



Die gesellschaftliche Funktion der Soziologie

Gerhard Stapelfeldt

Zitation: Stapelfeldt, Gerhard (2013): Die gesellschaftliche Funktion der Soziologie, in: Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft

© 2013 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Soziologie, die Wissenschaft vom logos der societas, hat ihre gesellschaftliche Funktion verloren. Ihre universitäre Reduktion auf ein bloßes Nebenfach, wenn nicht gar ihre universitäre Abschaffung, mancherorts vor Jahren geplant und eingeleitet, entspricht den herrschenden Verhältnissen. Dieser von außen verordneten Erosion entspricht ein innerer Verfall. Substantielles Interesse verdient die Soziologie nur noch als Gegenstand einer gesellschaftstheoretischen Kritik, die ihre Genesis, ihre Entwicklung, ihren Verfall aufklärt: nicht einmal als Dialektik der Aufklärung – denn ein Verfallsprodukt der Aufklärung war die Soziologie seit Anbeginn. Daß die Soziologie jener Kritik verfällt, scheint paradox: wie könnte eine Wissenschaft von der Gesellschaft unter die Kritik einer Theorie der Gesellschaft fallen?

Max Horkheimer hat 1937, in seinem großen programmatischen Essay: *Traditionelle und kritische Theorie*, konstatiert:

„Die kritische Theorie der Gesellschaft in Soziologie zu verwandeln, ist überhaupt ein problematisches Unternehmen.“ (Horkheimer 1977, 571)

Der Satz ist durch eine Darstellung der Begründung und Entwicklung von Gesellschaftstheorie und Soziologie zu explizieren, so daß der Gegenstand, die Methode und das konstitutive gesellschaftliche und praktische Interesse beider Wissenschaften von der Gesellschaft in ihrer Einheit und Differenz deutlich werden. Indem die Genesis beider Formen einer Gesellschaftserkenntnis geklärt wird, werden mithin nicht ihre zufälligen frühen Erscheinungsformen vorgeführt, sondern die Logiken, innerhalb derer alle spätere Entwicklung – trotz aller sich ausbildenden Differenzierungen der jeweiligen Theorien – allein möglich war. Von einer kritischen Theorie der Gesellschaft ist nur zu sprechen, so lange eine bestimmte Form, eine bestimmte Logik und ein bestimmtes praktisches Erkenntnisinteresse gegeben ist; gleiches gilt für die Soziologie.

Ich skizziere zunächst die Begründung von Gesellschaftstheorie und Soziologie im frühen 19. Jahrhundert und konzentriere mich dann auf die Entwicklung der Soziologie in Deutschland vor allem nach 1945. Die Entwicklung wird exemplarisch an den Verhandlungen auf den Kongressen der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main entfaltet. In Frankfurt fand der erste Deutsche Soziologentag 1910, der erste Kongreß nach dem Sieg der Alliierten über das nationalsozialistische Deutschland im Jahre 1946, der Kongreß während der Revolten von 1968, der Kongreß nach dem Zusammenbruch des autoritären Staatssozialismus 1990 und im Kontext der deutschen Vereinigung statt; in Frankfurt findet nun, nach 100 Jahren, der Jubiläumskongreß im Kontext der Krise des globalen neoliberalen Kapitalismus statt. Frankfurt ist zugleich die Stadt der Kritischen Theorie der Gesellschaft, des Instituts für Sozialforschung. So stehen die Frankfurter Soziologentage für herausragende Umbrüche des Fachs auf der Grundlage gesellschaftlicher Krisen; so ist Frankfurt das Zentrum einer Theorie der Gesellschaft im Anschluß an Hegel, Marx und Freud.

I. Theorie der Gesellschaft und Soziologie im 19. Jahrhundert: Aufklärende und rationalistische Kritik des Liberalismus

Gesellschaftstheorie und Soziologie wurden im frühen 19. Jahrhundert im Kontext der *Krise* der Französischen Revolution sowie der *Krise* des liberalen Kapitalismus begründet. Beide formulierten zu Zeiten eine *Kritik* der liberalen, revolutionären Sozialphilosophie und Politik-Ökonomie: die Gesellschaftstheorie trat mit dem Anspruch radikaler Aufklärung auf, die Soziologie aber als eine sozialtechnisch-rationale Fachwissenschaft einerseits, als eine sinnverstehend-irrationale Fachwissenschaft andererseits. Insofern antworteten beide, Gesellschaftstheorie und Soziologie, durch ihre unterschiedlichen Formen von *Kritik* auf *Krisen* von Ökonomie, Gesellschaft und Politik.

Die *Zeit der Entstehung* beider Wissenschaften ist notwendig. Die Wissenschaft von der Gesellschaft setzt vier Sachverhalte voraus. – Vorausgesetzt ist zunächst die Ausbildung der Gesellschaft als eines suisuffizienten Systems. Noch in der Renaissance ist die *societas* eine ‚Geselligkeit‘, die wesentlich auf kon-

kreten personalen Bezügen beruht. In der Epoche von Handelskapitalismus und rationalem Absolutismus ist – von Hobbes und Locke bis Kant – von „politischer Gesellschaft“ und „Politik-Ökonomie“ (W. Petty) die Rede: von einer Einheit von Politik und Gesellschaft. Erst in der Epoche des revolutionären Liberalismus – zwischen 1765 und 1873 – haben sich die gesellschaftlichen Verhältnisse gegenüber der Politik, dem Individuum und der Natur verselbständigt; Marx hat dies ausgedrückt, indem er von einer „Herrschaft der Verhältnisse“ sprach (MEW 3, 424; 1857/58, 82). – Vorausgesetzt ist sodann, daß diese Gesellschaft den Menschen als ein zu erforschender Zusammenhang gilt: entweder als ein Kosmos, der durch äußere, prinzipiell fremde Gesetze – Naturgesetze der Gesellschaft – geregelt ist, oder als ein entfremdetes System, das die Menschen ohne Willen und Bewußtsein hervorgebracht haben. In einem „Verein freier Menschen“ (Marx: MEW 23, 92f.), in dem die Menschen sich ihrer selbst und ihrer Verhältnisse bewußt wären, wäre eine Wissenschaft von der Gesellschaft überflüssig. – Vorausgesetzt ist weiter, daß die Gesellschaft als ein erkennbarer Gegenstand aufgefaßt wird, der sich dem Bewußtsein, dem Wissen, nicht prinzipiell verschließt. –

Vorausgesetzt ist endlich, daß überhaupt ein Interesse besteht, die Gesellschaft zu erforschen und zu erkennen: daß gesellschaftliche Krisen vorhanden sind, die Fragen nach dem logos der Gesellschaft produzieren; Krisen, die es zu überwinden gilt. Diese Krisen müssen, im genauen Sinn, Gesellschafts-Krisen sein – also keine mythologischen oder metaphysischen Krisen, die Krisen der göttlichen Welteinheit sind: Naturkatastrophen, Seuchen, Mißernten, Geldkrisen.

Die *Gesellschaftstheorie* begreift die Gesellschaft als ein *bewußtloses Allgemeines*, das durch theoretische und praktische *Aufklärung* zu kritisieren ist. So folgt die Gesellschaftstheorie dem utopisch gerichteten revolutionären Interesse der Verwirklichung einer Gesellschaft, in der die Menschen sich ihrer selbst und ihrer Verhältnisse bewußt sind. – Die Gesellschaftstheorie ist nach 1831 aus der *Sozialphilosophie* hervorgegangen, die in Deutschland mit Hegel – dessen Philosophie Marx (Brief an Lassalle, 31.5.1858) „unbedingt das letzte Wort aller Philosophie“ nannte – ihren Höhepunkt und Abschluß erreichte: Hegels Philosophie war keine neue neben den bisherigen, sondern beanspruchte, die gesamte Philosophie in einem sich selbst begründenden und vollendenden System aufgehoben zu haben. Die *Gesellschaftstheorie*, deren herausragende Gestalt die Marx'sche Kritik der Politischen Ökonomie ist, hat durch Ideologie-Kritik der Philosophie: einerseits deren Anspruch auf Selbstbegründung durch Aufklärung ihrer gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen, andererseits deren Anspruch auf Selbstvollendung durch Aufklärung des Verhältnisses von Theorie und Praxis aufgenommen: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“ (Marx: 11. These ad Feuerbach, 1845) Diese Theorie der Gesellschaft war a priori eine theoretische *Kritik* in praktischer, revolutionärer Absicht.

