Antike kannte?<sup>27</sup> Nietzsches Verachtung der fiktiven Marktmenge, die wir im Zarathustra finden, war gleichbedeutend mit der Verachtung der realen *Handelsgesellschaft* und seiner Akteure: Nur im Zarathustra hatte er deutlich sagen können, was er in seiner eigenen Realität verschwieg. Mit dem Typus des niedrigen, schachernden, gleichheitsversessenen Menschen wollte der Philosoph in seiner eigenen Lebenswelt nichts zu tun haben. Auf diese „letzten Menschen“ wollte er nicht angewiesen sein, diese „Menschenflöhe“ sollten nicht in seinem Pelz sitzen. Gleich seinem Zarathustra suchte er seine Gefolgschaft nicht mehr in der individualistischen Menge der Habsüchtigen, Selbstsüchtigen und Genussüchtigen, sondern andernorts.

---

<sup>26</sup> Das Wort von der „Austilgung“ („Tilgung“, „Vertilgung“) ist Kennern des Alten Testaments u.a. aus dem 1., 2. und 4. Buch Mose bekannt. Es meint hier sinngemäß „vernichten“, „töten“, „ausrotten“. Vgl. „Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments“ und Friedrich Nietzsche, Band 4, S.19.

<sup>27</sup> Werner Ross, „Der ängstliche Adler“, S.820

17.

Die Marktmenge, die pazifizierte Gesellschaft der Händler war das Hassobjekt, das zerstört werden musste. Dies war in der Schilderung der „unaustilgbaren“ Vielheit der individualisierten „Menschenflöhe“, die er uns im Zarathustra präsentierte, überdeutlich geworden. Denn hier offenbarte er, dass er einen bestimmten Teil der Menschheit offenbar als eine Art *menschliches Ungeziefer* ansah, das gelegentlich einmal ausgemerzt werden musste. Woher nur kam Friedrich Nietzsches exorbitanter Vernichtungswahn, der sich nicht allein auf bestimmte Gruppen von Personen, sondern allem Anschein nach auf einen Großteil der Menschheit ausdehnte? Man mag zur Beantwortung dieser Frage noch einmal auf die typische Daseinsweise der kleinbürgerlichen Menge zurückkommen, die ihm offenbar im Ganzen nutzlos und überflüssig erschien, weil nahezu alles Werthafte und Sakrale in ihr ausgelöscht war: Das Mengenartefakt, der „letzte Mensch“ ist profaner Art: Er will regelmäßig für sein Auskommen arbeiten und regelmäßig genießen, er will unterhalten werden, er ist friedliebend und feige und geht daher Konflikten nach Möglichkeit aus dem Wege. Der „Menschenfloh“ will einfach nur unbeschwert leben und seinen Reichtum mehren. Er bewahrt eine gewisse Distanz zu seinen Mitmenschen und lebt in pazifizierten Konkurrenzen. Er hat keine großen Ziele, schert sich nicht um Herkunft und Rasse und ist in allem bemüht, sich zumindest äußerlich der Mehrheit und allgemeinen Norm anzupassen. Er dünkt sich klug und liebt das Seichte, Unverbindliche. Nur zuweilen reibt er sich ein wenig an seinem Nachbarn, „denn man braucht Wärme“. Zu allem Überfluss ist der „letzte Mensch“ auch noch Hedonist. Daher liebt er auch „ein wenig Gift ab und zu“: Ein netter, folgenloser Rausch, der den Einzelnen gelegentlich vom profanen Alltag der gesellschaftlichen Menge entfernt, ist ihm willkommen. Der „letzte Mensch“ ist flach und abgestumpft, er kennt keine Höhen und besitzt keine Tiefe. Er will weder befehlen noch gehorchen, weder regieren noch regiert werden. Er ehrt die Gesundheit und scheut das Risiko und den Tod. Er will einfach ungestört leben, sich seinen Alltagsgeschäften hingeben, sein kleines Glück suchen und es bewahren. Kurzum, er ist der „Misch-Masch-Pöbel“, der moderne Alltagsmensch und *homo oeconomicus*, ein Typus Mensch, den ja schon Plato in seinen Überlegungen zum Thema Staat und Gemeinwesen voller Abscheu als „Menschenschwein“ bezeichnet hatte. Wer auf diesen überflüssigen Typus Mensch setzte, war verloren. Nietzsches Zarathustra gab dem ein berühmtes Bild: „Da stehen sie. Da lachen sie: Sie verstehen mich nicht. Ich bin nicht der Mund für diese Ohren [...] Wahrlich, einen schönen Fischfang tat heute Zarathustra! Keinen Menschen fing er!“<sup>28</sup>

18.

Zarathustra hatte seine Lektion gelernt, wie auch Nietzsche seine Lektion gelernt hatte: Er beschloss anlässlich seines fatalen Zusammentreffens mit der gesellschaftli-

---

<sup>28</sup> Nietzsche begriff sich selbst in Anlehnung an die christliche Mythologie als „Menschenfischer“, dies hat er vielfach in seinen Briefen bekundet und deutlich gemacht.

