

›Erlebnis‹ versus ›Erfahrung‹?

Motive soziologischer Krisenbewältigung

KARL-SIEGBERT REHBERG

Grundbegriffliche Annäherungen

›Erleben‹ und ›Erlebnis‹ sind leibnahe Ganzheitskategorien, die wissenschaftlich erst der Entschlüsselung bedürfen, der abstrahierenden Neutralisierung, wenn aus der Evidenz ihrer Selbstgegebenheit ein Sinnmaterial für die psychologische oder soziologische Analyse werden soll. Gleichwohl erweisen sich diese, erst im 19. Jahrhundert herausbildenden, die Beziehung zu Religion, Liebe und Kunst romantisch-pantheistisch auffassenden (Cramer 1972: 704) und später lebensphilosophisch inspirierten Kategorien als Überschreitung aller rationalistisch eingegengten Handlungsvorstellungen. In der Philosophischen Anthropologie ist ›Erlebnis‹ vor allem in Max Schelers (1973) Theorie der Formen, Arten und Modi emotionaler Einstellungen, etwa von Liebe und Hass als Mittel der Entschlüsselung eines alltäglich-praktischen Miterlebens der ›Erlebnisse‹ und Zustände anderer bedeutsam. Solche Einsicht (im wahrsten Sinne des Wortes) ist nur durch einen reflexiven Selbstbezug auf die eigene *leibliche*, also psychophysische Einheit möglich, worauf schon die erste Definition von 1838 in W.T. Krugs ›Encyklopädischem Lexikon‹ verweist: »Erlebnis heißt alles, was man selbst erlebt (empfunden, geschaut, gedacht, gewollt, gethan oder gelassen) hat« und wird eben dadurch zur »Grundlage der eigenen Erfahrung« (vgl. Cramer 1972: 705). Für Wilhelm Dilthey (1979b: 139) wird das ›Erlebnis‹ dann den Wahrheitsanspruch der Geisteswissenschaften gegen die naturwissenschaftliche Psychologie begründen, denn Psychisches sei nur im ›Erleben‹ gegeben. Die Einheit von Innen- und Außenwelt werde gleichsam durch die »Erlebniswirklichkeit« gestiftet (vgl. Hoffmeister 1955). In diesem Sinne wird ›Erleben‹ auch in Erich Rothackers (1969) Überlegungen zur ›Tiefenperson‹ fortgeführt. Gestützt wird eine derartige

›Erlebnisphänomenologie‹ ebenso durch die Analysen des ontogenetischen Leistungsaufbaues des Menschen in der elementaren Anthropologie Arnold Gehlens (1993). Der Erlebnisbegriff hatte als Selbstvergewisserung der menschlichen Daseinsfülle außerwissenschaftliche Quellen. In der historistischen Verstehenstheorie und psychisch tiefergehend dann in den von Edmund Husserl angeregten phänomenologischen Untersuchungen wurden Erlebnisse als intentionale Aspekte des umfassenderen ›Bewusstseinsstromes‹ aufgefasst, bei Alfred Schütz als »Erlebnisstile« (Schütz/Luckmann 1975: 43ff.). Wesentlich suchte man dabei im ›Erleben‹ einen Schlüssel zur Analyse personaler Gegebenheiten. Man denke auch an Henri Bergsons (1982) Theorien des Verhältnisses von Leibgegebenheit und ›Bildern‹ der eigenen Existenz und der Welt.

Dem romantischen Ursprung folgte dann im 20. Jahrhundert die Explosion erlebnishaft-existentieller Steigerungen. Sie waren in Deutschland vermittelt auch über die Jugendbewegung und andere Formen des Gemeinschaftsdenkens, das Helmuth Plessner (1981) als unbalancierte Bedrohung der persönlichen Integrität kritisiert hat. Aber es gab auch avantgardistische Formen des Ausdrucks ›wesenhafter‹ Einheitserlebnisse (wie z.B. im Ausdruckstanz). Als Abwehr des befürchteten »Gehäuses der Hörigkeit« (Weber 1980: 835) der Moderne formierten sich auch politische, mit Tatsehnüchten verbundene, Steigerungsformen bis in ein expressionshaftes (andernorts: futuristisches) Pathos sogar der Kriegsbegeisterung, selbst des Sterbens. Sämtlich waren das Motive, die zuerst in Frankreich, dann im italienischen Faschismus einen Ausdruck fanden, schließlich in abgeschwächter und stets beargwöhnter Form auch im Nationalsozialismus, der daraus einen Teil seiner Faszination gezogen hat. Max Scheler (1976: 155f.) berichtet, dass Mussolini einem seiner Bekannten erzählt habe: »Wir machen hier in Italien ein Praktikum der Geburt der Tragödie‹ d.h. des ›dionysischen‹ Menschen!« Scheler setzt das in Verbindung mit der Übernahme der Sport- und Jugendbewegungen mit ihrem neuen »Leibgefühl« oder der in den USA mächtigen »eugenetischen Bewegung«. Dort scheine es zugleich einen »Untergang des protestantischen Sittenideals« zu geben, also »die neuen *erotischen* Sitten der Jugend in allen Ländern«, zudem »die große Bewegung der *Psychoanalyse* und die moderne *Triebpsychologie*«, die »weltumfassende Tanzwut« oder die »seit Nietzsche und Bergson entstandenen *panvitalistischen* Doktrinen«, parallel zu der »seltsamen Neigung unserer Tage zur dunklen Mystik«, schließlich die neuen Mythen der »Sport- und Kino-›Heldentypen‹«.

Zwar ist für jede wissenschaftliche Erschließung der »Kreativität des Handelns«¹ ein Verständnis von ›Erleben‹ und der daraus gewonnen ›Erlebnisse‹ unverzichtbar, jedoch will ich im Folgenden ein für die deutsche

1 So Joas (1992), bei dem die Erlebniskategorie allerdings nicht hervorgehoben ist.

Soziologie und ihre Verbindung mit der Zeitgeschichte charakteristische Verschiebung von der Erlebnisemphase und gleichzeitigen Hinwendung zu kühleren, aber gleichwohl wirklichkeitsgesättigten ›Erfahrungs-‹ Kategorien nachzeichnen. Für manche der Autoren mag das ein nachträgliches Purgatorium gewesen sein, eine erzwungene Reinigung von den eigenen Aufschwungphantasmen, welche durch die selbstproduzierte Verhängnisgeschichte widerlegt worden waren. Die ›Erlebnisgesellschaft‹ (Schulze 1992) würde dann die massen-konsumistische Abspannungsvariante all dessen sein, was man nicht unbedingt kulturkritisch zu verachten hätte.

Im Folgenden wird ausgehend von diesen Grundgedanken der wissenschaftliche Erfahrungsbegriff zum Ausgangspunkt genommen, um dann die Mobilisierung praktisch-geschichtlicher (mit dem ›Erleben‹ verbundener) Erfahrungsgehalte aufzuzeigen, die unter bestimmten Bedingungen der gesellschaftlichen Lage wiederum in einer Selbstbeschränkung auf's ›Empirische‹ münden können. Es wäre dies Selbstaufklärung durch Erfahrung, die den Entgrenzungsgefahren des Erlebnishaften misstrauen gelernt hat.

Dabei hat die Betonung der ›Erfahrung‹ als einer sinnlich-praktischen Erkenntnisform zwei Bezugsebenen, die schon begriffsgeschichtlich sichtbar werden, wenn man an die in den romanischen Sprachen festgehaltene Nähe von ›esperienza‹ und ›sperimento‹ denkt, also von *praktischer* Erfahrung und dem systematisierten Durcharbeiten der Beobachtung (bis hin zum wissenschaftlichen Experiment); im Französischen wird das sogar zum Synonym: ›expérience‹.

Zum einen geht es um die praktische Vertrautheit mit den Weltdingen und die damit verbundene Wissens- und Persönlichkeitserweiterung, um ein Ausgreifen in die Welt, das räumliche Metaphern nahe legt. In dem deutschen Wort ›Erfahrung‹ steckt ja auch die etymologische Erinnerung daran, dass man sich sein Wissen buchstäblich ›er-fahren‹ müsse, nicht nur als Handwerksgeselle. Es traf dies auch auf die seit der Antike mobilen (zumeist militärgestützten) Macht-Eliten und oft auch auf die priesterlichen oder gelehrten Deutungsspezialisten zu und ist heute eine Realität für die »globale Klasse« (Dahrendorf 2000), jedoch ebenso für große Teile der Bevölkerungen der reichen Länder (ganz zu schweigen von den Armutswanderungen früher und heute).