Die *Soziologie*, wenn sie aus der Perspektive Max Webers (1864-1920) betrachtet wird, entstand einerseits um 1800/1820 als *Naturwissenschaft der Gesellschaft* in Frankreich; andererseits ging diese Wissenschaft von der Gesellschaft aus den um 1815 vor allem in Deutschland begründeten *Geisteswissenschaften* hervor und entwickelte sich zur sinnverstehenden Soziologie. Als Naturwissenschaft begreift die Soziologie den logos der *societas* als immergleiches *Naturgesetz*, das technisch-rational beherrschbar ist; als Geisteswissenschaft besteht die Soziologie auf der unaufklärbaren Irrationalität der Gesellschaft und der Geschichte, die ihren Grund hat in blinden, sinnverstehend anzueignenden *Traditionen*. – In Frankreich fällt die Entstehung der *Soziologie* in die Zeit der napoleonischen Herrschaft, vor allem in die Zeit von Restauration und Revolution nach dem Wiener Kongreß (1814/15). Als Begründer der Soziologie gilt Auguste Comte (1798-1857). Bei Comte ist die Soziologie explizit eine *anti-kritische, technisch-rationalistische* Natur-Wissenschaft von der Gesellschaft, eine „soziale Physik“, gleichwohl mit kritischem Gehalt. – In Deutschland bildete sich die sinnverstehende Richtung der historischen Sozialwissenschaften ebenfalls um 1815 heraus – als *antirationalistische Gegenaufklärung*, als methodische Kritik der Französischen Revolution. – Max Webers Leistung bestand nach 1900 darin, beide Richtungen: die sinnverstehende und die kausal-erklärende, zu integrieren. In dieser Tradition steht auch Jürgen Habermas' Versuch, den Zusammenhang von „System und Lebenswelt“ zu explizieren.

Diese drei Richtungen einer Wissenschaft von der Gesellschaft: Gesellschaftstheorie, naturwissenschaftliche Soziologie, sinnverstehende Soziologie, konstituierten sich in Rücksicht auf die *Krise der liberalen bürgerlichen Politik, Gesellschaft und Politik-Ökonomie*. Hegels Sozialphilosophie ebenso wie die natur-

wissenschaftlich-rationalistische Soziologie und die sinnverstehende antirationalistische Sozialwissenschaft sind aus der Erfahrung der Französischen Revolution hervorgegangen: des Umschlag der bürgerlichen Vernunft-Utopien „ewigen Friedens“ und kosmopolitischer Freiheit in den Terror der jakobinischen Ära und in die napoleonischen Kriege. Die Gesellschaftstheorien der Frühsozialisten, vor allem aber die Marxsche Kritik der Politischen Ökonomie, sind der theoretische und praktische Versuch, den in England manifestierten Widerspruch zwischen der Utopie des Wealth of Nations und der Realität der „arbeitenden Armen“ (A. Smith) aufzuklären und abzuschaffen.

Die *bürgerlichen Revolutionen und die liberale Sozialphilosophie* konnten beanspruchen, den welthistorischen Prozeß der Aufklärung, der Befreiung des Menschen von undurchschaubaren Mächten, zum Abschluß gebracht zu haben (vgl. Hegel: Bd. 12, 527-529). Die *Theorie der Gesellschaft* hat sich, in ihrer herausragenden Gestalt der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie, als eine Kritik des revolutionären Liberalismus (vgl. MEW 26.1, 273) konstituiert, die die Aufklärung radikalisiert gegen sich selbst wendet und dadurch die bürgerlichen Vernunft-Utopien bewahrt (vgl. MEW 1, 343-346).

Die liberale Sozialphilosophie entsteht mit der von Giambattista Vico (1725, §331) ausgesprochenen Erfahrung: daß die „gesellschaftliche Welt“ sich aus dem mythologischen und metaphysischen Kosmos herausgelöst hat und der „Welt der Natur“ nun gegenübertritt. So beginnt diese Sozialphilosophie als Kritik der Krise von Handelskapitalismus und rationalem Absolutismus. Die „Welt der Natur“, fügt Vico an, wurde von Gott geschaffen und könne deshalb auch nur „von ihm allein erkannt“ werden. Die „gesellschaftliche Welt“ hingegen sei „ganz gewiß von Menschen gemacht worden“ und kann deshalb von den

Menschen auch erkannt werden. Diese Erkenntnis sei somit eine Selbsterkenntnis – der „menschliche Geist“ müsse sich in der „gesellschaftlichen Welt“ wie in einem „Spiegel“ anschauen, sich also „mittels der Reflexion“ (ebd. § 236) begreifen. Vico spricht aus: daß der Mensch die Gesellschaft bewußtlos erschaffen habe und nur durch die Form der Aufklärung – des „Denkens des Denkens“ (Aristoteles) – erkennen könne.

Diese Aufklärung versteht die bürgerliche *Sozialphilosophie* nach Vico als Aufklärung über die vergangene bewußtlose Geschichte: die mythologische und metaphysische Welt. Sie gilt nicht ebenso für die gesellschaftliche Welt der Aufklärung, des revolutionären Liberalismus selbst. Denn die „gesellschaftliche Welt“, der „Welt der Natur“ entgegengesetzt, muß als *Vernunft* gelten, weil sie über die theoretische und praktische Metaphysik hinaus ist; aber sie ist, als Entgegensetzung gegen die sinnliche Welt, eine vorausgesetzte übersinnliche Welt – den sinnlichen Menschen entfremdet, sie beherrschend: eine *unbewußtes Allgemeines*, das – als Unbewußtes – auf Menschen und Dinge projiziert wird und als gesellschaftliches Naturgesetz erscheint. So bleibt der Liberalismus bei der Aufklärung der Vorgeschichte stehen und reproduziert durch die „Herrschaft der Verhältnisse“ (Marx, Engels: MEW 3, 424) das alte Bewußtlose. Die Gesellschafts-„Vernunft“ der Aufklärung ist ein Gesellschaftlich-Unbewußtes: „*List der Vernunft*“ (Hegel: Bd. 12, 49).

Hegel hat diese liberale Aufklärung in ihren Gestalten der Französischen Revolution und der revolutionären Sozialphilosophie (J.-J. Rousseau, I. Kant) kritisch gewürdigt: als „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ (Bd. 12, 32) einerseits, als Dogmatismus andererseits. Die Aufklärung hat, durch ihre Voraus- und Entgegensetzung der „gesellschaftlichen Welt“ und der Vernunft, diese auf den voraussetzungsvollen „Verstand“ reduziert (Bd.

2, 20ff.): auf ein pures, bewußtloses Dogma, das Menschen danach unterscheidet, ob sie „in der Gesinnung sind“, oder ob sie es „nicht sind“ (Bd. 12, 532). Das sei der Grund des Umschlags der libertas in den Terror während der Französischen Revolution (Bd. 12, 520-540; Bd. 20, 331f.), das sei der Grund des Verlusts dessen, „was die Welt im Innersten zusammenhält“. Es komme darauf an, hinter jene Voraussetzung zurückzufragen und dadurch einerseits die Genese der Voraussetzung, die Voraussetzung als Setzung, und andererseits die Projektion des Bewußtlosen auf die sinnliche Welt der Menschen und Dinge aufzuklären – im Interesse der Bewahrung der Freiheits-Utopie. Hegel hat indes dieses dialektische Verfahren nur zur Konsequenz einer sich selbst begründenden und vollendenden Vernunft entwickelt, die Philosophie als *Philosophie* verselbständigt und dadurch die „Gegenwart“ sich selbst überlassen (Bd. 2, 46; Bd. 17, 342-344). Das in sich kreisende System hat wohl den Verstand als Voraussetzung, als Identitäts-Prinzip aufgehoben – aber nur zum Identitäts-System aufgebläht.