chen Marktmenge, nie wieder zu „tauben Ohren“ zu predigen, sondern den Kern einer neuen, zunächst eng begrenzten *Gemeinschaft* aufzubauen, an dessen Spitze er selbst zu stehen beabsichtigte. Schon anlässlich der Publikation von „Jenseits von Gut und Böse“ hatte sich ja die Spreu vom Weizen getrennt. Hier schon suchte er nach denjenigen, die noch Rangfolgen und persönliche „Größe“ anerkannten, nach solchen, die höchste Risiken zu ertragen gewohnt waren und eines hohen Zieles zuliebe bereit waren, zu kämpfen und notfalls auch zu sterben. Nietzsche suchte kriegerische, kraftvolle, barbarische und abenteuerliche Kämpfernaturen, die in einem hierarchisch gegliederten und gemeinschaftlich organisierten *Männerbund* ihr eigentliches Zuhause fanden. Nur der kämpferische Männerbund bildete die würdige Gefolgschaft eines Zarathustras oder eines Nietzsches. Der revolutionäre Philosoph suchte gleich seinem „Zarathustra“ Freundschaft, Genossenschaft und gemeinschaftlichen Zusammenhalt. All dies fehlte sowohl dem Mensch Nietzsche, der Wärme, Unterstützung, Anregung und Bestätigung brauchte, wie auch dem Revolutionär wider die Moderne, der „große Politik“ in Angriff nahm. Vor allem das Leben des späten Nietzsche war dann allerdings das eines Vereinsamten, verzweifelt Suchenden. Und seine Suche bezog sich nicht auf Ziele oder Werte, derer hatte er genug. Nein, sie bezog sich auf wirkliche Menschen aus Fleisch und Blut, die mit ihm und gegen andere den Kampf aufnehmen wollten oder einfach nur da waren, um seinen Einsamkeitsschmerz zu heilen. Hören wir doch seine ergreifenden, tränenerstickten Worte: „Wo sind jetzt meine alten Freunde, mit denen ich mich ehemals so eng verbunden fühlte? Es ist jetzt, als ob wir verschiedenen Welten angehörten und nicht mehr dieselbe Sprache redeten! Wie ein Fremder, Ausgestoßener wandle ich unter ihnen, kein Wort, kein Blick erreicht mich mehr. Ich verstumme; denn niemand versteht meine Worte [...] Bin ich zur Einsamkeit geschaffen oder dazu, niemanden zu haben, dem ich mich mitteilen kann? – Die Unmittelbarkeit ist in Wahrheit die furchtbarste aller Vereinsamungen, die Verschiedenheit ist die Maske, welche eiserner ist als jede einsame Maske – und es gibt nur inter pares vollkommene Freundschaft. Inter pares! Ein Wort das trunken macht: So viel Trost, Hoffnung, Würze, Seligkeit schließt es für den in sich, welcher immer notwendig allein war, für einen, der verschieden ist – der niemandem begegnet ist, welcher gerade ihm gehörte, ob er schon ein guter Sucher war, der auf vielerlei Wegen gesucht hat, der im Verkehr immer Mensch der wohlwollenden und heiteren Verstellung, der gesuchten und oft gefundenen Ähnlichkeit sein musste und jene gute Miene zum bösen Spiel aus allzu langer Erfahrung kennt, die Leutseligkeit heißt – mitunter freilich auch jene gefährlichen herzerreißenden Ausbrüche aller verhehlenden Unseligkeit, aller nicht erstickten Begierde, aller aufgestauten und wild gewordenen Ströme der Liebe – den plötzlichen Wahnsinn jener Stunden, wo der Einsame den Beliebigen umarmt und als Freund und Zuwurf des Himmels und kostbarstes Geschenk behandelt, um ihn eine Stunde später mit Ekel von sich zu stoßen, mit Ekel nunmehr vor sich selbst, wie beschmutzt, wie erniedrigt, wie sich selbst entfremdet, wie an seiner eigenen Gesellschaft krank. Ein tiefer Mensch

braucht Freunde: es wäre denn, dass er seinen Gott noch hat. Und ich habe weder Gott noch Freunde!“<sup>29</sup> Nietzsche kannte seine eigene Problematik und doch konnte er nichts an ihr ändern: „Dass man nur unter Gleichgesinnten, Gleichgewillten gedeihen kann, ist mein Glaubenssatz; [...] dass ich keinen habe, ist mein Malheur“, schrieb er der Schwester am 20. Mai 1885, und klagte in einem weiteren Einsamkeitsbrief unter Tränen über seinen isolierten, von anderen Menschen entfremdeten Alltag. „Ach meine Schwester, was du so nennst, das waren wohl einmal Freunde – aber jetzt?!“ (Brief an die Schwester vom 8. Juli 1886) So ahnt man, das alle Bejahung der Einsamkeit, alle „freiwilligen“ Rückzugsbestrebungen bei Nietzsche auch auf dem Grunde seines Trotzes ruhten: Was unvermeidlich und unabänderlich war, das musste man auch annehmen und bejahen, wie es eben war: „Amor fati!“<sup>30</sup>

## 19.

Natürlich suchte nicht nur der Mensch Friedrich Nietzsche Gemeinschaft und Genossenschaft, sondern auch der geistige Krieger Nietzsche suchte Gefolgschaft. So gesehen bestand womöglich gerade im Widerspruch zwischen Machtinteresse und Gemeinschaftsbedürfnis sein eigentliches Problem, denn wer als unangefochtener *Anführer* eines gefolgschaftlichen Bündnisverhältnisses aufzutreten beehrte, konnte schwerlich zugleich genossenschaftliche und freundschaftliche Gemeinschaftsverhältnisse zu den Angeführten aufrechterhalten. So bekam er also weder das Eine, noch das Andere. Dass er aber bis zuletzt nach gläubigen Anhängern und insofern auch nach Untergebenen Ausschau gehalten hatte, steht außer Zweifel. Diesbezüglich waren seine Schriften „Angelhaken“, wie er einmal bekundete. Wie die Kunstfigur Zarathustra in seinem fiktiven Feldzug, wandte sich auch der künstlerische Autor Nietzsche selbst stets mehr an die Intuition seines Lesers, als an sein zweckrationales, gesellschaftliches Individual-Bewusstsein. Stets auch setzte der Pastorensohn mehr auf Behauptung und Glauben als auf *Beweis* auf dem Prüfstand der kritischen Vernunft. Der deutsch-jüdische Schriftsteller Edgar Salin beschrieb kenntnisreich die vergebliche Suche des zum „Seher“ und „Propheten“ avancierten Nietzsche nach Gefolgschaft: „Die sieben Häute der Einsamkeit. Auf volles Verständnis war nirgends zu rechnen und halbes Verständnis hätte sich nur als Hohngelächter äußern können. Selbst das blieb aus. Eisiges Schweigen [...] Es ist das Schicksal des Sehers, dass ihn das Volk und der Rat, die er zu warnen kam, nicht hören. Nietzsche hat dies gewusst, erfahren und verschmerzt. Jetzt aber, da er nicht mehr nur als Warner sprach, sondern als Rufer eines neuen Gottes, hat er sehnsüchtig und inbrünstig auf Antwort gewartet

---

<sup>29</sup> Seine Vereinsamung läßt sich gut in seinen verzweifelten Bemühungen erspüren, den einzigen Freund, der vielleicht noch auf einer geistigen Ebene mit ihm rangiert hatte, zurückzugewinnen, nachdem dieser sich anlässlich der Publikation seines Werkes „Jenseits von Gut und Böse“ schockiert von ihm abgewandt hatte. Es handelt sich um seinen ehemaligen Mentor Jacob Burckhardt. Vgl. Edgar Salin. „Vom deutschen Verhängnis. Gespräch an der Zeitwende: Burckhardt-Nietzsche.“, S. 119 f, S.134 ff, S.137.

<sup>30</sup> E.F.-Nietzsche (Hg.) „Friedrich Nietzsches Briefe an Mutter und Schwester“, S.433-435.

und auf Gefolgschaft. Jedoch in diesem Jahrhundert, in dem jeder aberwitzige Gedanke Massen von Toren anzog und begeisterte, fand sich nicht ein einziger Mensch, der Forderung des neuen Glaubens zu entsprechen.“<sup>31</sup>