Zum anderen erinnert die Wortverbindung an die experimentelle Anreicherung unserer Weltkenntnis. In diesem Sinne sprechen wir von »Erfahrungswissenschaften«. Der Erfolg der Naturwissenschaften eröffnete empirisch gestützte Verallgemeinerungen bis hin zur Formulierung von ›Gesetzmäßigkeiten‹, während in den Kultur- und Sozialwissenschaften (ganz gleich, ob sie nur ›verstehend‹ oder auch ›erklärend‹ sein sollen) ein erfahrungsgeleitetes Konzept der »Wirklichkeitswissenschaft« entwickelt wurde. Max Weber (1968b: 170f.) meinte mit diesem Begriff allerdings eine von der historischen Vielfalt ausgehende und auf Typisierungen beru-

hende Forschung, welche er allen kausal-deterministischen Theorien entgegensetzte. Im Falle der *praktischen* Erfahrung (die in marxistischer Tradition emphatisch als »Praxis«, in ethnologisch-poststrukturalistischer Filterung unter dem Begriff der »Praktiken« gefasst wird) wie auch im Falle der *szientistisch-kontrollierten* Erfahrung kommen gesteigerte Verfügungschancen ins Spiel, die nicht jedem offen stehen, handle es sich um ein Arkanwissen der eigentlich Handlungsmächtigen oder um die spezialisierende Ausdifferenzierung wissenschaftlicher Disziplinen.

Diese Bestimmungen nun, die in ein aufklärerisches Fortschrittsmodell der Erfahrungszunahme eingepasst sind, werden in der modernen Kulturkritik durch eine Differenzwahrnehmung problematisiert. Für die Massengesellschaften wird nämlich parallel zur Wissenserweiterung ein Erfahrungsverlust unterstellt. Danach leben wir heute, abgefiltert von primären Realitäten, nur noch aus einer medial vermittelten »Erfahrung zweiter Hand« (Gehlen 2004: 51ff.), wie das der Formulierung Niklas Luhmanns (1996: 9) korrespondiert, wonach alles, was »wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch die Massenmedien«. Nicht weniger unterstellt Jean Baudrillard (2005) in seiner Theorie der »Simulakren« eine zunehmende Unwahrscheinlichkeit unmittelbarer Erfahrungsmöglichkeiten. Dort folgt daraus aber keine Nietzscheanische »Herden«-Verachtung oder konservative Skepsis den Massen gegenüber. Vielmehr wurde in der postmodernen Betonung des Wucherns hybrider Wissens- und Lebensstile die Annahme einer Erfahrungsvirtualisierung affirmativ radikalisiert.

Wissen als Macht

Es gab ein Pathos der Wissenschaften, das die Enthüllung der Wahrheit als Angriff auf die herrschenden Mächte verstand, als ein aufklärerisches Durchschauen, wie es das Selbstbewusstsein der Wissenschaftler seit der Renaissance begründet hat. In die methodischen Zweifel waren auch die Evidenzen des Alltags eingeschlossen, die unmittelbaren Erlebnisgehalte als Basis der Weltwahrnehmung. Erkenntnis schien geradezu an das Zerbrechen des »Selbstverständlichen« (wie es schön heißt) gebunden. Deshalb auch konnte die auf de-komponierende wie auf konstruktiv-synthesisierende Denkkakte sich stützende (Natur-)Erkenntnis als anstößig, gar sündig erscheinen, als Hochmut oder Selbstabschließung gegenüber den menschlichen Lebensvollzügen. Schon der biblische Sündenfall, insbesondere dessen protestantische Umdeutung, nach welcher der Mensch durch die methodische Beherrschung der Welt ein »viel seel'geres«² Paradies in sich trage, ließ dem »Willen zum Wissen« den Sturz in Endlichkeit

2 So zitiert Max Weber (1963: 80) John Miltons »Paradise Lost«.

und Beschränktheit des menschlichen Daseins folgen. Aber auch diese ursprünglichste Erniedrigung des Menschen war schon mit einem, für das Überleben notwendigen, Beherrschungszuwachs verknüpft. Seit Francis Bacon wurde Wissen dann selbst zu einer Macht sei es im Dienste einer Betrachtung der Natur als einer göttlichen Schöpfung, sei es in der Emphase innerweltlicher Weltverbesserung durch die Arbeiterbewegung oder generalisiert in der (unzutreffend so genannten) »Wissensgesellschaft«. Aber darin gründete nicht nur das positivistische Selbstbewusstsein einer methodisch angeleiteten Leitung der gesellschaftlichen Dinge auf der Basis rationaler und empirischer Erkenntnis, sondern das führte auch zu jenem untergründigen Zusammenspiel von Ermächtigung und Bemächtigung des Menschen durch Wissen, wie das Michel Foucault in seinen unterschiedlich ansetzenden, gleichwohl einer Grundfrage folgenden Analysen der erkenntnisgestützten Ausweitung disziplinierender Macht thematisiert hat. In alledem drückt sich die Überzeugung aus, dass eine Enthüllung des Verborgenen die Welt zu entzaubern vermöge und dass personale Weltkenntnis zu systematisieren und wissenschaftlich zu domestizieren sei. Weil diese Einstellung weltbildbestimmend wurde, konnte »Erfahrung« mit ihr verflochten werden, änderten sich die Erlebnis- und Erfahrungswerte angesichts der Beobachtungsinstitutionen, entstand eben eine *verwissenschaftlichte* Kultur.

Mit der Imagination der Erkennbarkeit der Welt, weit über die Naturtatsachen hinaus, und der wissenschaftlichen Arbeiten, »die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind«, wurde im Projekt des Auguste Comtes (1973) der Soziologie als komplexester aller Wissenschaften (Comte 1883: 31) eine Sonderstellung eingeräumt, galt sie als auch praktisch wirksame Schlüsseldisziplin des »positiven Stadiums« der Menschheitsgeschichte. Der Erfinder des disziplinären Kunstnamens, mit dem er sich vom verbreiteten Begriff einer »physique sociale« (Quetelet 1914) absetzen wollte, redete keinem Empirismus, keiner bloßen »Fliegenbeinzählerei« das Wort, sondern einer Struktur- und Bewegungswissenschaft, welche sich durchgängig auf beobachtbare Tatsachen stützen müsse. Durch seine Kontakte zu Claude-Henri de Saint-Simon, dem er für mehrere Jahre als Sekretär diente und dem er die pedantische Sachlichkeit und den weitausgreifenden Schwung seines Ideengebäudes entlehnte, hatte schon Comte dem »Utopismus« zugunsten der gesellschaftlichen Reorganisation auf wissenschaftlicher Basis entsagt. Vergleichbares tat Karl Marx mit seiner Fundierung des Sozialismus durch strenge Wissenschaftlichkeit (wenngleich selbst diese Übereinstimmung die Verachtung nicht mildern konnte, mit der Marx die Arbeiten Comtes kommentierte aber seine Angriffe fielen ja stets schärfer aus, wenn er Nähen oder Übereinstimmungen befürchten musste, also den meisten konkurrierenden sozialistischen Denkern gegenüber).

Gleichwohl konnte diese positivistische Kultur sich mit Phantasmen verbinden, wie das Gustave Flaubert an den provinziellen Statthaltern des aus Paris berichteten methodischen Wissenschaftsfortschrittes bissig entlarvte, beispielsweise in ›Madame Bovary‹ an dem Apotheker Homais und dem unglücklichen Charles, schließlich am Scheitern der ausgetüftelten Wissensprojekte von ›Bouvard und Pecuchet‹. Aber das industrielle und sozialtechnologische Fortschrittsdenken war dadurch nicht widerlegt, zeigt sich seither in vielen kühnen Zukunftsentwürfen und wird in der Science-Fiction-Literatur bis heute oft phantasievoll reflektiert.

Übrigens zielten die durchdringenden, allen Aberglauben auflösenden, methodischen Erkenntnisfortschritte im 19. Jahrhundert fast ausschließlich auf eine *Einheitswissenschaft*, eine umfassende theoretische Erklärung von Natur *und* Kultur, welche immer auf die Entdeckung von Gesetzmäßigkeiten gerichtet war sowie auf deren Verknüpfung zu umfassenden Theoriegebäuden. Und wie immer die Wissenschaften ausdifferenziert und von ihren Gegenständen mitbestimmt sein sollten, war es vor allem doch der Fortschritt naturwissenschaftlicher Erkenntnis, welche zum Modell der Wissensproduktion auch für andere Lebensbereiche wurde, war es ein hochgesonnener selbstbewusster Szientismus, der schließlich alle Weltkenntnisse zur Synthese zu bringen hoffte.