Erst Marx konnte, während der „Dämmerung“ – der Krise – der liberalen Epoche, dieses dialektische Programm zur nun *gesellschaftstheoretischen* Konsequenz bringen: Die Aufklärung des Warenfetischismus destruiert Hegels Selbstbegründung und Selbstverwirklichung der Philosophie, so daß die theoretische Kritik ihre gesellschaftlichen Bedingungen reflektiert und analog auf die revolutionäre Verwirklichung der Vernunft: auf praktische Kritik, abzielt. Die Gesellschaftstheorie konstituiert sich mithin in der Zeit der *Krise* des Liberalismus als dessen *Kritik*. Die Theorie der Gesellschaft ist keine voraussetzende Theorie neben der bürgerlichen Sozialphilosophie und Politischen Ökonomie, die sich unmittelbar und konkurrierend einer Tatsachenwelt zuwendet, sondern Kritik des bewußtlosen, irrational-rationalen bürgerlichen Bewußtseins, dem die bürgerliche Welt als ein

Ansich erscheint: Ideologiekritik der bürgerlichen Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und darüber Kritik dieser Gesellschaft (vgl. Horkheimer 1942, 25). – Marx kritisiert die Politische Ökonomie von W. Petty bis zu A. Smith und D. Ricardo als bürgerliche Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, die die Verhältnisse wert-theoretisch als überindividuelles Bewußtloses – als *invisible hand* – voraussetzt und somit zu Naturverhältnissen verdinglicht; aber er würdigt diese Verdinglichung als Konsequenz einer Aufklärung der mythologischen Ökonomie und der metaphysischen Physiokratie sowie des Merkantilsystems. So kann der Kritiker der Politischen Ökonomie die bürgerliche Theorie methodisch aufnehmen und deren Aufklärung radikalisieren, so kann er die bürgerliche Vernunft-Utopie zur kritischen Konsequenz der unkonstruierbaren Utopie eines „Vereins freier Menschen“ bringen. Der Kritiker der politisch-ökonomischen bürgerlichen Revolution wird zum Vordenker der – die bürgerliche beerbende – proletarischen Revolution.

Die *Soziologie* – sowohl als Natur- wie als Geisteswissenschaft – hingegen teilt die Verdinglichung der Verhältnisse durch die liberale Aufklärung, aber sie verabschiedet sich von der liberalen Verstandes-Aufklärung ebenso wie von der dialektischen Vernunft-Aufklärung der fortdauernden, bloß rationalisierten gesellschaftlichen und geschichtlichen Bewußtlosigkeit. Die Soziologie schließt methodisch jedes Bewußtwerden des gesellschaftlich-Unbewußten aus: daher ist sie *gesellschaftlich analphabetisch*, daher spricht sie die Sprache des *gesellschaftlichen Autoritarismus*.

Comte hat die Soziologie als eine *Naturwissenschaft von der Gesellschaft* konzipiert. In seinem „*Enzyklopädischen Gesetz*“ (Comte 1844, 205-219), gerichtet gegen die – zwischen 1751 und 1780 publizierte – revolutionäre *Enzyklopädie* d’Alemberts und Diderots

(1751-1780), hat Comte eine Rangfolge von Wissenschaften, alle als Naturwissenschaften aufgefaßt, konstruiert: Am Anfang steht die Mathematik, es folgen die unorganische Physik (Astronomie, Physik der Erde) und die organische Physik (Biologie, Soziologie). So steht die Soziologie, als höchste Wissenschaft, am Schluß des Wissenschaftssystems; sie gründet sich auf die Biologie als Naturwissenschaft vom Individuum. Die Soziologie, schon zuvor „soziale Physik“ (Comte 1822) genannt, umfaßt die Lehren von der Statik (gesellschaftliche Ordnung: Arbeitsteilung, Regierung) und von der Dynamik (Gesetz des Fortschritts durch *drei Stadien*). Als Naturwissenschaft von der Gesellschaft ist, nach Comte (1844, 85-87), die Soziologie eine „positive“ Wissenschaft: „Positivismus“. Ihr Interesse gilt dem „Tatsächlichen“, dem „Nützlichen“, der „Gewißheit“, dem „Genauen“, dem „Positiven“. Nützlich ist die Soziologie, weil sie die erkannten Tatsachen in Kausalrelationen stellt, aus denen sich tautologisch Erklärungen, Prognosen (Vorhersagen) und technische Handlungsanweisungen (Zweck-Mittel-Rationalisierung) ableiten lassen (ebd. 25-35). Durch soziologisches Wissen soll, dem naturwissenschaftlichen Positivismus zufolge, die „große Krisis“ überwunden werden, „welche gegenwärtig von den höchst kultivierten Nationen durchlebt wird“ (Comte 1822, 35f.).

Diese Krisis wird als Krisis der Französischen Revolution und der nachrevolutionären Epoche verstanden. Das „Dreistadiengesetz“ expliziert diese Krisentheorie (Comte 1844, 5-41): Die starre Ordnung des „theologischen oder fiktiven Stadiums“, des ancien régime, sei durch das „metaphysische oder abstrakte Stadium“ der Französischen Revolution zu Fall gebracht worden: durch ein Stadium der theoretischen und praktischen Kritik, die jede Ordnung negiert und in pure Dynamik aufgelöst habe. Darin bestehe das bleibende Verdienst der Metaphysik, der Kritik. Weil nun-

mehr die alte Ordnung zerstört, aber keine neue an deren Stelle getreten sei, komme es im nachrevolutionären Frankreich zur Wiederherstellung der alten Ordnung, auf die erneut die Kritik folge – und so fort. Um die Errungenschaft der Revolution zu sichern, sei es erforderlich, die Negativität der Kritik in die Positivität einer Ordnung zu überführen, die Ordnung und Fortschritt miteinander verbinde. Diese neue Ordnung ist das „positive Stadium“: das Stadium des Positivismus, in dem die naturwissenschaftliche Rationalität der Soziologie die Gesellschaft bestimme und steuere. Das positive Stadium ist ökonomisch das Stadium einer Industriegesellschaft, politisch das einer Technokratie.

Die Soziologie Comtes ist mithin – nach ihrem Selbstverständnis – über die klassisch-liberale Sozialphilosophie und die sie beerbende Theorie der Gesellschaft: die Theorie der Aufklärung und Kritik der Gesellschaft in Gestalt der *Enzyklopädie* d’Alemberts und Diderots, hinaus. Sie ist eine paradox *unkritische Kritik* der Französischen Revolution, aber eben keine Wissenschaft im Interesse des ancien régime, sondern der Bewahrung der Revolution durch technische Rationalisierung der Gesellschaft, der Politik und der Ökonomie: das Telos der Soziologie ist die technokratisch gesteuerte Industriegesellschaft. Dennoch ist sie, als Wissenschaft von immergleichen Naturgesetzen der Gesellschaft, vom Geist eines *rationalen gesellschaftlichen Autoritarismus* bestimmt: vom Imperativ der *rationalen Anpassung* an die Verhältnisse – indem die Erklärung an die Stelle der Aufklärung, die Prognose an die Stelle der Vernunft-Utopie, die Sozial-Technik an die Stelle der Praxis tritt.