## 20.

Soziologisch betrachtet steckte etwas Falsches in Nietzsche Gemeinschaftssehnsucht. Denn der Wille zur Gemeinschaft bei Nietzsche war immer auch der Wille zur Macht, der Wille zur Manipulation und Ausbeutung der Gemeinschaft zu seinen eigenen Zwecken. Zum anderen war seine Sehnsucht nach gemeinschaftlicher Einbindung ebenso wirklich, wie seine Absicht, die moderne Gesellschaft durch ein Gemeinwesen zu ersetzen, das so wenig als möglich modern war. Die „Erweckung“ eines neuen menschlichen Gemeinschaftswillens, der auf neuen Wertfundamenten im Sinne einer neuen, autoritären *Herrenmoral* fußen sollte, kann als wichtiges Anliegen Nietzsches in seinem Kampf gegen die moderne Gesellschaft angesehen werden. Der soziale Zustand, den Nietzsche *abschaffen* wollte, war hingegen die Gesellschaft. Das Zeitalter oder das Jahrhundert, das seinen unbändigen Hass heraufbeschwor, war „*das Jahrhundert der Menge*“ (Nietzsche).<sup>32</sup> Deshalb war Nietzsche bestrebt, der „edlen“, viel stärker gemeinschaftlichen und hierarchisch geordneten Vergangenheit „zur Zukunft zu machen“. Die Renaissance der Antike, die Durchsetzung „neuer Religion“, die Nietzsche anstrebte, sollte mit der Zerstörung von moderner Gesellschaft und bürgerlichem Staatsaufbau einhergehen und war gleichbedeutend mit der Wiedergeburt von autoritärer Gemeinschaft und kastenhaftem Gemeinwesen. Dass in einem solchen Gemeinwesen oder „Kastenstaat“ den „großen“ Einzelnen, den Führern, ein Mehr an individueller Freiheit und größere Chancen einer Selbstwerdung zugestanden werden sollte, als der von ihnen geführten Vielheit, der vom Herdentrieb bestimmten „Masse“, versteht sich von selbst. Auch dies wieder deutete keinesfalls auf eine „individualistische“ oder gar „egalitäre“ Ethik Nietzsches hin: Nicht die legale Grundlage des Individualismus, das bürgerliche Recht, sondern unterschiedliche „natürliche“ Anlagen, Begabungen und Machtpotenziale entschieden über das Ausmaß der Freiheiten, Rechte und Pflichten des Einzelnen im Kastenstaat. „Gemeinschaft ohne Gleichheit“ mag man als seine Formel ansehen, denn Gleichheit existierte ohnehin nicht außerhalb der Bahnen des reinen Denkens. Dementsprechend würde im Gemeinwesen Nietzsches die schlichte „Menschenherde“, das Arbeiter- und Soldatenvolk, durch „neue Religion“ zusammengehalten in den festen Banden der Gemeinschaft leben, einer Gemeinschaft allerdings, die keine Mitbestimmung oder Selbstbestimmung kannte. Friedrich Nietzsche war insofern auch soziologisch gesprochen durchaus als Verkünder neuer Gemeinschafts- und Gefolgschaftsverhältnisse anzusehen. Das „dionysische“ Zusammenfügen des Zusammengehörigen war sein Metier im Bereich der ideellen Schöpfung des Neuen: „Ich wandle unter Menschen als

---

<sup>31</sup> Edgar Salin, „Vom deutschen Verhängnis“, S. 119 f.

<sup>32</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse“, 1895, S.235.

unter Bruchstücken der Zukunft: Jener Zukunft, die ich schaue. Und das ist all mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Rätsel und grauser Zufall.<sup>33</sup> Das „Dichten und Trachten“ Nietzsches zielte in der Tat auf eine Art von sozialer Verbundenheit hin, die auf gemeinsamem Instinkt, gemeinsamem Affekt und gemeinsamem Glauben beruhen sollte. Doch alles Zusammendichten und Zusammendenken war immer begleitet von der Idee der Ausscheidung des Unwerten, Nicht-Zugehörigen. Die Trennung war ihm Grundvoraussetzung der Zusammenfügung.

## 21.

Man mochte auf die These, Friedrich Nietzsche sei ein missverständener Gemeinschaftsführer und Gesellschaftsfeind gewesen, erwidern, dass die Feindschaft des Philosophen wider die „gemeinschaftsstiftende“ christliche Religion doch vom Gegenteil zeugte. Gerade von Seiten der Theologie her wäre dieser Einwand ja zu erwarten. Dieser Stereotyp kann allerdings rasch ausgesondert werden. Denn der „Antichrist“ Nietzsche war, dem Urteil manches Theologen zum Trotz, kein wirklicher Feind einer wahrhaft *gelebten*, tatsächlich *gemeinschaftsstiftenden* Religion. Betrachtet man etwa seine weitgehend positive Beurteilung Jesus von Nazareths, eines authentischen Gemeinschaftsstifters und Gemeinschaftsführers also, wird deutlich, dass die urchristliche Mentalität, jenseits aller Dogmatik, das christliche Leben, fern aller kirchlichen Organisation durchaus die Zustimmung Nietzsches gefunden hätte. Diese Zustimmung, ja fast der gänzliche Mangel an Feindseligkeit einem gelebten, wahren Christentum gegenüber kommt unter anderem in Nietzsches hoffnungsvollem Begriff des „römischen Cäsar mit Christi Seele“ zum Ausdruck. Sein Antichristentum bezog sich vorwiegend auf die religiöse *Gesellschaft*, nicht so sehr auf die religiöse Gemeinschaft. Man muss sich in diesem Zusammenhang vergegenwärtigen: Erst die lebenspraktische soziale Berührung mit den *gesellschaftlichen Verfallsformen* des Christentums hatte bei Friedrich Nietzsche die Initialzündung zur vehementen Ablehnung des Christentums gegeben.<sup>34</sup> Dort wo der Philosoph allerdings in seinem eigenen Leben auf seltenen, wahrhaftigen christlichen Glauben stieß, zeigte er den Gläubigen gegenüber mehr Wohlwollen als Missfallen, mehr Respekt als Verachtung. Elisabeth Förster-Nietzsche, die sich nie gänzlich vom Christentum losgelöst hatte, konstatierte deshalb leicht übertreibend: „Er hatte eine wirkliche Vorliebe für aufrichtige, fromme Christen. Gerade das Letztere werden ihm alle die bezeugen, die mit ihm zusammen in Basel gewesen sind. Er stand den Frömmsten der Frommen, die mit ihrem Christentum wirklich ernst machten, in herzlicher Zuneigung gegenüber und sie ihm.“ In der Tat ist zu unterscheiden zwischen seinem Hass wider die „jüdischen“ Wertfundamente einer von Paulus von Tarsus verfälschten, christlichen Religion und seiner lebenspraktischen Haltung wahren Christenmenschen gegenüber. Nietzsche

---

<sup>33</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, Band 6, S. 348.

<sup>34</sup> Vgl.: Friedrich Nietzsche, Band 4, S.155.



schrrieb selbst: „Wenn ich dem Christentum den Krieg mache, so steht mir dies zu, weil ich von dieser Seite aus keine Fatalitäten und Hemmungen erlebt habe – die ernstesten Christen sind mir immer gewogen gewesen.“<sup>35</sup> Dies ist kein Wunder. Denn Friedrich Nietzsche hatte auch *selbst* etwas von einem „Menschenfischer“ und Religionsführer an sich, wengleich er diesen Aspekt seiner Persönlichkeit zuweilen peinlich berührt leugnete, wenn er darauf angesprochen wurde.