Dieses Selbstbewusstsein, das einheitliche Bedingungen und Zielsetzungen mit der Vielfalt der Erkenntnisobjekte zu verbinden suchte, wurde in demselben »bürgerlichen Jahrhundert« der Wissenschaftsgläubigkeit bereits durch die eingangs erwähnte romantische Feinabstimmung des Erlebnishaften, der Ausdrucksfülle und Expressionswahrhaftigkeit irritiert und relativiert. Bei Friedrich Nietzsche (1964: 336) etwa machte sich das dann in einer, gegen die großen Systemwissenschaften gerichteten Mobilisierung von Erfahrung (auch des Leidens) geltend. Dem »Positivismus« wurde ein um schonungslose Klarheit bemühter »Nihilismus«, eine erneute *Ent-Täuschung* entgegengesetzt. Indem man die teleologisch-idealistische Geistphilosophie pragmatisch *hinterfragte* und in jeder Erkenntnis ein »Werkzeug der Macht« sah, kam man zu einem trieb- und interessengeleiteten Perspektivismus. Die leibgebundene Existenz erschien als »Weltgrund«, aber nur in Bezug auf ein Tun und mögliche »Täter« (ebd., 340). Gleichwohl wurde der emphatische Erlebnisbegriff zu einer Erkenntniskategorie. Das gilt für Wilhelm Diltheys (1979a) geisteswissenschaftliche Verstehenstheorie, sodann für die phänomenologischen und hermeneutischen Erkundungen der Sinnwelten. Und als Zeitgeist-Hintergrund boten ›Erlebnisse‹ auch der wissenssoziologischen Rekonstruktion, überhaupt soziologischen Theorien und Zeitdeutungen, Ansatz- und Anhaltspunkte.

Soziologie als Ernüchterungsprojekt

Gegen die älteren Gesellschaftstheorien von Hobbes und Locke bis zu Marx als den analytisch-kritischen »Großen Erzählungen«, welche die Entstehung des modernen Staates ebenso wie des modernen Kapitalismus legitimierten oder kritisch verarbeiteten, ging es der akademisch sich institutionalisierenden Soziologie um speziellere Gesichtspunkte, mit der sich die Gründungsväter erfolgreich in die arbeitsteilige Ausdifferenzierung des universitären Systems einzunisten wussten. Zwar waren die Ansprüche an das neue Fach durchaus weitreichend: man denke an Durkheims akademischen Erfolg im Rahmen der »Neuen Sorbonne« oder an die Empfehlungen Carl Heinrich Beckers (1919) zur Einrichtung des »Synthesefaches« Soziologie an allen deutschen Universitäten, wodurch der Sinnkrise nach der Niederlage von 1918 eine zugleich sachlich-konstruktive wie auch weltanschaulich plurale Denkweise entgegengesetzt werden sollte. Fachwissenschaftliche Präzisierung und Deutungsfunktion konnten Hand in Hand gehen.

Mit der Akademisierung der Sozialtheorie war somit ein Abrücken von Zukunftsentwürfen, den großen Geschichtsphilosophien ebenso wie von den einheitswissenschaftlichen Weltdeutungen verbunden. Ambivalenzen, Gegenläufigkeiten, unauflösliche Widersprüche wurden zum Thema einer zuweilen »tragisch« eingefärbten Kultur- und Gesellschaftsbetrachtung. In dieser Situation wurde nach anderen als den durch die quantifizierenden und formalisierenden Wissenschaften vermittelten Erfahrungen gesucht: »Geist« und »Leben« erschienen als Quellen menschlicher Existenz, welche auch die wissenschaftlichen Wahrnehmungen leiten sollten.

Wenn Max Weber (1972: 1) auch in seiner inzwischen eingängig gewordenen und deshalb in ihrer originellen Überwindung der Windelband-schen und Rickertschen Wissenschaftsaufteilungen kaum mehr erkennbaren Formulierung des ersten Paragraphen von »Wirtschaft und Gesellschaft« »Verstehen« und »Erklären« durchaus zusammenband, so ist Friedrich H. Tenbruck (1989) darin doch Recht zu geben, dass Webers Wissenschaftskonzept gegen jede Suche nach allgemeinen Gesetzmäßigkeiten gerichtet gewesen sei, wenn Weber etwa formulierte:

»Die Sozialwissenschaft, die *wir* treiben wollen, ist eine *Wirklichkeitswissenschaft*. Wir wollen die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, *in ihrer Eigenart* verstehen den Zusammenhang und die *Kulturbedeutung* ihrer einzelnen Erscheinungen in ihrer heutigen Gestaltung einerseits, die Gründe ihres geschichtlichen So-und-nicht-anders-Gewordenseins andererseits« (Weber 1968b: 170f.).

Jede historische Wissenschaft, auch wo sie im Dienste heuristischer Systematisierung steht, ist in diesem Sinne an die Wirklichkeits-, Erlebnis-

und Erfahrungsfülle des Lebens gebunden. »Prinzipiell unmöglich« erschien es Weber (1968a: 113) zwar, diese umfassend abbilden zu wollen, wohl aber, dass die »Bestandteile der gegebenen Wirklichkeit [...] als ›reale‹ Bestandteile einem konkreten kausalen Zusammenhang eingefügt« werden sollen.

Wissenschaftlich fundiertes Orientierungswissen wollte auch Max Schelers durch eine philosophisch angeleitete Soziologie vermitteln. Bedeutsam erschien ihm das besonders in einer historischen Situation, in welcher der »uralte tragische deutsche Gegensatz von Macht und Geist« überwunden werden könne, wenn man mit Vilfredo Pareto einsehe, dass Demokratie und Elite einander nicht ausschlossen. Dem soziologischen Blick Schelers (1976: 145ff.) eröffnete sich nach der Auflösung der alten »Bluts- und Traditionseliten«, wie dem preußischen Adel, und nachdem nach vorne weisende Partieliten diese nicht ersetzt hätten, die Notwendigkeit einer »Einheit von Bildung und Macht«. Neue geistige Impulse wuchsen, wie die faschistische Bewegung in Italien, als »Renaissancebewegung der Kriegsteilnehmer und der italienischen Jugend«, aus einer Erlebnisgemeinschaft heraus. Sich durchaus von dem antidemokratischen Modell des nietzscheanischen »Übermenschen« distanzierend, gegenüber propagierte Scheler (1976: 151) einen, allen Beschränktheiten der einzelnen Kulturen enthobenen »Allmenschen«. Dieser habe die Notwendigkeit des kommenden Zeitalters (und somit auch der Philosophischen Anthropologie) zu erkennen und zu realisieren: den »Ausgleich«. Scheler sah eine Konvergenz unterschiedlichster Dualismen, ja sogar großer Kulturkreise als Zeitsignatur *und* als Aufgabe. Heute heißt das »Globabilität« oder »Weltgesellschaftlichkeit«. Scheler sah diesen zunehmend sich vollziehenden und zugleich zu befördernden »Ausgleich« kultureller Differenzen in der Relativierung der Rassenspannungen wie der Mentalitäten, »der Selbst-, Welt- und Gottesauffassungen der großen Kulturkreise«, des Männlichen und Weiblichen (»Wert- und Herrschaftssteigerung des Weibes«, ebd., 159), von Kapitalismus und Sozialismus, von Ober- und Unterklassen, von politischen Machtanteilen so genannter »Kultur-, Halbkultur- und Naturvölker«, von Jugend und Alter, von Fachwissenschaft und Menschenbildern, von körperlicher und geistiger Arbeit, von »Gesamtkultur und -zivilisation der Menschen« (ebd., 152).

Ihm erschien diese Tendenz nach einem Weltkrieg als »erstem wirklichen Gesamterlebnis« der Menschheit (ebd., 152) als »unentrinnbares Schicksal«, wobei er, wie Georg Simmel, das subjektive Korrelat dieser Annäherungen in einer wachsenden Differenzierung des »geistigen Individuums Mensch« vermutete. Die damit verbundenen Prozesse einer »Verhirnlichung« und »Re-sublimierung« sah er allerdings in Gegensatz zu weit verbreiteten irrationalistischen und anti-intellektuellen Strömungen der Zeit gestellt. Etwa propagierte der Mussolini-Faschismus eine vitalistische und aktivistische Verachtung für alle »Gehirnmenschen und Gelehr-

ten« (ebd., 155), wie sie sich ebenfalls in der futuristischen Aufschwung- und Beschleunigungsbegeisterung fand. Überhaupt gäbe es eine »systematische Triebrevolte« der Menschen des neuen Zeitalters gegen die einseitige, gleichwohl funktionell unumkehrbare »Sublimierung«, wodurch die nietzscheanischen Formeln vom »Leben« ihren »Goldklang« erhielten, während die Gebildeten, dies durchschauend, sich umso mehr in den Dienst des Ausgleichs als eines Werkes neuer Eliten zu stellen hätten (ebd., 162ff.). So sollte ausgleichende »Erfahrung« gegen die sich selbst abschließenden Evidenzen des »Erlebens« gesetzt werden.