Aus dieser naturwissenschaftlich-positivistischen Soziologie sind im 20. Jahrhundert die soziologische *Geschichtstheorie des Sozialen Wandels* (W. Ogburn, um 1920/30), die Geschichtstheorie als *Modernisierungs-*

theorie (W. A. Lewis, W. W. Rostow) und die *Systemtheorien der Gesellschaft* (T. Parsons, N. Luhmann) ebenso hervorgegangen wie die *quantitativen Methoden* der empirischen Sozialforschung. In der politischen Ökonomie steht die *Theorie von J. M. Keynes* (1936), übersetzt in das *New-Deal-System* der USA und das *Abkommen von Bretton-Woods* (1944), in dieser Tradition.

Die *Soziologie als Geisteswissenschaft* ging aus der um 1815 – zu Zeiten des Wiener Kongresses – sich wissenschaftlich etablierenden deutschen Gegenauflklärung hervor. Das Selbstverständnis Deutschlands, die deutsche Identität des frühen 19. Jahrhunderts, hat einerseits – politisch-juristisch – die „historische Rechtsschule“ formuliert: die „deutsche Theorie des französischen ancien régime“ (Marx: MEW 1, 81, 380). Das Selbstverständnis hat andererseits – politisch-ökonomisch – Friedrich List in Form einer neo-merkantilistischen Nationalökonomie: einer „Volks-Ökonomie“, ausgesprochen (ebd. 382f.).

Die *Historische Rechtsschule* besaß ihren herausragenden Kopf in *Friedrich Carl von Savigny*. Savigny erörterte, in einer klassischen Kontroverse mit Anton Friedrich Justus Thibaut, in der 1814 publizierte Schrift: *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, unmittelbar die Frage: wie das deutsche Rechtssystem nach dem Ende der napoleonischen Besetzung, also nach der Abschaffung des Code Napoléon, zu restaurieren sei. Savigny verwarf ausdrücklich das französische, rationalistische Staatsrecht: das von Jean-Jacques Rousseau im *Contrat Social* (1762) formulierte Vernunftrecht der Konstitution der Republik durch eine vernünftige *volonté générale*, einen vernünftigen allgemeinen Willen. Es sei dagegen das durch die „organische“ Tradition geltende Recht wiederherzustellen. Aber diese Tradition sei den Deutschen durch die Französische

Revolution trüb geworden; sie könne nur sinnverstehend durch Quellenstudium erneuert werden. So ist das Thema der Historischen Rechtsschule nicht nur die Frage eines den Deutschen angemessenen Rechts – das Thema ist die Identität, die Tradition, die rechtlich-politische Einigung der Deutschen. Diese Tradition wird restaurativ bestimmt: als Kritik der Französischen Revolution, als Kritik der politischen Vernunft, als Kritik des französischen Rationalismus.

Gegenauflklärerisch ist diese Rechtslehre, weil sie die Idee der politischen und rechtlichen Vernunft, der Aufklärung über unbewußte Verhältnisse, verwirft. An die Stelle der Aufklärung tritt die Apologie einer blinden Tradition; an die Stelle der aufgeklärten Gesellschaft tritt die blinde Traditionsgemeinschaft: das Volk (Fichte 1808), die „Volksgemeinschaft“ (Tönnies 1887, XXXVI-II); an die Stelle der bewußten, revolutionären Gesellschaftskonstitution durch einen *Contrat Social* tritt die Konstitution durch eine undurchschaute Tradition; an die Stelle der vernünftigen Gesellschafts-Moral der Menschenrechte tritt ein irrational-privatistischer Sinn; an die Stelle der vernünftigen Verständigung in einer sich aufklärenden bürgerlichen Öffentlichkeit tritt das privatistische Sinnverstehen, bei dem das Ego einen fremden Sinn auf den eigenen bezieht oder sich in einen fremden Sinn hineinversetzt; an die Stelle der aufgeklärten Geschichtsphilosophie tritt eine positivistische Erforschung der blinden Geschichte durch Quellenforschung.

Dilthey nannte, am Ende des 19. Jahrhunderts, die Methode dieser Geisteswissenschaft: eine durch „Kritik der historischen Vernunft“ erfolgende sinnverstehende Aneignung der Gestalten des „objektiven Geistes“ – Staat, bürgerliche Gesellschaft, Kultur (Dilthey Bd. VII, 191ff.). Das Sinnverstehen expliziert Dilthey als Rückübersetzung der Objektivationen subjektiven Sinns, der

gesellschaftlichen Traditionen, in die Geschichte des Verstehenden (Biographie). Fremder Sinn, so zeigte es sich, ist nicht verstehbar; das Sinnverstehen beruht auf einer konformistischen Einheit von verstehendem Ego verstandenem Alter Ego. In diesem sozialen Konformismus erweist sich der *irrationale gesellschaftliche Autoritarismus* der Geisteswissenschaften, den sie als Gestalten der Gegenaufklärung stets propagierten.

So sind aus dieser Geisteswissenschaften im 19. und 20. Jahrhundert eine Reihe von Fachwissenschaften und Methoden entstanden: die historistische Richtung der *Rechtswissenschaft*; die Quellenforschung betreibende, sich der Geschichtsphilosophie weitgehend enthaltende *Fachwissenschaft von der Geschichte* (Leopold von Ranke, Jacob Burckhardt, Johann Gustav Droysen, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert); die *geisteswissenschaftliche Volkswirtschaftslehre* (Gustav von Schmoller); die *sinnverstehende Sozialwissenschaft* (Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer); die *qualitativen Methoden* der empirischen Sozialforschung (Hermeneutik, Sinnverstehen, Biographieforschung). In der politischen Ökonomie steht die Wiener Schule der *Volkswirtschaftslehre* (C. Menger, L. von Mises), der deutsche *Ordo-Liberalismus* (W. Eucken, A. Müller-Armack), vor allem aber der *Neoliberalismus* (F. A. von Hayek) – paradox irrational – in dieser Tradition der Gegenaufklärung.

So standen sich, am Ende des 19. Jahrhunderts, eine naturwissenschaftliche und eine geisteswissenschaftliche Richtung der Soziologie gegenüber: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (Rickert 1899). Beide Richtungen gründeten sich durch eine Kritik der Französischen Revolution. Die eine aber verfuhr rationalistisch im Interesse, die Revolution in eine technokratisch gesteuerte Industriegesellschaft aufzuheben; die andere

verfuhr antirationalistisch als Apologie undurchschaubarer Herrschaft. Max Webers Leistung bestand darin, beide Richtungen in einem irrationalen Rationalismus zu einen: methodisch in der Konstruktion von *Idealtypen*, soziologisch in der Theorie *zweckrationalen Handelns*, geschichtstheoretisch durch Rekonstruktion der *„Entzauberung der Welt“*, gesellschaftstheoretisch als Theorie der Bürokratie in Wirtschaft und Gesellschaft – als Theorie des *„Gehäuses der Hörigkeit“*. In diesem „Gehäuse“, so klärte Weber, ist der irrationale Rationalismus institutionalisiert: in diesem „Gehäuse“ erlangt der *rational-autoritäre logos*, der die naturwissenschaftliche Soziologie prägt, ebenso wie der *irrational-autoritäre logos*, den die geisteswissenschaftliche Soziologie ausspricht, seine Konsequenz (vgl. Weber: RS I, 203f.; PS, 63-65, 332f.). Weber formuliert diesen soziologischen, natur- wie geisteswissenschaftlichen, *Autoritarismus* mit großer Klarheit – aber er vermag die Tendenz nur zu beklagen, nicht zu kritisieren. Denn dieser wissenschaftliche Autoritarismus weist nicht über sich hinaus wie die liberale Sozialphilosophie: weder durch die Form der Aufklärung, noch durch eine „gegründete Hoffnung“ (Kant: Bd. XI, 251).