## 22.

Nachdem er in seiner Schrift „Menschliches, Allzumenschliches“ alle schwärmerisch-warmen Regungen des deutschen Christentums und Moralistentums in Eiswasser hatte erkalten lassen, kündete er in seiner Schrift „Morgenröte“ von der Möglichkeit, neue Religion und neue Kultur zu erschaffen. Auch spätere Werke Nietzsches wie „Jenseits von Gut und Böse“ und „Ecce homo“ waren dieser revolutionären Absicht geschuldet. In seinen „Gesetzen wider das Christentum“, die er in einer „Wahnsinnsphase“ verfasst hatte, gebärdete er sich fast so, als wollte er die Christenheit *retten*, nicht aber, sie zerstören. Gerade hier hatte er Rüstzeug und Verkleidung abgelegt, insbesondere hier konnte man der *kindlich naiven* Gemeinschaftsseele seines Antichristentums auf den Grund schauen. Sichtlich enthemmt schrieb er am oberen Rand des eigens aufgesetzten „Gesetzblattes“: „Gegeben am Tag des Heils, am ersten Tage des Jahres Eins [...] Todkrieg gegen das Laster: Das Laster ist das Christentum.“ Darunter setzte er im zweiten Satz des „Gesetzes“ die seltsame Bestimmung, dass mit dem Grade der *Ungläubigkeit* eines Menschen, also mit dem Maß der Abweichung des Christen vom urchristlichen Ideal, die Bestrafung für das „Vergehen“ des „Christ-Seins“ jeweils *gesteigert* und nicht etwa ausgesetzt werden sollte: „Zweiter Satz: Man soll härter gegen Protestanten, als gegen Katholiken sein, härter gegen liberale Protestanten als gegen strenggläubige. Das Verbrecherische im Christ-Sein nimmt in dem Maße zu, als man sich der Wissenschaft nähert. Der Verbrecher der Verbrecher ist folglich der (christliche) Philosoph.“<sup>36</sup> Mit anderen Worten: Das *Christ-Sein* fängt erst an, „verbrecherisch“ zu werden, sobald es gar kein wirkliches Christ-Sein mehr, sondern nur noch ein *Christ-Heißen* ist: Der Protestantismus war schon tendenziell vergesellschaftete, profanisierete Religion gegenüber dem Katholizismus, angezeigt im protestantischen *Individualismus*. Der liberale Protestantismus war eine in gesteigertem Maße vergesellschaftete Religion, angezeigt in der protestantischen Ethik und im politischen Begriff „liberal“ selbst. Und Theologie und Philosophie im modernen Verständnis: Das waren doch schon vorwiegend gesellschaftliche, wissenschaftliche Disziplinen – ebenso, wie übrigens die „parasitäre“ neuzeitliche Kirche, das Hassobjekt Nietzsches par Excellence, schon eine vorwiegend gesellschaftliche Konstruktion war: Ein bürokratisierter, mechanischer und monetarisierter „Staat im Staate“, sowie eine weit verzweigte, an den Maximen der Gewinnmaximierung orientierte *Wirtschaftsorga-*

---

<sup>35</sup> Nietzsches Werke, Bd. X, aus dem Nachlass 1884/88, Einleitung, XIX-XX.

<sup>36</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, Band 6, S.254.

nisation. In Nietzsches Schrift „Der Antichrist“ verstärkt sich der Eindruck, dass Nietzsches Kritik des Christentums von *gemeinschaftlicher* Seite her erfolgt: Hier macht er dem Christentum explizit den Vorwurf, es vernachlässige gemeinschaftliche Tugenden, wie „Gemeinsinn, Dankbarkeit, Förderung des Gesamtwohls.“ Es scheint also auch in diesem Fall wieder so, als ob der Philosoph nicht christliches Leben im eigentlichen und ursprünglichen Sinne angreifen wollte, sondern vielmehr die „heuchlerischen“, „unwahrhaftigen“, in Konvention erstarrten gesellschaftlichen Verfallsformen dieses Christenlebens.<sup>37</sup> Offenbar wurde auch in diesem Fall wieder ein sozialhistorisch unzureichend erkannter Vorstellungsgegenstand stellvertretend für die Gesellschaft und ihre Profanisierungseinflüsse, angegriffen. Denn Gesellschaft war es, die den sozialen Zusammenhang der Religionsgemeinschaft und folglich auch die Authentizität und Lebendigkeit religiöser Anschauungen und Lebensgemeinschaften „zersetzt“: Mittels ihrer Begrifflichkeiten, ihrer zweckrationalen, utilitaristischen wirtschaftlichen Organisation und vermöge ihres teleologisch-politischen Kalküls, das sich gleichsam durch das religiöse Dogma hindurchfraß, ließ sie nichts weiter zurück, als ein totes Gerippe der einstig lebendigen Organisation.<sup>38</sup>

## 23.

An anderer Stelle hatte sich der Gelehrte resümierend über sein Gesamtwerk geäußert und dabei die oftmals missverstandene Schrift „Jenseits von Gut und Böse“

---

<sup>37</sup> Karl Jaspers löste die scheinbare Paradoxie in Nietzsches Haltung zum Christentum auf, indem er eine bestimmte innere Logik im Denken Nietzsches offenlegte: Ihm nach erwuchs Nietzsches Kampf gegen das moderne Christentum *ursprünglich* aus Rudimenten eigener „Christlichkeit“ im gemeinschaftlichem Sinne. Wenn mit dem Begriff der „Christlichkeit“ ein originärer Glaube im Sinne einer familiären, sozialisatorischen Internalisierung christlicher Werte gemeint war, die im späteren gesellschaftlichen Leben natürlich schwere Enttäuschungen nach sich ziehen *musste*, war dem teilweise zuzustimmen. Allerdings ist gleichfalls zu konstatieren, dass der ausgereifte Nietzsche kein „wahres Christentum“ im Sinne der Lebenshaltung und Lebenslehre Christus propagierte, sondern vielmehr ein radikales „Antidot“ gegen alle Erscheinungen, die als Verfallsformen des Ursprungs-Christentums zu identifizieren waren (Stellungnahme gegen den Sozialismus, den Anarchismus, gegen alle Formen der Mitleidsethik, gegen die „parasitäre“ Ausrichtung der Christenheit, gegen die politische Ausrichtung der Kirche, gegen die Profanisierung des Sakralen, usw.). Dass bei Nietzsche erst mit der radikalen *Ausrottung* des real bestehenden Christentums und aller ihm nahestehenden Kulturerscheinungen und Lebensformen wiederum Möglichkeitsbedingungen zu einer „kraftvolleren“, „vornehmen Lebenshaltung“, zu einem neuen Glauben und einer neuen, „gesundeten“ Gesittung gegeben sein würden und in letzter Konsequenz (kurz gesagt) der heilig gesprochenen „Wille zur Macht“ vor allem *Mittel zu diesem Zweck* sein sollte, ist kaum zu bestreiten. Vgl. Karl Jaspers, „Nietzsche und das Christentum“, insgesamt, Nietzsche Register, S.40.