Krisenerlebnis und planerische Erfahrungs-Utopie

Diese historische Lage prägte auch noch die Ausgangsposition und das programmatische Selbstbewusstsein der Wissenssoziologie Karl Mannheims, welcher seinerseits die liebgewordenen und ideologisch verfestigten Dualismen traditioneller Großideologeme durchschauen und durch eine relationierende und selbstreflexive Analyse von Kategorien, Denkmodellen und Denkstilen ersetzen wollte. Auch hier waren es die erlebnisvermittelte Erfahrung jenes unumkehrbaren »Polytheismus« der Werte wie Max Weber (1992: 99) eine Formulierung John Stuart Mills aufgenommen hatte, welche dazu zwang, jedes Denken auf seine jeweilige »Seinsverbundenheit« zu beziehen und die unterschiedlichen Perspektiven gerade dadurch in Kontakt zueinander zu bringen. Darin sah Mannheim die Aufgabe der »freischwebenden« Intellektuellen, denn der Intellekt ist wie Georg Simmels »Philosophie des Geldes« (1958) zu entnehmen ist ein vermittelndes Medium, neutralisierend gegenüber den Inhalten und deshalb strukturanalog.

Solche Programme einer aktiven, an bestimmte Trägergruppen adressierten Verpflichtung zur Aufklärung sind immer mit Vorstellungen des »Unsichtbaren« in aller empirisch erfassbaren Wirklichkeit verknüpft. Oft hat man Mannheim vorgeworfen, er beschwöre »irrationalerweise« eine »Krise«, welche er durch den ihm zugeschriebenen »Relativismus« selbst befördert habe. Im englischen Exil, in das ihn die Nazis 1933 zwangen, war es jedoch gerade die reale Krise des von Deutschland mit Krieg und Vernichtung überzogenen europäischen Kontinents, die ihn dazu zwang, die Summe seiner soziologischen Erfahrungen als Appell an die Gebildeten (auch unter den Politikern) zu richten. Scheler darin nicht unähnlich, beschrieb er den »Umbau« der Massengesellschaften einerseits als Tatsachenreihe. Diese Transformation wollte er auch zur Grundlage der Aufgabenstellung für aufgeklärte Intellektuelle machen, welche der Regressionsbereitschaft der Massen sich ebenso entziehen könnten wie dem Repressionsprojekt der Diktatoren (Mannheim 1935: 34). Nachdem die totali-

tären Systeme des 20. Jahrhunderts sich als mörderische Realisierungen der Entwürfe des 19. Jahrhunderts erwiesen und auch die alten Eliten abgeräumt oder zur schäbigen Anpassung gebracht hatten, sah Mannheim (ebd., 7) nichts weniger als die »soziale Umformung des Menschen« als Aufgabe einer »Soziologie der Kultur«.

Dabei ist von Tatsachen auszugehen, etwa von der »Eindringlichkeit« der Umformung der Wirtschaft, welche durch Inflation und (wie Mannheim sich schon damals ausdrückte) durch »strukturelle Arbeitslosigkeit« das Schicksal der Massen präge (ebd., 6, 136f.). Eine soziologische Analyse, welche die Krise verstehen wolle, müsse wahrnehmen, dass zwei, lange gehegte, Vorurteile zusammengebrochen seien: »einmal der Glaube an die Dauerhaftigkeit eines ›Volkscharakters‹, zweitens der Glaube an einen allmählichen ›Fortschritt der Vernunft in der Geschichte‹« (ebd., 11). Mit einer Formulierung des Kunsthistorikers Wilhelm Pinder (1926) ging Mannheim (1935: 14) von der »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigkeiten« aus, weshalb er unterschiedliche gesellschaftliche »Disproportionalitäten« heraus hob. Ein Beispiel sah er in der widersprüchlichen Fundamentaldemokratisierung mit ihrer, schon von Max Scheler beobachteten, Tendenz zur »Stimmungsdemokratie« (ebd., 17ff.). So werde eine entscheidende Spannung erzeugt zwischen »funktioneller Rationalität«, samt der »Durchorganisation der Verhaltensweisen der Mitglieder einer Gesellschaft in bestimmten Gebieten« auf der einen und der nachhinkenden »substantiellen Rationalität« der Menschen auf der anderen Seite. Aus diesem von Simmel (1958: 504ff.) als zunehmendes Auseinanderklaffen zwischen »objektiver« und »subjektiver Kultur« beschriebenen *Hiatus* forme sich leicht der »Ruf nach dem Führer«. Nach den entsetzlichen Erfahrungen mit der Manipulierbarkeit der Massen wollte Mannheim (1970) dem eine liberale und aufgeklärte Form der Planung entgegensetzen (vgl. Boris 1971), dabei weiterhin eine Verbindung von wissenschaftlicher Erkenntnis und Handlungsimperativen suchend. Da Politik in demokratischen Gesellschaften auch in ihren einzelnen Entscheidungen von der Mehrheit legitimiert werden müsse, ergebe sich jedoch das neuartige Dilemma, dass die »bürgerliche Anständigkeitsmoral« des »kleinen Mannes« nicht länger unschuldig bleibe, da sie durch die elitären Spezialisten der »Gewaltmoral« und eines oft nicht vermeidbaren »Machiavellismus« nicht mehr »geschützt« werde. Die in die Verhängnisse des politischen Handelns einbezogenen Massen zudem noch manipuliert von den »Techniken zur Beherrschung der Massenseele« könnten sich nicht in die Sublimierungen von »Cynismus und Selbstironie« flüchten und gingen deshalb »zur puren Brutalität« über (Mannheim 1935: 55ff.). Insofern gäbe übrigens die Bush/Blair-Koalition im Irakkrieg dem Volk durchaus seine ›Unschuld‹ wieder. Obwohl Mannheim den vereinfachenden Suggestionen Gustave Le Bons durchaus misstraute, wird in dieser merkwürdigen Konstruktion auch die These eines Erfahrungsverlustes der »Massen« sichtbar, welcher sie lenk-

bar mache (Mannheim 1935: 38f.).³ In dieser Situation habe die sozialwissenschaftliche Komparatistik und Kausalforschung die entscheidende aufklärerische Aufgabe, zur Basis der »Vorstoßtruppe« (ebd., 195) gesellschaftlicher Rationalität zu werden, auch dadurch, dass sie abstrakt-analytisches Denken mit der Anschauung konkreter Situationen derart verknüpfe, dass eine Übersetzung des rationalen Wissens in die Massengesellschaft möglich werde. Diese Planungen sollen nicht apodiktisch-elitär, vielmehr tentativ, also mit einem »Element des Suchens« (ebd., 203ff.) verbunden sein. Hier waren die leidvollen Erfahrungen mit den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts zur Grundlage einer soziologisch begründbaren Lösung geworden, die sich den ansteckenden Erlebnisgehalten sowohl der Ohnmacht als auch der Machthypertrophie zu entwinden suchte. Diese auf eine bürgerliche Expertenkultur setzende, praktisch orientierte Hoffnung auf eine Aufklärung mit Leitungsanspruch erschien als zeitgemäßes (aber auch -abhängiges) Resultat wissenssoziologischer Relationierungen und erwies sich wohl selbst als illusionär, also erfahrungsarm.

Gemeinschaftsutopie und Enttäuschungsrealismus

Wenn die modernen, der Natur ihre Geheimnisse abzwingenden Wissenschaften auch alle Schleier der religiösen und magischen Vergangenheiten zerrissen haben und auf diese Weise selbst zum Schlüsselsymbol der neuen Welt des Menschen nach seinem »Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit« (Kant) geworden sind, schien dieser Fortschritt und der ihn bedingende Siegeszug zu einer, die Handlungen anleiten könnenden Einheitswissenschaft doch schon am Ende des 19. Jahrhunderts als brüchig. Gegen deren Abstraktheit wurden die konkreten Gegebenheiten des menschlichen Lebens und Erlebens und der historischen Vielgestaltigkeit der menschlichen Existenzformen ins Spiel gebracht auch im Projekt einer Philosophischen Anthropologie (vgl. Rehberg 1981, Fischer 2008).