Obwohl Comte, der Begründer der *Soziologie*, diese explizit als *nach-metaphysische, nach-kritische* Wissenschaft von der Gesellschaft konzipiert hat, obwohl die geisteswissenschaftliche Richtung der Soziologie ausdrücklich in der antirationalistischen, gegenaufklärerischen Tradition stand (vgl. Weber: WL, 9, 17, 505; Menger Bd. II, 200-208), hatte die Soziologie bis vor kurzem – bis heute? – den Ruf einer *gesellschaftskritischen* Wissenschaft. Insofern schien das *Verhältnis von kritischer Theorie der Gesellschaft und Soziologie* nicht klärungsbedürftig.

Der Grund liegt einerseits in einer Verwechslung von Gesellschaftstheorie und Soziologie,

die sich auf den Titel einer Wissenschaft vom logos der *societas* stützen kann, andererseits in der Entstehungsgeschichte der rationalistischen Richtung der Soziologie. Die beiden ‚Gesetze‘, die wesentlich den Inhalt der Soziologie Comtes ausmachen: das ‚Dreistadiengesetz‘ und das ‚Enzyklopädische Gesetz‘, wurden weitgehend schon von Claude-Henri de Saint-Simon um 1802/25 formuliert, so daß bereits dieser von Marx und Engels (MEW 4, 489-492) als *kritisch-utopischer Sozialist* gewürdigte Theoretiker die Wissenschaft von der Gesellschaft als Naturwissenschaft ausgeführt hat. Auch der *Frühsozialist* Robert Owen hat – gegen die Gegenaufklärung von Thomas Robert Malthus (1798) – den Plan einer Naturwissenschaft von der Gesellschaft entwickelt. Als Kritik des liberalen Industriekapitalismus konnten diese Entwürfe auftreten, weil beide Theoretiker – Owen mehr als Saint-Simon – angesichts des Arbeiterelends die emanzipatorische Kraft der Produktivkraft-Entfaltung, der technisch-rationalen Naturbeherrschung zur Produktion von Gebrauchswerten, zur Geltung bringen konnten. Sie konnten diese Rationalität auch zur Geltung bringen angesichts der gesellschaftlichen Bewußtlosigkeit der herrschenden Produktionsverhältnisse. Beide Seiten wurden durch Marx und Engels – von *Die deutsche Ideologie* (1845/46) bis zum Vorwort des 1859 erschienenen ersten Heftes *Zur Kritik der politischen Ökonomie* – aufgenommen und reformuliert. So schien die Soziologie mit der Theorie der Gesellschaft und dem Sozialismus verschwistert. Das war zu Beginn des 19. Jahrhunderts freilich plausibel: In der frühen Phase der liberalen Politik-Ökonomie war diese erst auf dem Standpunkt des Warenfetischismus zu kritisieren – denn die aufklärende Kritik konnte nur in jener „Dämmerung“ (Hegel: Bd. 7, 28) der Krisen von 1848 und 1867/1873 formuliert werden, die den Untergang des Liberalismus bedeutete (vgl. Hegel: Bd. 20, 484, 508f.; Marx: MEW 23, 27f.).

Dennoch ist Horkheimers Satz über die Differenz von Gesellschaftstheorie und Soziologie gültig. Der *Naturwissenschaftler der Gesellschaft* verdinglicht das bewußtlose Allgemeine zu einem gesellschaftlichen Naturgesetz, die „zweite Natur“ zu einer „ersten Natur“ (Hegel Bd. 12, 57); er steht den Verhältnissen gegenüber wie einem äußeren, fremden Objekt, dem er nicht angehört, das es technisch zu beherrschen gilt; der Soziologe reflektiert nicht die gesellschaftlichen Bedingungen seiner Erkenntnis; er dient sein Wissen als ein nützlich-positives Wissen zur technischen Rationalisierung – Reform – der bestehenden Gesellschaft an. So gilt Adornos Satz: Die Soziologie sei eine Wissenschaft von der Gesellschaft ohne einen Begriff von der Gesellschaft – sie thematisiert die Gesellschaft unter der verdinglichenden Voraussetzung gesellschaftlicher Naturgesetze, sie ist eben eine Fachwissenschaft. Weil sie den logos des Bestehenden voraussetzt, ist die Grundlage ihrer technischen Rationalisierung ein gesellschaftlicher Individualismus und Irrationalismus; das hat Max Weber (WL, 161, 607f.) ausgesprochen und insofern darauf verwiesen, daß der *naturwissenschaftliche Positivismus* auf dem *geisteswissenschaftlichen, irrationalen Sinn bloß verstehenden, nicht aufklärenden Positivismus* beruht. So scheint die Soziologie eine *atheoretische Theorie der Gesellschaft*. Sie leistet indes, im 19. Jahrhundert, keineswegs einen Verzicht auf eine Theorie überhaupt: Comte's Dreistadiengesetz ist eine universale Theorie der Geschichte, die die Gegenwart und vor allem die kommende positivistische Gesellschaft erklären und rational vorhersehen soll. So bietet sie bei Comte keineswegs ein bloßes Abbild des empirisch Vorfindlichen, sondern geht rational über das Tatsächliche hinaus.

Was als leistet die *rationalistische Soziologie*?
Erstens: die technische Rationalisierung der Handlungen von Einzelnen ebenso wie von

Institutionen und Organisationen. Zweitens: die ideologische Apologie des logos der *societas*, des Bestehenden, die Darstellung der strukturellen – nicht der empiristischen! – Unveränderbarkeit der Verhältnisse. – Indem die rationalistische Soziologie die Verhältnisse typisierend voraussetzt, gründet sie – wissenschafts-systematisch – auf dem gegenauflärerischen gesellschaftlichen Irrationalismus. – Die *antirationalistische Soziologie*, die geisteswissenschaftliche Richtung, liefert ebenfalls eine Apologie des Bestehenden: dieses sei unerkennbar und nicht einmal technisch-rational beherrschbar. So formuliert sie eine pure Ideologie ohne Utopie. – Beide, rationalistische wie irrationalistische Soziologie, produzieren einen *gesellschaftlichen Autoritarismus*.

Die *Theorie der Gesellschaft* ist indes nicht Soziologie. Sie sucht die Gesellschaft als Ganze zu erkennen. Insofern expliziert sie den logos der *societas* nicht als Naturgesetz, auch nicht als undurchschaubare Tradition, sondern als Gesetz einer unbewußten „zweiten Natur“. Die Methode der Gesellschaftstheorie kann nur die Aufklärung des Gesellschaftlich-Unbewußten, ihr Interesse nur die Verwirklichung einer Gesellschaft sein, in der die Menschen ihrer selbst und ihrer Verhältnisse bewußt sind (Horkheimer 1977, 531). Der Gesellschaftstheoretiker muß daher die Gesellschaftserkenntnis mit Selbsterkenntnis, die Gesellschaftsveränderung mit Selbstveränderung verbinden (Marx: MEW 3, 5f.): er steht nicht als ein Subjekt dem Gegenstand als einem Objekt gegenüber, sondern gehört diesem an, so daß es in jenen Aufklärungsprozessen „nur Beteiligte“ geben kann (Habermas 1971, 45). Die Theorie der Gesellschaft ist kritisch, weil sie die Erscheinung gesellschaftlicher Naturgesetze als Schein durchschaut, weil sie systematisch zwischen Sein und Schein, zwischen einer „ersten“ und einer „zweiten Natur“ unterscheidet. Die kritische Theorie der Gesell-

schaft ist revolutionär: weil sie die Gesellschaft nicht auf der Grundlage gesellschaftlicher Naturgesetze zu rationalisieren sucht, sondern auf die Überwindung und Abschaffung dieser Naturgesetze zielt (Marx, a.a.O.; Horkheimer 1977, 676ff.). Nun ist diese kritische Gesellschaftstheorie nur möglich, wenn der Theoretiker – als Subjekt dieser Gesellschaft – immanent diese Gesellschaft zu transzendieren, in den Blick zu nehmen vermag: wenn die Gesellschaft sich der Aufklärung nicht verschließt, wenn sie selbst utopisch über sich hinausweist. Eine hermetisch geschlossene Gesellschaft entzieht sich der gesellschaftstheoretischen Erkenntnis.