<sup>38</sup> Friedrich Nietzsche hatte keinen sozialhistorischen Begriff vom Verfall des Christentums. Hier rächte sich, dass er nicht systematisch darüber forschte und die Soziologie, die ihm diesen Begriff ja vielleicht hätte geben können, in Bausch und Bogen verdammt. Ferdinand Tönnies selbst hat diesen beklagenswerten Tatbestand mehrmals gerügt und die katastrophalen Folgen aufgezeigt.

angesprochen. Auch hier tritt jenen, die in soziologischen Kategorien zu denken gewohnt sind, die vorwiegend antigesellschaftliche Ausrichtung der Kritik Nietzsches klar und deutlich vor Augen. So schrieb er: „Dieses Buch ist in allem wesentlichen eine *Kritik der Modernität*, die modernen Wissenschaften, die modernen Künste, selbst die moderne Politik nicht ausgeschlossen, nebst Fingerzeigen zu einem *Gegensatz-Typus*, der so wenig modern als möglich ist [...] Alle die Dinge, worauf das Zeitalter stolz ist, werden als Widerspruch zu diesem Typus empfunden [...], die berühmte Objektivität zum Beispiel, der historische Sinn, die Wissenschaftlichkeit.“ Friedrich Nietzsche empfand sich offenbar als anti-modernistischen Übergangsmenschen. Er lebte in dem schwer erträglichen Bewusstsein und Empfinden, die europäische Kultur, in der er lebte, strebe definitiv ihrem Ende zu. Der Zukunftsglaube seiner Epoche hatte ihn schon nicht mehr überzeugen können, der Pessimismus war ihm in Momenten des Zweifels ein düsterer Wegbegleiter. So konnte der protestantisch sozialisierte Pfarrerssohn, der ja sehr wohl selbst in seiner Kindheit und Jugend einem naiven christlichen Gemeinschaftsglauben angehangen hatte, das erschreckende Empfinden eines „Jenseits von Gut und Böse“ nur ertragen, indem er den Nihilismus und die moralische Anomie positiv, als offen stehende *historische Pforten* interpretierte, hinter denen sich schon eine gemeinschaftliche Zukunftskultur im Geburtszustand verbarg: Was lag in diesem Falle näher, als allen Pessimismus abzuschütteln und selbst zum Geburtshelfer dieser neuen Kultur zu werden?

## 24.

Das Leben Friedrich Nietzsches hing ab vom Glauben an den Erfolg seiner großen Mission, die angestrebte Gegenkultur war ein Lichtschimmer in der Dunkelheit der Bedeutungslosigkeit, der Hoffnungslosigkeit und auch der Einsamkeit. Seine noch in letzter Verzweigung hochgehaltene Zukunftsvision kulminierte in jenem berühmten Satze: „Ihr Einsamen von heute sollt einst ein auserwähltes Volk sein.“<sup>39</sup> Man registriert, dass Nietzsche sich diesem Volk der Zukunft zugehörig fühlte, mehr noch, dass er danach strebte, als Prophet und Führergestalt dieses Volkes anerkannt zu werden. Wir wissen letztlich nicht ganz genau, aus welchem Grunde der Philosoph Nietzsche zu Lebzeiten keine belebende und lebendige Gefolgschaft um sich zu sammeln vermochte und weshalb er Gemeinschaft letztlich nur im Geiste einer Zukunft suchen konnte, die an konkrete traditionelle Gemeinschaftsorganisation der unmittelbaren Vergangenheit nicht mehr anknüpfen konnte. Möglicherweise waren ihm schon andere Wege versperrt. Möglicherweise fehlte ihm auch einfach nur der revolutionäre Mut, der von Anderen bewundert werden konnte, das Übermaß an Kraft, von der Andere zehren konnten. Sicher lebte und wirkte Nietzsche als eine Art *Zwischenzeitmensch*, der den sozialen Boden unter den Füßen verloren hatte, als ein geistiger Führer, der zu früh und vor der Zeit in Erscheinung trat oder zu spät ins Leben getreten war, als ein Mann also, der keine Gegenwart hatte. Fast lebenslang war

---

<sup>39</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, Band 6, S.350-351.

der Denker wegen der „Verschiedenheit seines Blickes“ auf die moderne Gesellschaft „den Frösten und Ängsten der Vereinsamung“ ausgesetzt, wie Edgar Salin es einfühlsam beschrieb. Was er brauchte, „war der Glaube, nicht dergestalt einzeln zu sein, einzeln zu sehen. Ein zauberhafter Argwohn von Verwandtschaft und Gleichheit in Auge und Begierde, ein Ausruhen im Vertrauen der Freundschaft, eine Blindheit zu Zweien ohne Verdacht und Fragezeichen.“ Dies blieb ihm größtenteils verwehrt.<sup>40</sup>

25.

Man mag wohl zu seinen Gunsten annehmen, die Maßlosigkeiten des Philosophen, sein Hang zu ungerechtem und selbstgerechtem Urteil, sein Schwanken in der Anschauung, sein zuweilen aufblitzender Größenwahn, seine Eitelkeit und Verletzlichkeit seien auf die *faktische Isolation* des Menschen Friedrich Nietzsche *zurückzuführen*. Das ist auch zum Teil so. Doch auch der Umkehrgedanke erscheint plausibel, insofern die oben genannten Untugenden unseres Philosophen zum Teil schon dem jungen, flügge gewordenen Nietzsche zu eigen waren, der gerade dem gemeinschaftlichen Nest seiner Familie entflohen war. Diese im Allgemeinen wenig geschätzten Eigenschaften begleiteten ihn und trugen im Verlaufe seines weiteren Lebens wenig zu seiner sozialen Integration bei. Friedrich Nietzsche, der in jungen Jahren von seinem Vater nach Prinzenart erzogen worden war, hatte als Erwachsener enorme *Statusprobleme*. Selbsteinschätzung und Fremdeinschätzung klappten wohl nirgendwo so frappant auseinander, wie in seinem Fall. Und dies galt für den engeren, wie für den weiteren Bereich seines Beziehungsnetzes. Nicht zuletzt waren es hohe Ansprüche und Statusprobleme, die unseren Philosophen hinderten, vertrauensvolle gemeinschaftliche Bindungen aufrechtzuerhalten oder neue Beziehungen gemeinschaftlicher Art zu knüpfen: Denn Beziehungen zu Personen, die sein Genie nicht anerkannten, seine große Mission nicht verstanden, die außergewöhnliche Größe seiner Person nicht ausreichend würdigten, brach er ohne weitere Umstände ab. Hierzu rechnete er die Mehrheit der Freunde und Bekannten, die sein früheres Leben in wohlthätiger Form geprägt hatten. Soziale Kontakte, wie die zu Richard Wagner, Cosima Wagner, Paul Rée, Lou Salome oder Jacob Burckhardt [...], wurden ebenfalls abgebrochen, zumeist, weil sich Nietzsche nicht standesgemäß gewürdigt sah.<sup>41</sup> Auch seine Beziehung zur Mutter, die ihn in ihrer „erbärmlichen Kleinheit“ sorgenvoll begleitete und ihn so gut als möglich unterstützte, erstarrte in den frühen Achtziger Jahren in leeren Ritualen. Selbst von ihr fühlte er sich unverstanden, auch hier tat er wenig, um verstanden zu werden oder in Dialog zu treten. Dann wurde auch noch das einst sehr innige Verhältnis zur „geliebten Schwester“ abgebrochen, die ihm bis Mitte der Achtziger Jahre etwas wie eine vertraute, gemeinschaftliche Anbindung gegeben hatte. Auch dies, weil er zur Einsicht hatte kommen müssen, dass die Schwester die

---

<sup>40</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, Band 1, S.13-18.