Im Falle der Soziologie konnte dieses »konkrete«, mit der »Tatsehn-sucht« der Zeit sich verbindende, Denken bei Hans Freyer (immerhin dem Inhaber des ersten deutschen Lehrstuhles, der in Leipzig 1925 allein der Soziologie gewidmet worden war, 1933 aber durch Anordnung der sächsischen NS-Regierung in eine Professur für »Politische Wissenschaft« umgewandelt wurde) zu einer soziologisch reflektierten Selbstauflösung der Soziologie führen. Ihm schwebte eine Gestaltung der Gesellschaft aus dem Geiste politischer Theorie und einer aus historischen Bedingungen abgeleiteten Wirklichkeitserfassung vor. Soziologie erschien als eine, durch die Erlebnisse der Jugendbewegung und der »völkischen Erhebung« im Prinzip

3 Siehe zu diesem Zusammenhang auch Rehberg (2005a).

bereits überwundene Wissenschaft der überlebten kapitalistischen Klassenkampf-Gesellschaft mit ihrem Parlamentarismus und Liberalismus, dem Nationalstaat und dem vorgestrigen Schema von Bourgeoisie und Proletariat (Freyer 1964: 8) all' dies Ausprägungen des 19. Jahrhunderts, welche zu überwinden seien.⁴ Am Ende sollte die Soziologie als Wissenschaft jenes Säkulums durch eine Volks- und Gemeinschaftslehre ersetzt werden.

Von Anfang an, schon in seinen expressionistisch-poetisierenden Schriften, war es die Verbindung eines normativ wirken wollenden Wissens und der erlebnissteigernden Tathandlungen, die Freyer unter symbolischen Titelkreationen anpries: ›Antäus‹ (1918) verband Geist, Moralität und einen »Willen zum Werk«, der sich in Pflicht und Gehorsam äußere. Wo einst der Mythos geherrscht habe, fühle sich die Generation von 1918 nach dem Weltkriegserlebnis »tatbereit am Rande der Geschichte« stehend, dazu gezwungen, eine neue »freie und schöpferische« Kraft zu entfalten. Ersehnt wurde eine jugendbewegte Sittlichkeit, die dem Übermenschen nachzubilden sei, insofern sie »jenseits von Schuld, Skrupel, Konflikt und dem ganzen Mechanismus des menschlichen Gewissens« das Leben lieben und das Schicksal annehmen sollte. Dem folgte 1923 ›Prometheus‹, wiederum als Aufruf zur »außergewöhnlichen Tat«, aber auf der Basis der »entsetzlichen Selbsterkenntnis« eines Zeitalters »der seelischen Not«. Es ist ein Buch über Macht und Gegenmacht der Revolte sowie über die Macht, deren der Geist bedürfte, um sich aus seiner Ohnmacht zu befreien. Hier findet sich erstaunlicherweise ein, politisch allerdings ganz anders eingefärbtes, Parallelmotiv zu Helmuth Plessners (1981a) Begründung einer Pflicht zur Macht, die sich aus dem Erlebnis der Bedrohtheit und Selbstverlorenheit des Menschen speist. bei ihm allerdings gegen jede Gemeinschaftssymbiose gerichtet ist. Wichtig, so Freyer, sei in dieser »rationalen Revolution« ein gesteigerter Wirklichkeitsbezug, denn der »neue Geist« verlange, ganz »Realist« zu sein, nur dann könne er der Menschheit seine Fragen oktroyieren. Derlei Hymnen 1935 folgte in ›Pallas Athene‹, schon während der NS-Herrschaft, die Vorwegnahme des Willens zum Kriege endeten in einer nietzscheanisch eingestimmten Indienstnahme auch der Wissenschaften für die »vulkanische Eruption« der »Volkswerdung«.

Dem folgte akademisch abgekühlt 1930 eine umfassende Bestandsaufnahme der soziologischen Denksysteme, wobei Freyer (1964) mit Weber »Wirklichkeitswissenschaft« gegen »wahllosen Empirismus« und alle ungeschichtlichen Abstraktionen setzte. Allerdings unterschied er sich von diesem schroff, indem er in der Werturteilsfreiheit den »grandiosen Irrtum« einer Gesellschaft sehen wollte, die nicht verstanden habe, dass sie

4 Vgl. zur Aktualität des Klassenbegriffs Rehberg (2006) sowie Gebhardt/Heim/Rehberg (2007).

bloß ein Durchgangstadium der historischen Entwicklung sei. Tatsächlich jedoch handelte es sich bei dem Wissenschaftsprinzip des stets zwischen politischer Leidenschaft und wissenschaftlichem Verstehensehrgeiz hin und her gerissenen Max Weber doch vor allem um ein asketisches Motiv der klarsichtigen Selbstbeschränkung. Freyer postulierte, in keiner Weise im Sinne des »Mythos von Heidelberg« sprechend, dass Soziologie im Chaos der krisenhaften Transformation der Klassengesellschaft von dem handeln müsse, was »noch nicht gesellschaftliche Wirklichkeit, sondern Intention gesellschaftlichen Wollens ist«. Dabei habe sie aber auch allen Verführungen zum Utopischen zu widerstehen, wenn sie ihren Wirklichkeitsbezug nicht verlieren wolle.

Über die utopischen politischen Inselreiche hatte Freyer 1936 geschrieben und eine Verfallsgeschichte des Utopischen geliefert, dessen Vollform bei Platon zu finden sei, weil dieser einen Staat gründete und nicht nur wie die schwächeren Nachfolger der Aufklärung diesen verbessern wollte. Es ging noch um ein »hohes Bild des Menschen« und nicht wie es in anti-westlicher Wendung hieß um eine »Mischung von Demokratie, gutem Benehmen, Komfort und Hygiene«, an H.G. Wells' »Men like Gods« demonstrierte (Freyer 2000: 13). Im Jahrhundert der kapitalistischen Industrialisierung und Massengesellschaft schien bei Freyer bereits die utopische »Tiefpunkt« erreicht, in der nun Technik und die »soziale Frage« der Verlängerung der Wirklichkeit ins Unvorstellbare dienten. Politik könne in dieser Lage »kein bündiges Gebilde« mehr erzeugen: »Aber dafür wird sie wirklichen Raum beherrschen und wirkliche Zeit gestalten, während die Utopie immer nur nirgends ist immer jenseits der Politik bleibt« (ebd., 164ff.). Darin drückt sich der Wechsel vom »Erlebnis« zur abgekühlten »Erfahrung« aus, zu einem empiriebezogenen Pragmatismus im Rahmen des Gegebenen.

Das wird zum Grundmotiv der in diesem Sinne wohl doch als »Schule« (vgl. Üner 1992, Rehberg 2000) wirksamen Leipziger Soziologie in der Bundesrepublik der 1950er und frühen 1960er Jahre (Rehberg 2000).⁵ Nach dem Desaster der nationalsozialistischen Gewaltpolitik vermochte Freyer (1967: 79ff.) wiederum mit einem erfahrungsgeleitet-analytischem Gestus die Einsichten über die schon überwunden geglaubte »bürgerliche Gesellschaft« mit Beobachtungen des »Dominantwerdens technischer

5 Hans Freyers Studien über Machiavelli betonten in dieser Linie das Politische, also das Realistisch-Zergliedernde seiner Machtanalyse, wenngleich das Buch von renaissanceistischer Aufladung nicht frei ist. Durchweg gibt Freyer sich nüchtern und analytisch, so dass sogar der im Exil lebende Karl Mannheim ihm zugestand, dass er den Zusammenhang von Planung und Macht realistisch beschrieben habe. Und doch fügt der Wissenssoziologe klarsichtig hinzu, was das »Faschistische in den Formulierungen Freyers« sei, nämlich seine »Überbetonung des Machtmäßigen«, so dass die Gewalt zur Voraussetzung des Plans und die Diktatur zu seiner Grundlage werde. Vgl. Mannheim (1935: 155) sowie Rehberg (2001).

Grundkategorien« und der unbegrenzten »Machbarkeit« so zu verbinden, dass diese zu zentralen Kategorien seiner Theorie »sekundärer Systeme« wurden. Nach den gescheiterten Mythisierungen folgte nun ein neuer Appell an die Verarbeitung konkreter Niederlage- und Noterfahrungen. Und es schien wie bei Leopold von Wiese (1948: 27ff.) zu sein, der nach 1945 das »Verhängnis« nicht im verbrecherischen System Hitlers, sondern in der Bürokratie, also in der Emanation einer unüberwindlichen Systemlogik zu sehen empfahl.