Die *Gesellschaftstheorie* steht nicht neben der Soziologie, als eine Wissenschaft vom logos der *societas*, die diesen logos womöglich nur umfassender untersucht. Als Aufklärung des Gesellschaftlich-Unbewußten und seiner Verdinglichung ist die Gesellschaftstheorie nicht dogmatisch-voraussetzungsvoll und entgegengesetzt gegen die Soziologie zu begründen, sondern Kritik jeder bürgerlichen Theorie, die jene Fetischisierung des logos der *societas* zum Naturgesetz vollzieht. Sie ist daher wesentlich eine *Kritik der Soziologie*, die die Genese dieser „sozialen Physik“ aus der bürgerlichen Aufklärung entwickelt, die die Negation der liberalen Aufklärung durch die Soziologie utopisch gerichtet zu erinnern vermag. Insofern gelingt die Kritik der Soziologie nicht unmittelbar als radikalisierte Aufklärung, sondern als aufklärende Darstellung der Negation liberaler Aufklärung. Vermittelt durch solche aufklärende Kritik des verdinglichten, verdinglichenden soziologischen Bewußtseins: nichts jenseits, nicht vor oder über der Soziologie, ist die Kritik der irrational-rationalen Gesellschaft möglich.

Die gesellschaftlichen Bedingungen von *Soziologie und Gesellschaftstheorie* enthalten Hinweise, warum beide – auf unterschiedliche

Weise – in der Gegenwart problematisch geworden sind.

Die *rationalistische Soziologie* hat ihre gesellschaftliche Funktion nicht nur der technischen Rationalisierung von Handlungen Einzelner ebenso wie von Institutionen und Organisationen eingeübt, sondern auch ihre ideologische Befestigung des Bestehenden. Sie konnte sich dieser Funktionen noch sicher sein: zunächst in der Epoche der *Krise des Liberalismus*, auf die Saint-Simon und Comte verwiesen haben, dann aber vor allem in den Epochen des *Imperialismus* und des *Staatsinterventionismus*. Der Imperialismus benötigte auch soziologisches Wissen aufgrund der sich ausbreitenden „Bürokratie in Staat und Wirtschaft“ (Weber: PS, 329-333). Der Staatsinterventionismus, die keynesianische Steuerung von Wirtschaft und Gesellschaft in krisenvermeidender Absicht, benötigte ebenso soziologisches Wissen – wenn auch nicht primär. Der nach der Weltwirtschaftskrise um 1975 installierte *Neoliberalismus*, heute zur ‚Globalisierung‘ verallgemeinert, benötigt solches Wissen nicht. Das Basis-Dogma des Neoliberalismus: die Gesellschaft sei als Ganze so komplex, daß sie unerkennbar sei (Hayek 1980, passim), weist alle Ansprüche auf Gesellschaftserkenntnis als Omnipotenz-Ansprüche zurück und damit das Interesse der Rationalisierung der Gesellschaft ebenso wie das weiterreichende Interesse der Verwirklichung einer vernünftigen Gesellschaft: solche Rationalisierung gebäre einzig den Alptraum die „Knechtschaft“ (Hayek 1944). Hayek (1952, 219-238) hat daher den positivistischen Rationalismus bei Saint-Simon und Comte ebenso scharf kritisiert wie die sozialphilosophische Aufklärung Hegels und die radikalisierte Aufklärung von Marx. Unter dem Neoliberalismus scheinen die Theorie der Gesellschaft und die naturwissenschaftliche Soziologie obsolet.

Nur die *geisteswissenschaftliche Soziologie* nicht: ihre Tradition ist die, auf die sich auch der Neoliberalismus beruft. Gilt die Gesellschaft als ein irrationales System (vgl. Hayek 1960, 85), so wird die aufklärende Kritik ebenso verworfen wie die technisch-rationale Gesellschaftsteuerung. Mithin wird die rationalistische Soziologie nicht länger benötigt: weder zur gesellschaftlichen Rationalisierung, noch als Ideologie. Dazu taugte einzig die antirationalistische, sinnverstehende, *kulturwissenschaftliche Soziologie*. Aber in der „spontanen Ordnung“ der globalen „Wettbewerbs“-Ökonomie dominiert die Ökonomie, nicht die Wissenschaft von der Gesellschaft, der theoretische und praktische Sozialatomismus, nicht der Blick aufs Ganze: darum ist die *Betriebswirtschaftslehre* die neoliberale Wissenschaft, nicht einmal die Volkswirtschaftslehre, schon gar nicht die geisteswissenschaftliche Soziologie. Die Betriebswirtschaftslehre hat längst auch die Rationalisierung soziologischer Universitäts-Institute übernommen – der in die Soziologie eingelegene Geist des gesellschaftlichen Irrationalismus war zum Widerstand unfähig. Vielmehr hat sich die Soziologie auf dem 21. Deutschen Soziologentag 1982 in Bamberg von den Theorien der Arbeits- und Industriegesellschaft verabschiedet und in eine neoliberale Kulturwissenschaft verwandelt: Arbeit könne nicht länger der Grundbegriff sein zum Verständnis einer Gesellschaft, die durch Arbeitslosigkeit, eine Dienstleistungsökonomie, einen Wertewandel, einen Funktionsverlust der Gewerkschaften bei gleichzeitigem Aufstieg neuer Sozialer Bewegungen sowie eine Erosion des keynesianischen Sozialstaats geprägt sei. So konstituierte sich die kulturwissenschaftliche Soziologie als *neoliberale Theorie der neoliberalen Gesellschaft*: durch die wettbewerbskonforme Sozialstrukturanalyse, durch die Theorie des rational choice, durch die irrationale Entwicklungstheorie der Pfadabhängigkeit (path dependence), durch die cultural studies, ...

Aber die *Theorie der Gesellschaft* ist nicht ebenso gesellschaftlich funktionslos wie die Soziologie. Der Neoliberalismus, der die Aufklärung verleugnet, muß sie in Anspruch nehmen: sonst wüßte er vom Gesellschaftlich-Unbewußten (Hayek 1960, 78f.) nicht. Er kann die Irrationalität der Gesellschaft nur aussprechen, weil er die Aufklärung, die er negiert, doch bewahrt. Die Gesellschaftstheorie kann daher auch unter dem Neoliberalismus an utopisch-vernünftige Gehalte anschließen: indem sie die Genese ihrer Negation nachzeichnet. Dabei ist die gesellschaftstheoretische Kritik der Soziologie relevant: als Aufklärung der Genese der Naturwissenschaft von der Gesellschaft aus der liberalen Aufklärung durch Darstellung des gesellschaftlichen Fetischismus; als Aufklärung der Genese der positivistischen Gesellschaft des Staatsinterventionismus; als Aufklärung des Verfalls der technisch-rationalen Gesellschaft durch den Rückgang dieser Rationalität auf die gesellschaftliche Irrationalität des Neoliberalismus. Kurz: Die Theorie der Gesellschaft hat die Genese und den Verfall der Soziologie als Genese der technisch rationalen Gesellschaft und deren Verfall durch den Aufstieg des neoliberalen gesellschaftlichen Irrationalismus aufzuweisen. So ist die *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer/Adorno 1944) das zentrale Thema der kritischen Theorie der Gesellschaft: die Aufklärung der „autoritären Gesellschaft“, des „autoritären Staates“, des „autoritären Charakters“ (Horkheimer et al. 1936).