<sup>41</sup> Seine freundschaftliche Beziehung zu Professor Franz Overbeck und Ida Overbeck hatte er allerdings eher durch Lüge und Unaufrichtigkeit verdorben – des lieben Geldes willen.

ungeheure historische Bedeutung seiner Persönlichkeit nicht recht einzuschätzen wusste: „So sehe ich mich in die Notwendigkeit versetzt, von Dir Abschied zu nehmen!“, schrieb er ihr, als gehorche er damit einer Naturgesetzlichkeit. (Brief an die Schwester aus Turin, September 1888) Nur ein einziger seiner Schüler, der getreue Peter Gast, glaubte an ihn und nahm ihn in etwa so wahr, wie er wahrgenommen werden wollte. Er ordnete sich dem Meister bedingungslos unter, fungierte als Sekretär, Laufbursche und Diener und kann vielleicht als erster Jünger Friedrich Nietzsches bezeichnet werden.

## 26.

Der Philosoph selbst lenkte gern mit dem Hinweis auf höhere Sinnsphären von der Tristesse und Ödnis seines Alltagslebens ab. Wer zu hohen Zielen strebte, durfte sich eben nicht durch profane menschliche Beziehungen ablenken lassen: „Der hier das Wort nimmt, hat nichts getan, als sich zu besinnen: als ein Philosoph und Einsiedler aus Instinkt, der seinen Vorteil im Abseits, im Außerhalb, in der Geduld, in der Verzögerung, in der Zurückgebliebenheit fand; als ein Wage- und Versucher-Geist, der sich in jedes Labyrinth der Zukunft schon einmal verirrt hat; als ein Wahrsagevogel-Geist, der zurückblickt, wenn er erzählt, was kommen wird; als der erste vollkommene Nihilist Europas.“<sup>42</sup> Solche Worte konnten allerdings über das Verhalten und Empfinden eines gemeinschaftsuchenden-, innerlich vereinsamten Philosophen nicht hinwegtäuschen, denn Nietzsche war zu jener Zeit vor allem ein *sozialer* Nihilist. Die Einsiedlerei, eine „Selbstwertsetzung“, die ihm zufolge den „Willen zum freien Willen“ ausdrückte, war beileibe nicht so frei gewählt, wie der Philosoph es hatte erscheinen lassen. Sie war immer auch eine Qual, sie involvierte „krankhafte Vereinsamung in der [...] Wüste der denkerischen Versuchsjahre“, oder, wie an anderer Stelle in einer Selbstreflexion eingestanden: „Gedanken führen und verführen ihn, immer weiter fort, immer weiter ab. Die Einsamkeit umringt und umzingelt ihn, immer drohender, würgender, herzzuschnürender, jene furchtbare Göttin und mater saeva cupidinum – aber wer weiß es heute, was Einsamkeit ist?“, so fragte er damals.<sup>43</sup>

## 27.

Doch gehen wir abschließend noch einmal ganz ab vom Persönlichen: Der Hass auf die moderne Gesellschaft und ihre herausragenden Institutionen und Protagonisten verband sich bei Nietzsche mit der Hoffnung auf den Umsturz, hin zu einem *archaisch* erscheinenden, gemeinschaftlichen Gemeinwesen: Das hat er in den Fragmenten seines unvollendeten Werkes „Der Wille zur Macht“ mehr als deutlich gemacht. Seine mystisch zu nennende Vorstellung des kommenden „Reiches der tausend Jahre“, die er uns im „Zarathustra“ präsentierte, war zweifellos ebenfalls gemeinschaftlicher Art;

---

<sup>42</sup> Friedrich Nietzsche, Band 13, S.190.

<sup>43</sup> Friedrich Nietzsche, Band 2, S.17.

denn hier sollte nichts existieren, dem nicht in Bezug auf das große Ganze eine Bedeutung zukam. Sein Machtvorbild, das so wenig modern sein sollte, als möglich, war die tausendjährige mittelalterliche Kirche, seine Religionsvorbild das altindische „Gesetz der Manu“; sein Kulturvorbild wiederum suchte er in der römischen- und griechischen Antike: Wenn er beschrieb, was kommen sollte, blickte er also zurück in geradezu typische *Gemeinschaftsepochen* der Weltgeschichte. Er selbst verstand sich als Schöpfer neuer Kultur, neuer Werte und einer transferiert-sakral zu nennenden neuen Religion, die ihrerseits wieder Gemeinschaft schaffen und zusammenhalten sollte. Nehmen wir noch hinzu, dass er seine Hoffnungen auf einen revolutionären Umbruch mit der Idee der „Revolution von oben“, mit der Heraufkunft eines neuen, ins Übermenschliche und Sakrale tendierenden Cäsars oder Napoleons verband, wird offenbar, dass Friedrich Nietzsche aller Widersprüche zum Trotz der Gemeinschaft großen Tribut zollte, indem er dazu aufrief, unter den Fittichen des großen charismatischen Führers und Verführers Gemeinschaft neu zu erschaffen und wachsen zu lassen. Man darf wohl sagen: „Ecce homo“!

# „Du hast kein Recht, die Republik auszurufen!“

Von Uwe Carstens

Der Erste Weltkrieg, den Ferdinand Tönnies als die Jahre des Todes und der Zerstörung beschrieb, begann als ein Krieg des 19. Jahrhunderts, und nach menschlichem Ermessen hätte er nach wenigen Monaten eigentlich vorbei sein müssen. Ende 1914 waren die Munitionsvorräte verschossen, die Soldaten desillusioniert und Politiker wie Militärs am Ende ihres Lateins. Niemand hatte ein Konzept, wie der Sieg errungen werden konnte – und so kämpfte man noch bis 1918 in nahezu statischen Positionen weiter. Aber noch wirkungsmächtiger als der Weltkrieg selbst war, dass es nach dem 11. November 1918 keinen Frieden gab. Dem Waffenstillstand an den Fronten folgte eine Vielzahl von blutigen Bürgerkriegen, Aufständen und zwischenstaatlichen Konflikten. Im Folgenden soll die unmittelbare Entwicklung aufgezeigt werden.