Antiutopische Erfahrungsnähe

Arnold Gehlen (1993: 149ff.), dessen »elementare Anthropologie« die Bedeutung des Selbsterlebnisses für den menschlichen Leistungsaufbau so unnachahmlich beschrieben hatte, reagierte auf die als »Epochenkrise« gedeutete und empfundene Zeit ebenfalls mit (existentiellen) Versuchen einer personalen Bewältigung (vgl. Rehberg 1994). Soziologie war für ihn als Philosophen schon in Leipzig durch Hans Freyer und seinem sehr heterogenen Umkreis präsent gewesen, gehörte also zu den Ausgangsbedingungen seiner akademischen Orientierungen. Allerdings lehnte er wie seit Wilhelm Dilthey viele seiner deutschen Kollegen dieses »westliche«, »französisch-angloamerikanische« Fach lange ab und äußerte sich vernichtend über diese Disziplin: Als er im Sommersemester 1933 den Lehrstuhl des ins Exil gezwungenen Paul Tillich an der Frankfurter Universität »vertrat«, sagte er höhnisch von ihm, dieser habe »tatsächlich die Zeichen der Zeit noch immer nicht begriffen und kann sich von seinen geliebten soziologischen Kategorien nicht trennen«, während es »jetzt gälte [...] eine bestimmte Sache zu erarbeiten und die albernern soziologischen Begriffe [...] in den verdienten Ruhestand [zu] entlassen.«⁶ Nach 1945 jedoch positionierte auch Gehlen sich in der Linie Freyers und in enger Verbindung mit Helmut Schelsky durch die Option für eine empirisch distanzierte Sozialforschung, die auf umfassende Zeitdeutungen gleichwohl nicht verzichten wollte, zu denen Gehlen ja auch scharfsinnige Gedanken beigesteuert hat, etwa mit der These von einer neuen »Superstruktur«:

»Heute ist der Zustand erreicht, in dem man die Naturwissenschaften, die Technik und das Industriesystem funktionell im Zusammenhang sehen muß« (Gehlen 2004: 12).

Soziologie wurde also schon vor ihrem Aufstieg zur Leitwissenschaft in den 1960er Jahre und den ihr folgenden zwei Jahrzehnten zu derjenigen

6 Siehe undatierter Brief Gehlens an seinen damaligen Studenten, den späteren ungarischen Soziologen Alexander Szalai (Briefnachlass).

Wissenschaft, welche die neuen gesellschaftlichen und vor allem politischen Verhältnisse und den nach 1945 am besten verstehbar machen konnte. Das galt, jenseits der unterschiedlichen wissenschaftlichen Herkunft, der politischen Überzeugungen und Lebensschicksale für alle Gründerfiguren der Nachkriegssoziologie, besonders selbstverständlich für diejenigen, die in den 1950er Jahren ihre erste Professur erhielten. Man wandte sich etwa der Industriosozologie, nach der umfassend politisierten und durch Politik ruinierten vorhergehenden, nun der nach-totalitären Wirtschaftsgesellschaft zu (vgl. Lepsius 1979). Auch noch in Gehlens (z.B. 2004: 579ff.) späteren Arbeiten zur Soziologie als Disziplin blieb diese Nachkriegskonstellation sichtbar: Zwar verstand er diese Fach durchaus auch als historische Wissenschaft (ebd.), wenngleich ohne die Erfahrungssicherheit großer Geschichtsschreiber, denn etwa für Thukydides, Polybios oder noch Tacitus habe gegolten, dass man »oben stehen [muss], um etwas zu sehen« (ebd., 336ff.). Auch könne die Soziologie nicht als »Rahmenwissenschaft« für die Geschichtsschreibung aufgefasst werden, denn es habe sich als »überaus störend« erwiesen, »dass ganz wesentliche Grundkategorien [...] während der letzten Stadien der vorindustriellen Feudalgesellschaft ausgeformt worden« seien, wie z.B. der Begriff des Bürgers (ebd., 601). Zwar wusste Gehlen (ebd., 599) sich mit Auguste Comte einig darin, dass die Soziologie der »Zusammengesetztheit« wegen an die Spitze der Wissenschaften gehöre, zumal auch noch anthropologische Fragen hineinspielen. Aber im Mittelpunkt stand für ihn die »Genese der Modernität«, die neuen Daten der modernen Gesellschaft, vor allem der Umbau von der Agrar- zur Industriegesellschaft als einer »absoluten Kulturschwelle«, sodann die funktionalen Betriebshierarchien, die Ausdifferenzierung von Verbandsformen (oder »Institutionen«) alles Probleme, die in den Speziellen Soziologien zu behandeln sein. »Unsere industrielle Welt ist erstmalig«, als ohne historische Analogien und gekennzeichnet durch eine »Emanzipation der Teilaspekte«; so entstand eine neue »Umwelt, [...], die an Gewalttätigkeit und zugleich Künstlichkeit alle Vergleichbarkeiten hinter sich lässt« (ebd., 611, 298, 289).

Diese neuen Realitäten sollten zuerst einmal phänomenal erfasst werden, weshalb alle Formen empirischer Datenerzeugung und -interpretation (einschließlich der heute wieder aktuell werdenden demographischen Befunde) empfohlen wurden. Allerdings bedürfe es auch der Intuition, wie Gehlen (ebd., 582) mit Verweis auf David Riesmans bewunderte Studie (1956) betont, eben einer Methode des »Sehenkönnens« und das unter den Bedingungen einer pluralen Welt, die »Wertfreiheit« und Relativismus vom Wissenschaftler verlangt (ebd., 596f.). Auch hat Gehlen vorweggenommen, was in heute modischen Ansätzen geradezu als Paradoxiegebot erscheint, dass nämlich die »unerhörte Komplexheit und Farbigkeit der modernen Gesellschaft« bedinge, dass sie »nur mit dialektischen Begriffen und Gegensatzpaaren« noch beschreibbar sei (ebd., 226).

Deshalb auch wehrt Gehlen den im alten Kontinent weit verbreiteten Vorwurf ab, die amerikanische Soziologie habe nur zusammenhanglose, »theoretisch sozusagen ungetaufte Einzelstudien über alles Mögliche als bloße Faktenwissenschaft« hervorgebracht und wenn das wahr wäre, würde er das sogar als eine Tugend bezeichnet haben: »Gerade in der Emanzipation von theoretischen Ambitionen sehe ich einen Zug zur Modernität« (ebd., 607). Attraktiv sei das Fach, weil alle Wissenschaften eine »Neigung zur Soziologisierung ihrer eigenen Probleme« zeigten (ebd., 612). Gleichwohl prognostizierte er bereits Zukunftsschwierigkeiten für die Soziologie, vor allem im Verhältnis zur modernen Intellektuellenkultur (ebd., 616). Und auf dem Umweg über die Kritik an den Intellektuellen als den verantwortungslosen Alltags-»Utopisten« der Gegenwart, in der Abwehrenderer, welche die Soziologie zum Medium ihrer Weltverbesserungsrhetorik gemacht hätten, kommt Gehlen zu einem Grundmotiv seines eigenen Disziplinwechsels von der Philosophie zur Soziologie zurück: Ihre Rolle habe die letztere in erster Linie in der Gesellschafts- und Politikberatung zu suchen, oder wie er schärfer formulierte sich als »administrative« bzw. »gouvernementale Hilfswissenschaft« zu bewähren (ebd., 612, 602).

Für Gehlens Position könnte man zusammenfassend sagen, dass allerdings lange nach Hegels Prognose auch für ihn die Philosophie an ein Ende gekommen zu sein schien und die Realität sich seither in Spezialwissenschaften selbst reflektiere. Das klingt nüchtern, jedoch war der Hintergrund dramatisch. Die Selbstzerstörung des kurzlebigen Deutschen Reiches hinterließ auch für Gehlen ein Land, das »aus der Geschichte gefallen« war, erniedrigt wie einstmal Athen im Jahre 404 v. Chr., langfristig eingefügt in die *Pax Americana* wie jener Stadtstaat in das mazedonische Großreich und geführt von Intellektuellen (wie in dem antiken Fall die Philosophen ihre »achsenzeitliche« Karriere gemacht hatten). Aber während nach 1945 viele Zeitgenossen die Katastrophik beschworen, ging Gehlen zur Tagesordnung der Mikrobeobachtung einer Gesellschaft über, die den entscheidenden Mächten nur noch ausgeliefert sein würde. Deren Binnenverhältnisse wurden zum Thema, Soziologie somit zur adäquaten Wissenschaft für die Beobachtung dieser nach-politischen Zustände. Gehlen verband das mit (nietzscheanischen) Dekadenz-Motiven, und das Gegenbild wird (diesmal mit einer Fehlprognose verbunden, wie wir inzwischen wissen) *en passant* geliefert:

»Die Maßstäbe von Ruhm und Größe der Völker sind zwar bei uns kompromittiert und vergessen, aber sie gelten ja nun bei den zwei einzigen Großmächten, deren Zukunftskraft wohl niemand bezweifelt: Rußland und China« (ebd., 550).