Unter diesen gesellschaftlichen Bedingungen, die der Soziologie ihre gesellschaftliche Funktion entziehen und sie als Objekt einer gesellschaftstheoretischen Kritik setzen, die auf die Kritik des Neoliberalismus abzielt, findet nun – im Jahre 2010 – der gegenwärtige *Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Soziologie* statt.

Die *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* (DGS) wurde 1909 gegründet: in der Epoche des Imperialismus, des oligopolen Kapitalismus – in der Epoche der von Max Weber ausführlich dargestellten allgemeinen Bürokratisierung von Wirtschaft und Gesellschaft. 1910 fand der erste Soziologentag in Frankfurt am Main statt. Nun, nach 100 Jahren, wird der 35. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Soziologie wiederum in Frankfurt ausgetragen. Konnte man sich vor 100 Jahren der gesellschaftlichen Funktion der Soziologie sicher sein, so gilt dies heute eben nicht.

Ich skizziere die Soziologentage in Frankfurt, durchgeführt in den Jahren 1910, 1946, 1990 und 2010, um *Aufstieg und Verfall der Soziologie* aus der gesellschaftlichen Entwicklung vorzuführen. Dieser Verfall, genauer: die *autoritative Konsequenz*, der Soziologie in Westdeutschland nach 1945 erscheint in einer *deutschen Ideologie ohne Utopie*: in der Verdrängung der nationalsozialistischen Verbrechen. Karl-Otto Hondrich hat 1992, vor dem 26. Deutschen Soziologentag in Düsseldorf, die verdrängende Leistung der deutschen Soziologie beschrieben:

„Angenommen, er säße, im InterCity oder am Rande der Tagung, wieder einmal neben mir: der hellwache Zeitgenosse, der den Beruf des Nachbarn schnell herausgefunden hat und die befürchtete Frage nachlegt: Was sagt die Soziologie dazu? Zum Zusammenbruch der sozialistischen Staatenwelt, zum Aufleben von Nationalismus und religiösen Bewegungen, zu den Kriegen im Orient, am Horn von Afrika und jetzt in Europa, zu brennenden Städten – East Los Angeles, ist das erst ein Jahr her? – und brennenden Asylantenheimen in Hoyerswerda, in Rostock, überall in Deutschland ...

Was soll ich ihm sagen, liebe Kolleginnen und Kollegen aus der ›Sektion Soziologische The-

orien< der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, wo wir seit Jahrzehnten die großen Debatten mit den großen Namen über die großen Gesamtsichten der sozialen Welt führen?

Mit Niklas Luhmann, der in das unablässig sich verlängernde Band seiner Systemtheorie selbst eine Wende eingebaut hat, könnte ich ihm antworten, daß alles nun nicht mehr als Reduktion von Komplexität, sondern als Selbstorganisation sozialer Systeme verstehbar werde.

Von Jürgen Habermas könnte ich die Idee beziehen, daß die kalten Systeme fortfahren, gewachsene Lebenswelten zu kolonisieren, oder vielleicht besser umgekehrt, daß die Lebenswelten jetzt zurückschlagen.

Gegen die Weltformeln der Großtheoretiker könnte ich die reißfreudige Meute der methodologischen Individualisten von der Leine lassen; kollektive Übel haben sie mittels glasklarer Theorien der rationalen Wahl schnell erklärt: als paradoxe Effekte des Zusammenstoßens von individuell rationalen Handlungen – und treffen sich über diese Denkfigur mit dem Konzept der latenten Funktionen des Amerikaners Robert K. Merton. So oder ähnlich könnte ich fortfahren.

Was immer man den verschiedenen Soziologen-Schulen an Erkenntnissen abgewinnen kann, am Ende stünde Ernüchterung: Sie haben zu dem, was die Welt heute bewegt, nichts zu sagen. Krieg und Gewalt, Völker und Nationen, die leidenschaftlichen Wir-Gefühle von Wertgemeinschaften kommen in ihnen nicht vor. Die Frage nach Triebkräften der Sozialität haben wir Soziologen durch die nach Kommunikation ersetzt, und unsere großen Theorien orientieren sich mehr am Selbstbild von Gesellschaften als an dem, was es ausblendet.

Ein neues Selbstbild gewinnen: diese Aufgabe stellte sich für die deutsche Gesellschaft so radikal wie für keine andere. Von keiner anderen wurde der Bruch mit der Vergangenheit so bewußt vollzogen, der neue Identitätswurf so bewußt auf die Zukunft ausgerichtet, politische Entmachtung so erfolgreich in Prosperität umgesetzt. Daraus entwickelte sich allmählich ein Hintergrund-Konsens, der alle Parteien überwölbt. Er enthält im Kern den Glauben, daß unstrittige Werte wie soziale Gerechtigkeit, politische Gleichheit, gewaltlose Kommunikation, Toleranz, individuelle Entfaltung in einem vernünftigen Zusammenhang miteinander stehen und steigerungsfähig sind. Im Zuge ihrer Verwirklichung werden ihre Negativa Dominanz, Ungerechtigkeit, Krieg, Vorurteile, kollektive Zwänge, insbesondere der unheilvolle Nationalismus, kurz: die Schreckensbilder der Vergangenheit, verschwinden. (...)

In dieser Bundesrepublik wurde es uns, den Erfahrungen der Vergangenheit zum Trotz, leicht gemacht, die dunklen Seiten des sozialen Lebens und des Fortschritts zu verdrängen. (...) Hatten Horkheimer und Adorno in der Aufklärung auch destruktive Kräfte, >repressive Egalität< und eine >Verarmung des Denkens und der Erfahrung< gesehen, so distanziert sich Habermas von >dieser Stimmung, die nicht mehr die unsere ist<, und entschärft die >Dialektik der Aufklärung< ... im positiven Bild einer durchgehend vernunftbegabten >kulturellen Moderne<." (Hondrich: 25. 9. 1992, S. 68)

Die soziologische Verdrängung der Vergangenheit war zwingend. Sowohl die rationalistische als auch die irrationalistische Soziologie sind bestimmt durch jenen *gesellschaftlichen Analphabetismus und Autoritarismus*, der zum „Gehäuse der Hörigkeit“ (Weber) führte und sich darum gegen dessen gesellschaftliche Erinnerung versperrte: diese wäre nur möglich, wenn die Soziologie durch

Kritik ihre Verstrickung in die Genese jenes Autoritarismus reflektierte. Das indes transzendiert ihre Fachgrenze. So kehrt das Verdrängte stets wieder – und muß stets wieder, in anderer Form, verdrängt werden.

II. Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19. bis 22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M.

Der *Erste Deutsche Soziologentag* fand vom 19. bis zum 22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main statt; ein übergreifendes Thema – wie es seit den fünfziger Jahren üblich ist – war nicht vereinbart. Der gesellschaftliche Kontext dieses Kongresses hatte der Soziologie, gegenüber dem frühen 19. Jahrhundert, eine neue gesellschaftliche Bedeutung verliehen. So entsprachen die Gründung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, die Austragung des ersten Soziologentages und die alsbald eingerichteten Lehrstühle für Soziologie an deutschen Universitäten den herrschenden Interessen.