Am 28. Oktober 1918 war das „Gesetz zur Änderung der Reichsverfassung“ in Kraft getreten, das Deutschland erstmals ein parlamentarisches Regierungssystem bescherte; einen Tag später reiste Kaiser Wilhelm II. von Berlin ins Hauptquartier im belgischen Spa. Fast zeitgleich kam es bei der von Wilhelmshaven liegenden deutschen Hochseeflotte zu ersten Befehlsverweigerungen – die Matrosen wollten nicht noch in einer Art „Verzweigungsschlacht“ verheizt werden.<sup>1</sup>

Am 4. November brach der Matrosenaufstand in Kiel aus, der in Windeseile auf andere Städte übergriff. Arbeiter- und Soldatenräte wurden gegründet, am 7. November stürzte mit den Wittelsbachern in Bayern die erste deutsche Monarchie. Am 9. November hatte die Revolutionswelle Berlin erreicht: Streiks, Massendemonstrationen, Schusswechsel; das Militär verbündete sich mit den Arbeitern.

Seit dem Morgen bemühte sich der Reichskanzler um die Abdankung des Kaisers. Schon am Vormittag waren die SPD-Mitglieder der kaiserlichen Regierung zurückgetreten. Gegen Mittag ließ Max von Baden<sup>2</sup> – ohne Ermächtigung aus Spa – den Thronverzicht Wilhelms II. veröffentlichen, das Amt des Reichskanzlers wurde dem

---

<sup>1</sup> Siehe dazu: Rolf Fischer (Hrsg.), *Revolution und Revolutionsforschung*. Beiträge aus dem Kieler Initiativkreis 1918/19, Kiel 2011.

<sup>2</sup> Im Oktober und November 1918 war Max von Baden (1867-1929) etwa einen Monat lang der letzte Reichskanzler des Deutschen Kaiserreichs unter Kaiser Wilhelm II. Als die Novemberrevolution ausbrach und bereits als erster deutscher Staat Bayern zum Freistaat (zur Republik) ausgerufen worden war, war die Stellung des Kaisers nicht mehr zu halten. Um zumindest die Monarchie als solche zu retten und die Revolutionäre zu beschwichtigen, verkündete Max von Baden am späten Vormittag des 9. November 1918 eigenmächtig die Abdankung des Kaisers, auch den Thronverzicht des Kronprinzen. Kaiser Wilhelm hatte tatsächlich nur in Aussicht gestellt, als Kaiser, nicht aber als preußischer König abzudanken.

SPD-Vorsitzenden Friedrich Ebert<sup>3</sup> übertragen. „Der Kaiser hat abgedankt“, titelte die „Berliner Zeitung am Mittag“ in ihrer 13-Uhr-Ausgabe.

Am Nachmittag empfahl Paul von Hindenburg, Chef der Obersten Heeresleitung (OHL), dem Kaiser die Flucht nach Holland, um nicht „dem inneren oder äußeren Feinde“ anheim zu fallen. In Berlin überschlugen sich derweil die Ereignisse, an die sich der Sozialdemokrat Philipp Scheidemann<sup>4</sup> später so erinnerte:

*„Am 9. November 1918 glich der Reichstag schon in den Morgenstunden einem großen Heerlager [...] Mit Ebert und anderen Freunden saß ich hungrig im Speisesaal. Es gab wieder nur eine dünne Wassersuppe. Da stürmte ein Haufen von Arbeitern und Soldaten in den Saal [...]: „Scheidemann, komm schnell, vom Schlossbalkon aus redet Liebknecht!“ [...] Zwischen dem Schloss und dem Reichstag – so wurde versichert – bewegten sich ungeheure Menschenmassen hin und her. „Liebknecht will die Sowjetrepublik ausrufen!“ [...] Kein Zweifel, wer jetzt die Massen vom Schloss her bolschewistisch oder vom Reichstag zum Schloss hin sozialdemokratisch in Bewegung bringt, der hat gesiegt.“<sup>5</sup>*

Vom Reichstagsgebäude aus rief Scheidemann die erste deutsche Republik aus: „Die Monarchie ist zusammengebrochen. Es lebe das Neue. Es lebe die Deutsche Republik!“ Am Stadtschloss wiederum proklamierte Karl Liebknecht, Führer des radikal-sozialistischen Spartakusbundes, „die freie sozialistische Republik Deutschland“.

Zurück im Reichstagsrestaurant wurde Scheidemann von Ebert angeschrien: „Du hast kein Recht, die Republik auszurufen.“ Ob Deutschland Republik werde, „entscheidet die Konstituante“. Der spätere Reichspräsident, einmal als „ausgesprochener Gegner gewaltsamer Veränderungen“ beschrieben, hatte nicht auf den Sturz der Monarchie abgezielt, schon gar nicht aber wollte er wie Liebknecht<sup>6</sup> eine Räterepublik.

Am 10. November einigten sich die Führung von SPD und Unabhängiger Sozialdemokraten (USPD) auf die Bildung eines „Rates der Volksbeauftragten“ als neuer Regierung mit Ebert als einen von zwei Vorsitzenden. Noch am selben Tag traf

---

<sup>3</sup> Friedrich Ebert (1871-1925) war seit 1913 Vorsitzender der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands und amtierte von 1919 bis zu seinem Tode 1925 als erster Reichspräsident der Weimarer Republik.

<sup>4</sup> Philipp Scheidemann (1865-1939) wurde 1919 von der in Weimar tagenden Nationalversammlung zum Reichsministerpräsidenten (Regierungschef) gewählt. Nach seinem Rücktritt noch im selben Jahr war er bis 1925 Oberbürgermeister seiner Geburtsstadt Kassel. Nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten wurde er zur Flucht ins Ausland genötigt, wo er bis zu seinem Tod 1939 lebte, zuletzt in Dänemark.

<sup>5</sup> Philipp Scheidemann, Memoiren eines Sozialdemokraten. 2 Bände, 1928.

<sup>6</sup> Am 11. November gründete Karl Liebknecht (1871-1919) gemeinsam mit Rosa Luxemburg (1871-1919), Wilhelm Pieck (1876-1960) und anderen den Spartakusbund. Zum Jahreswechsel 1918/19 war Liebknecht einer der Gründer der Kommunistischen Partei Deutschlands. Kurz nach der Niederschlagung des Berliner Januaraufstands wurden er und Rosa Luxemburg 1919 in von Freikorps-Offizieren ermordet.



er eine Übereinkunft mit General Wilhelm Groener, der für die OHL eine Loyalitätserklärung gegenüber der neuen Regierung abgab und militärische Unterstützung bei linksradikalen Angriffen zusagte.<sup>7</sup>

Während Berlin bis zur Wahl der dann nach Weimar ausweichenden Nationalversammlung am 19. Januar noch blutige Kämpfe insbesondere bei der Niederschlagung des „Spartakusaufstandes“ vor sich haben sollte, rollte Wilhelm II. am Morgen des 10. Novembers im Sonderzug ins holländische Exil. Einen Tag danach unterzeichnete der Zentrumsabgeordnete Matthias Erzberger als Chef der von der OHL geforderten zivilen Waffenstillstandsdelegation im Wald von Compiègne den Waffenstillstand. Nach mehr als vier Jahren schwiegen die Waffen. Erzberger indes wurde 1921 von Rechtsextremisten erschossen.