Dann ist man für das Abendland schnell in der »post-histoire«, sieht eine »Fossilisierung im Modus der Beweglichkeit« (ebd., 325) aufsteigen und dies auf »stationärer Basis« (vgl. ebd., 283ff.).

Was nun die mit der Machtabriegelung verbundene Theorieaskese unter solchen Umständen betrifft, könnte man im Werk Niklas Luhmanns zwar viele Übereinstimmungen mit (dem von dem systemtheoretischen Erfolgsautor später gerne verschwiegenen) Gehlen sehen, etwa im Hinblick auf die funktionale Ausdifferenzierung und die »Erstmaligkeit« der Moderne. Jedoch könnte Luhmanns Entscheidung für eine Theorieproduktion von elaborierter Künstlichkeit als Gegenposition erscheinen, wenn »Theorie« für Gehlen nicht vor allem Geschichtsphilosophie bedeutet hätte. Gehlen stand darin übrigens durchaus auch der Auffassung René Königs (1958: 7) nahe, der nach allen (auch ihn fasziniert habenden, aber früh auch kritisierten) Existentialismen und Kulturphilosophien nach 1945 nur noch eine Soziologie betreiben wollte, die »nichts als Soziologie« sei. Nimmt man Gehlens Verzicht auf jedes kritisch-moralische Raisonement hinzu, so deckt sich seine Position überhaupt mit dem Selbstverständnis vieler Nachkriegssoziologen. Aber während er (wie viele von diesen) auf die Selbstevidenz des Empirischen setzte Helmut Schelsky formulierte sogar, Aufgabe der Soziologie sei es, zu zeigen, »was sowieso geschieht und gar nicht zu ändern ist« (1967: 126), reagierte der jüngere Luhmann auf dieselbe Ausgangslage mit dem Konstruktivismus einer theoretisierenden Sublimierung.

»Realitätsdrill« und Aufbauwille

Helmut Schelsky hat allenfalls René König vergleichbar, der mit ihm in einer ambivalenten Beziehung stand, wie kaum ein anderer dazu beigetragen, die Soziologie in der frühen Bundesrepublik Deutschland zu einer Schlüsselwissenschaft für die damalige Zeitdeutung zu machen. Die Plausibilität eines Buchtitels wie ›Die skeptische Generation‹ (1975), seine Interpretationen der durch Krieg und Kriegsfolgen, durch Teilung und Flucht umgestülpten Sozialstruktur, samt der Erfindung des darauf passenden Begriffs »nivellierte Mittelstandsgesellschaft« (Schelsky 1965) sind dafür prägnante Beispiele. Aber auch die Provokation seiner ›Ortsbestimmung der deutschen Soziologie‹ aus dem Jahre 1959, als er zu suggerieren versuchte, diese Soziologie habe von den Nazis schon deshalb nicht zerstört werden können, weil ihre »Melodien« bereits vor 1933 »durchgespielt« gewesen seien (Schelsky 1967: 37)⁷, schließlich seine hochschulorganisatorischen Leistungen all das machte ihn zu einem der einflussreichsten deutschen Soziologen der damaligen Zeit. Empirische Forschung sollte gleichsam zum nach-ideologischen Fundament einer »indirekten Morallehre« (Schelsky 1967: 11) werden, ebenso Erkenntnisse, wie Schelskys (1960) sie in seiner damals vielbeachteten ›Soziologie der Sexualität‹ brei-

7 Vgl. auch Dahrendorf (1960).

ten Kreisen vermittelte. Auf Erfahrungsnähe und politischen Pragmatismus stützte sich noch seine, auf die »68er«-Ereignisse reagierende Popularisierung der Gehlenschen Intellektuellenkritik, »Die Arbeit tun die anderen« (1975), und die Auseinandersetzung mit dem utopischen Hoffungsprinzip von Ernst Bloch (Schelsky 1979). Als Schelskys »Hauptwerk« kann eher als eine seiner vielen und damals einflussreichen Monographien eine Aufsatzsammlung gelten, in der die zwischen 1949 und 1961 erschienen Studien von Schelskys »Realitätsdrall« künden: »Auf der Suche nach Wirklichkeit« (1965).⁸

Mitleidlos verabschiedete er in »Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation« (Schelsky 1967: 439ff.) geradezu einer Programmschrift des »technokratischen Konservatismus« auch die Prämissen der alten Staatlichkeit. Gezeichnet wurde das Bild einer von Sachgesetzen beherrschten geschichtlichen Situation, durch die das Prinzip der Herrschaft aufgehoben werde. So sei die Erfüllung von »Sachzwängen« an die Stelle normativ fundierbarer Entscheidungen getreten.

Das habe Konsequenzen für die Herrschaftsverhältnisse: Waren sie seit Beginn der Gesellschaftsgeschichte auf das »direkte Gegenüber von Herrschenden und Beherrschten«, von Befehl und Gehorsam gegründet, so komme es in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zu einem ganz »neue[n] Grundverhältnis von Mensch zu Mensch [...], in welchem das Herrschaftsverhältnis seine alte persönliche Beziehung der Macht von Personen über Personen verliert«. Damit hätten sich auch die Staatsziele in einem Maße verschoben, dass man heute sagen könne: »souverän [ist], wer über die höchste Wirksamkeit der in einer Gesellschaft angewandten wissenschaftlich-technischen Mittel verfügt«, und nicht mehr, wer erfolgreich und legitim Gewalt monopolisiert (Max Weber) oder über den Ausnahmezustand verfügt (Carl Schmitt). So wird auch den Politikern der Staat zur bloßen Organisation, die nicht länger »ein Ausdruck des Volkswillens, noch die Verkörperung der Nation, weder die Schöpfung Gottes noch das Gefäß einer weltanschaulichen Mission, weder ein Instrument der Menschlichkeit, noch das einer Klasse« ist. Hatte Max Weber alle Herrschaft an Legitimation gebunden, so behauptet Schelsky nun, dass die moderne Technik keiner Legitimität mehr bedürfe: »mit ihr »herrscht« man, weil sie funktioniert und solange sie optimal funktioniert«. So wird der »Staatsmann« und »Herrscher« zum Analytiker, Konstrukteur, Planer und Verwirklicher: »Politik im Sinne der normativen Willensbildung fällt aus diesem Raume eigentlich prinzipiell aus, sie sinkt auf den Rang eines Hilfsmittels für Unvollkommenheiten des »technischen Staates« herab«. Bei Schelsky liegt die politische Pointe darin, dass der »technische Staat« die Demokratie außer Kraft setze, »ohne antidemokratisch zu sein« (ebd., 453ff.).

8 Siehe dazu Rehberg (2000b).

Auch hier zeigt sich, dass Schelskys empirisch gestützte Ernüchterung in der avancierten Systemtheorie Luhmanns fortgesetzt und dort geistreich komplexiert wurde. Zwar hat dieser sich ganz pointiert in die Aufklärungs-tradition gestellt (wie schon der Reihentitel seiner Aufsatzsammlung ›Soziologische Aufklärung‹ belegt). Aber Eingriffs- und Steuerungsphanta-sien sind für ihn ebenso anachronistisch geworden wie jede Erörterung besserer Zustände, welche als eine Variante laufender Kommunikation al-ler Exklusivität enthoben sind (vgl. Rehberg 2005b). Auffällig ist aller-dings, dass Luhmann bis zuletzt mit den Sozialen Bewegungen nicht recht fertig wurde, ihnen eine Kommunikationsfunktion also nur quer zu den funktional ausdifferenzierten Teilsystemen zugestehen konnte. Darin stand er den desillusionierten einstmaligen ›Erlebnisautoren‹ Freyer und Schels-ky (der dafür sorgte, dass Luhmann innerhalb weniger Monate promoviert und habilitiert wurde und ebenso dessen Berufung an die von Schelsky ge-gründete Universität Bielefeld beförderte) nahe. An die Stelle empirischer Sozialforschung trat bei Luhmann jedoch eine hoch-artifizielle und iro-nisch-distanzierte Erfahrungsübersetzung in die »Autopoiesis« einer geist-vollen Theorie. Wenn die Utopien säkularisierte Erlösungsreligionen ge-wesen sein mögen, wäre dies sozusagen die säkularisierte Utopie.