Mit dem Waffenstillstandsvertrag vom 11. November 1918 musste die Hoffnung auf einen großen Sieg begraben werden, gleichzeitig wurde eine Legende geboren: die vom Dolchstoß in den Rücken des deutschen Heeres.

Berichtet wird, dass Ludendorff (OHL) die Kriegskatastrophe mit der ausbleibenden Unterstützung aus der „Heimat“ begründete. So sagte Ludendorff im Oktober 1918 in einer Ansprache, die Armee sei „schwer verseucht durch das Gift spartakistisch-sozialistischer Ideen“. Auf die Truppen sei „kein Verlass“ mehr. Schließlich verhalf Hindenburg (OHL) selber der Legende zum Durchbruch. Als er sich auf den englischen General Sir Frederick Maurice<sup>8</sup> berief und im November 1919 vor dem Weltkriegs-Untersuchungsausschuss der Weimarer Nationalversammlung dessen Bemerkung „Was die deutsche Armee betrifft, so kann die allgemeine Ansicht in das Wort zusammengefasst werden: Sie wurde von der Zivilbevölkerung von hinten erdolcht“ als richtig bezeichnete. Dass keine Entscheidungsschlacht den Krieg beendet hatte und die Fronten im Herbst 1918 außerhalb der Reichsgrenzen verliefen, beförderte den Mythos von der heimatlichen Verschwörung assistiert von der oft genannten nationalen Trostformel, die deutsche Armee sei „im Felde unbesiegt“ geblieben. Die Dolchstoßlegende fand große Verbreitung, insbesondere in der Propaganda rechtsextremer Parteien, die nicht nur Sozialdemokraten anklagten, sondern auch die Juden. So entstand die wohl wirkungsmächtige Geschichtslegende des 20. Jahrhunderts, die das politische Klima in der Weimarer Demokratie vergiftete und den Boden für den Hitler-Faschismus bereiteten. Da wollte man nicht mehr so genau wissen, dass die Oberste Heeresleitung unter den Generälen Paul von Hindenburg und Erich Ludendorff im Herbst 1918 die ausweglose Situation der Armee eingestanden hatte. Auch dass die OHL eine „zivile Waffenstillstandsdelegation“ gefordert hatte, passt nun ebenfalls ins Bild.

Am 28. Juni 1919 unterschrieben für die deutsche Seite die Minister Hermann

---

<sup>7</sup> Wilhelm Groener (1867-1939) war ein württembergischer Offizier, zuletzt Generalleutnant sowie als Politiker von 1928 bis 1932 Reichswehrminister und seit 1931 zusätzlich Reichsminister des Innern, ohne einer Partei anzugehören.

<sup>8</sup> Frederick Maurice (1871-1951) verwahrte sich stets dagegen, die Formulierung vom Dolchstoß ("stabbed in the back") verwendet zu haben.

Müller (SPD) und Johannes Bell (Zentrum) den Friedensvertrag – im symbolträchtigen Spiegelsaal von Versailles, in dem 1871 Wilhelm I. zum deutschen Kaiser proklamiert worden war.



Sebald Rudolf Steinmetz:  
Soziologie des Krieges. Leipzig: Barth (703  
Seiten) 1929

Neuaufgabe  
Marburg: Metropolis 2014 (herausgegeben und  
mit einem Nachwort versehen von Arno Bammé)

Alle Menschen möchten in Frieden leben. Und doch werden ständig Kriege geführt. Wie ist das möglich?

Der Krieg ist eine der Elementarerscheinungen des zwischenmenschlichen Zusammenlebens, unabhängig von Raum und Zeit. Merkwürdigerweise ist er nie zu einem Thema der Soziologie geworden. „Kriegsverdrängung“ und „Kriegsvergessenheit“ sind geradezu ein Charakteristikum moderner Sozialtheorien.

Eine Ausnahme gibt es, noch kaum zur Kenntnis genommen oder längst wieder vergessen: Rudolf Steinmetz' fundamentales Werk „Soziologie des Krieges“, 1929 erschienen und alsbald aus der fachwissenschaftlichen Diskussion verdrängt. Für Steinmetz ist der Krieg, „eine der entsetzlichsten Erscheinungen der Menschheitsgeschichte“, zugleich „eine große Kulturmacht“. Leidenschaftslos und mit Distanz analysiert er "den Krieg in seinen Ursachen, seiner Entwicklung und seinen Folgen", um „seine Regelmäßigkeiten aufzudecken“. Dabei gilt ihm der erste Weltkrieg als „das bedeutendste Experiment, das je angestellt wurde, für die Prüfung aller Theorien und Auffassungen über den Krieg“.

Sebald Rudolf Steinmetz (1862-1940), niederländischer Soziologe und Ethnologe, gilt als Begründer der Soziologie in Holland („Amsterdamer Schule“). Er prägte (1913) im Anschluss an Ferdinand Tönnies die Disziplin und den Begriff der Soziographie. Sie hat zur Aufgabe, die „Völker und ihre Teile“ (Dörfer, Städte, Provinzen etc.) „in ihrer konkreten Eigenheit“ zu erforschen, zu beschreiben und zu erklären.

## **Schriftenreihe der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V.**

Bücher der Schriftenreihe der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V., herausgegeben von Prof. Dr. Wilfried Röhrich.

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.
- Band 2: Wilfried Röhrich (Hrsg.)*, Vom Gastarbeiter zum Bürger. Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1982, 97 S.
- Band 3: Wilfried Röhrich (Hrsg.)*, Aspekte der Kritischen Theorie, Berlin 1987, 89 S.
- Band 4: Cornelius Bickel und Rolf Fechner (Hrsg.)*, Ferdinand Tönnies – Harald Höffding: Briefwechsel, Berlin 1989, 339 S.
- Band 5: Carsten Schlüter und Lars Clausen (Hrsg.)*, Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme, Berlin 1990 256 S.
- Band 6: Rolf Fechner und Carsten Schlüter-Knauer (Hrsg.)*, Existenz und Kooperation. Festschrift für Ingrid Görland zum 60. Geburtstag, Berlin 1993, 315 S.
- 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.
- Band 8: Rolf Fechner und Herbert Claas (Hrsg.)*, Verschüttete Soziologie. Zum Beispiel: Max Graf zu Solms, Berlin 1996, 307 S.
- Band 9: Uwe Carstens und Carsten Schlüter-Knauer (Hrsg.)*, Der Wille zur Demokratie. Traditionslinien und Perspektiven, Berlin 1998, 475 S.
- Band 10: Frank Osterkamp*, Gemeinschaft und Gesellschaft: Über die Schwierigkeiten einen Unterschied zu machen, Berlin 2005, 458 S.