Literatur

- Baudrillard, Jean (2005). Der symbolische Tausch und der Tod. Berlin: Matthes & Seitz.
- Becker, Carl Heinrich (1919). Gedanken zur Hochschulreform. Leipzig: Quelle & Meyer.
- Boris, Dieter (1971). Krise und Planung. Die politische Soziologie im Spätwerk Karl Mannheims. Stuttgart: Metzler.
- Comte, August (1883). Die positive Philosophie im Auszuge von Jules Rig. Bd.1. Leipzig: Dürr.
- Comte, Auguste (1973). Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Re-form der Gesellschaft notwendig sind. München: Hanser.
- Cramer, K. (1972). »Erleben, Erlebnis«. In: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel: Schwabe & Co. Sp. 702-711.
- Dahrendorf, Ralf (1960). »Die drei Soziologien. Zu Helmut Schelskys ›Ortsbe-stimmung der deutschen Soziologie««. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 12. Jg. S. 120-133.
- Dahrendorf, Ralf (2000). »Die globale Klasse und die neue Ungleichheit«. In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. 54. Jg. S. 1057-1068.
- Dilthey, Wilhelm (1979a). Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch ei-ner Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Er-ster Band. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. I. Stuttgart: Teubner.

- Dilthey, Wilhelm (1979b). Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den geisteswissenschaften. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. VII. Stuttgart: Teubner.
- Fischer, Joachim (2008). Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. München: Alber.
- Freyer, Hans (1918). Antäus. Grundlegung einer Ethik des bewussten Lebens. Jena: Diederichs.
- Freyer, Hans (1923). Prometheus. Ideen zur Philosophie der Kultur. Jena: Diederichs.
- Freyer, Hans (1935). Pallas Athene. Ethik des politischen Volkes. Jena: Diederichs.
- Freyer, Hans (1964). Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Freyer, Hans (1967). Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart: DVA.
- Freyer, Hans (2000). Die politische Insel. Eine politische Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart. Wien: Karolinger.
- Gebhardt, Gunther/Heim, Tino/Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.) (2007). »Realität« der Klassengesellschaft »Klassengesellschaft« als Realität? Dresdner Beiträge zur Soziologie. Bd. 2. Münster: MV Wissenschaft.
- Gehlen, Arnold (1993). Gesamtausgabe. Bd. 3: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 2 Bde. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Gehlen, Arnold (2004). Gesamtausgabe. Bd. 6: Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Frankfurt/Main: Klostermann. S. 5-137.
- Hoffmeister, Johannes (1955). »Erleben«. In: Ders. (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Meiner. S. 214-215.
- König, René (1958). »Einleitung«. In: Das Fischer Lexikon: Soziologie. Frankfurt/M.: Fischer.
- Lepsius, M. Rainer (1979). Die Entwicklung der Soziologie nach dem Zweiten Weltkrieg 1945 - 1967. In: Lüschen, Günther (Hg.). Deutsche Soziologie seit 1945. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 25-70.
- Luhmann, Niklas (1996). Die Realität der Massenmedien. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Mannheim, Karl (1935). Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Leiden: Sijthoff.
- Mannheim, Karl (1970). Freiheit und geplante Demokratie. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Nietzsche, Friedrich (1964). Der Wille zur Macht. Versuch einer Umdeutung aller Werte. Stuttgart: Kröner.
- Pinder, Wilhelm (1926). Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas. Berlin: Frankfurter Verlags-Anstalt.
- Plessner, Helmuth (1981a). Gesammelte Schriften. Bd. V: Macht und menschliche Natur. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 135-234.

- Plessner, Helmuth (1981b). *Gesammelte Schriften. Bd. V: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 7-133.
- Quetelet, Lambert Adolphe Jacques (1914). *Soziale Physik oder Abhandlung über die Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen*. Jena: Fischer.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1981). »Philosophische Anthropologie und die ›Soziologisierung‹ des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland«. In: Lepsius, M. Rainer (Hg.): *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945. Sonderheft 23 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 160-198.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1994). »Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens. ›Persönlichkeit‹ als Schlüsselkategorie der Gehlenschen Anthropologie und Sozialtheorie«. In: Klages, Helmut/Quaritsch, Helmut (Hg.): *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens. Vorträge und Diskussionsbeiträge des Sonderseminars 1989 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*. Berlin: Duncker & Humblot. S. 491-530.
- Rehberg, Karl-Siegbert (2000a). »Hans Freyer Arnold Gehlen Helmut Schelsky«. In: Kaesler, Dirk (Hg.): *Klassiker der Soziologie. Bd. 2: Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu*. München: Beck. S. 72-104.
- Rehberg, Karl-Siegbert (2000b). »Art. ›Helmut Schelsky: ›Auf der Suche nach Wirklichkeit‹«. In: Kaesler, Dirk/Vogt Ludgera (Hg.): *Hauptwerke der Soziologie*. Stuttgart: Kröner. S. 367-372.
- Rehberg, Karl-Siegbert (2001). »Aktion und Ordnung. Soziologie als Handlungslehre: Leipziger Klassiker-Lektüren«. In: Bohn, Cornelia/ Willems, Herbert (Hg.): *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive. Festschrift für Alois Hahn zum 60. Geburtstag*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. S. 301-337.
- Rehberg, Karl-Siegbert (2005a). »Die ›gesichtslose‹ Masse und das ›Ende der Persönlichkeit‹«. In: Drepper, Thomas/Göbel, Andreas/Nokielski, Hans (Hg.): *Sozialer Wandel und kulturelle Innovation. Historische und systematische Perspektiven. Festschrift für Eckart Pankoke*. Berlin: Duncker & Humblot. S. 85-111.
- Rehberg, Karl-Siegbert (2005b). »Konservativismus in postmodernen Zeiten: Niklas Luhmann«. In: Burkart, Günter/Runkel, Gunter (Hg.): *Funktionssysteme der Gesellschaft. Beiträge zur Systemtheorie von Niklas Luhmann*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 285-309.
- Rehberg, Karl-Siegbert (2006). »Die unsichtbare Klassengesellschaft. Eröffnungsvortrag zum 32. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. In: Ders. (Hg.): *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004. 2 Bde.* Frankfurt/Main: Campus. S. 19-38.
- Riesman, David/Denney, Reuel/Glazer, Nathan (1956). *Die einsame Masse*. Darmstadt: Luchterhand.

- Rothacker, Erich (1969). *Die Schichten der Persönlichkeit*. Bonn: Bouvier.
- Scheler, Max (1973). *Wesen und Formen der Sympathie*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 7. Scheler, Max (1976). *Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs*. In: Ders.: *Späte Schriften*. Bern: Francke Verlag. S. 145-170.
- Schelsky, Helmut (1955). *Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft*. Reinbek: Rowohlt.
- Schelsky, Helmut (1965). *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. *Gesammelte Aufsätze*. Düsseldorf: Diederichs.
- Schelsky, Helmut (1967). *Orstbestimmung der deutschen Soziologie*. Düsseldorf: Diederichs.
- Schelsky, Helmut (1975). *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*. Frankfurt/Main: Ullstein.
- Schütz, Alfred/Luckman, Thomas (1975). *Strukturen der Lebenswelt*. Neuwied: Luchterhand.
- Schulze, Gerhard (1992). *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/Main: Campus.
- Simmel, Georg (1958). *Philosophie des Geldes*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Tenbruck, Friedrich H. (1989). »Abschied von der ›Wissenschaftslehre‹? In: Weiß, Johannes (Hg.): *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*. Frankfurt/Main.: Suhrkamp. S. 90-115.
- Üner, Elfriede (1992). *Soziologie als ›geistige Bewegung‹. Hans Freyers System der Soziologie und die ›Leipziger Schule‹*. Weinheim: VCH.
- Weber, Max (1958). *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (1963). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In: Ders. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. S. 17-206.
- Weber, Max (1968a). »Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie«. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr. S. 1-145.
- Weber, Max (1968b). »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«. In: Ders. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr. S. 146-214.
- Weber, Max (1976). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 3 Bde. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (1992). »Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919. Tübingen: Mohr. S. 71-111.
- Wiese, Leopold von (1948). »Die gegenwärtige Situation, soziologisch betrachtet«. In: *Verhandlungen des Achten Deutschen Soziologentages vom 19. bis 21. September in Frankfurt a.M.* Tübingen: Mohr. S. 20-41.