Der gesellschaftliche Kontext bestand im Jahre 1910 im *Imperialismus*; 1910 war eines der großen politisch-ökonomischen Werke über dieses neue, durch die Große Depression von 1873/79 eingeleitete Stadium des Kapitalismus erschienen: Rudolf Hilferdings *Finanzkapital*. Der ‚Austromarxist‘ hat darin die Tendenzen zur Verschmelzung von Bank- und Industriekapital vor allem in Deutschland, zum Monopolkapitalismus und zur Organisation ökonomischer Interessen beschrieben. Das Telos des Imperialismus schien dem Autor deutlich absehbar: sozialistische Revolution mit dem Ziel der Verwirklichung einer bewußt geplanten Gesellschaft oder Krieg. Hilferding erkannte, daß der logos der *societas* und die bürgerliche Ideologie unter dem Imperialismus sich gegenüber der klassischen liberalen Epoche verändert hatten. Der liberale Warenfetisch, einst revoluti-

onär gegenüber Handelskapitalismus und rationalem Absolutismus, hatte sich von einer „List der Vernunft“ in eine „List“ ohne „Vernunft“ verwandelt: eine gesellschaftliche Irrationalität als Basis einer technischen Handlungsrationalisierung von Einzelnen und Institutionen. Der logos der *societas* erschien nicht länger als eine „zweite“, sondern als eine „erste Natur“ (Hegel). Dadurch war an die Stelle der liberalen Utopien von Vernunft, kosmopolitischer Freiheit, moralischer Gleichheit und ewigem Frieden die Apologie technischer, irrationaler Rationalität, gesellschaftlicher Naturnotwendigkeit, rassistischer Ungleichheit und Krieg getreten.

Die Soziologie, von Comte als Naturwissenschaft von der Gesellschaft begründet, erlangte auf dieser Grundlage gesellschaftlicher Naturgesetze eine neue Bedeutung: sie war, als erste Wissenschaft des naturwissenschaftlichen Positivismus, nicht länger auch Kritik der liberalen Politik-Ökonomie, sondern eine pur positive Wissenschaft geworden. Freilich konnte sie immer noch ein Interesse an Gesellschaftskritik auf sich ziehen: denn die in der Tradition der Marx'schen Kritik der Politischen Ökonomie argumentierenden Kritiker des Imperialismus stützten ihre Kritik – nachdem die Vernunft-Utopien verloren schienen – auf die unter dem Imperialismus deutlichen Tendenzen einer rationalen Steuerung von Wirtschaft und Gesellschaft sowie auf die Zweite Industrielle Revolution nach 1879. Im sozialtechnisch-positivistischen Rationalismus bestand eine Wahlverwandtschaft zwischen der marxistischen Imperialismus-Kritik und der zeitgenössischen Soziologie. R. Hilferding ist in seinem *Imperialismus-Buch* (1910, 19-21) einem naturwissenschaftlich-positivistischen methodischen Selbstverständnis gefolgt; andere verfahren ebenso (vgl. Lukács 1923, 58ff.). Rudolf Carnap, der führende Denker des Wiener Kreises, war Kommunist.

Der *Erste Deutsche Soziologentag* 1910 wurde geprägt von den führenden Vertretern der Wissenschaft: Georg Simmel (1858-1918), Max Weber (1864-1920), Werner Sombart (1863-1941), Leopold von Wiese (1876-1969); Kritiker der Politischen Ökonomie und Philosophen in der Tradition von Marx wie R. Hilferding oder Rosa Luxemburg nahmen am Kongreß nicht teil. Da die Soziologie an den deutschen Universitäten noch nicht vertreten war, waren diese ersten Soziologen, nach ihrer wissenschaftlichen Biographie: Philosophen (Simmel), Nationalökonom (Sombart), Juristen (Weber).

Der Präsident der DGS, *Ferdinand Tönnies* (1855-1936), hielt am ersten Verhandlungstag die Eröffnungsrede unter dem Titel: *Wege und Ziele der Soziologie* (DGS 1910, 17-38). Tönnies war Präsident bis 1933.

Tönnies hat in seiner programmatischen Rede die gegenwärtige, kommende Soziologie unter fünf Aspekten bestimmt: Verhältnis von Philosophie und Soziologie; Interesse und Erkenntnis; Theorie und Praxis; Methode der Soziologie; Soziologie und benachbarte Wissenschaften.

Tönnies bestimmt zunächst *Einheit und Differenz von Philosophie und Soziologie*. Das „Wesen der menschlichen Gesellschaft“, betont er, war lange untersucht worden, bevor Comte die Soziologie begründete. Insofern gilt: „Die Soziologie ist in erster Linie eine philosophische Disziplin.“ (ebd. 17) Die Soziologie hat also ihren Ursprung in der Sozialphilosophie. Aber sie hat sich von dieser abgespalten. Denn die Philosophie steht unter der Frage nach einer „gesitteten und guten Lebensführung“, sie wollte „Wegweiser des Lebens sein“ (ebd.). Die „reine theoretische Soziologie“ hingegen beginnt, sobald „alles Erkenntnisstreben sich langsam und schwierig ablöst von Zweckvorstellungen, mit andern Worten, vom Wünschen und Wollen, also

von praktischen Ideen und Tendenzen.“ (Tönnies 1910, 18)

Die Soziologie ist nicht, wie die Philosophie, die Lehre vom guten und wahren Leben; sie fragt nicht, „was sein solle“ (ebd. 19). Insofern läge auch noch bei Comte, durch sein Dreistadiengesetz – eine „Philosophie der Geschichte“ – ein „Zukunfts-Programm“ vor: ein Sollen (ebd. 23; vgl. ebd. 31).

Die von Tönnies gesetzte Differenz von Philosophie und Soziologie betrifft zunächst das Verhältnis von *Interesse und Erkenntnis*: er fordert eine interesselose Erkenntnis. Zwar stehe „all unser Denken und Erkennen im Dienste des Wollens“ (ebd. 18); es komme aber darauf an, die „Wissenschaft“ vom „wissenschaftlich unbegründbaren Wünschen und Wollen“ zu „befreien“ (ebd. 21), von allem Subjektiven zu abstrahieren und zu einem „unparteiischen Urteil“ zu gelangen (ebd. 20). Diese „vollkommene Objektivität“ sei freilich niemals vollständig möglich und insofern ein „unerreichbares Ideal“, dem sich die Soziologie nur „näher“ könne (ebd. 23). Unter der Voraussetzung solches Ideals würde der Soziologe „soziale Vorgänge unserer Umgebung“ so betrachten und beobachten, „als ob sie Vorgänge auf dem Mond wären“ (ebd. 19).

Das Gegenbild zu diesem Ideal subjektfreier, interesseloser Erkenntnis ist die Bestimmung des Verhältnisses von *Theorie und Praxis*: der „reine Soziologe“, ein Wesen ohne Wünsche und Interessen, überläßt die Bestimmung dessen, „was sein solle“, der „politischen Praxis“ (ebd. 22). Der „reine Theoretiker“ betreibt seine Forschung in objektivistischer Einstellung als „Selbstzweck“ (ebd. 19). Diese Forschung kann gleichwohl politisch relevant werden, nämlich das „parteiische Wollen zu einem Totalitätswollen“ erheben und die Politik wissenschaftlich rationalisieren (ebd. 22).

Tönnies' Bestimmungen zum Verhältnis von Interesse und Erkenntnis einerseits, Theorie und Praxis andererseits, liegt eine bestimmte Konzeption der *soziologischen Methode* zugrunde. – Vor allem hat die „reine“ Soziologie, durch ihre Abstraktion „vom Wünschen und Wollen“, werturteilsfrei zu verfahren. Ihr Thema ist das Sein, nicht das Sollen (ebd. 23, 32, 33). Ihre Anstrengung gilt der „Erkenntnis der Tatsachen, ihrer Ursachen und ihrer Wirkungen“ (ebd. 19). Deshalb liefert sie „Erklärungen“ (ebd. 37) und „Prognosen“, deshalb entwirft sie keine „Zukunftsprogramme“ (ebd. 23), deshalb schreibt sie kein Handeln vor, sondern liefert „Prognosen, um die wahrscheinliche fernere Entwicklung bestehender Zustände, Ordnungen, Anschauungen, nach Möglichkeit vorauszubestimmen“ (ebd. 23). Von der Aufklärung, von der systematischen Erinnerung in utopisch-weltverändernder Absicht, hat sich die Soziologie verabschiedet. – Die Tatsachen werden durch „Beobachtung“ empirisch erhoben und durch „Induktion“ verallgemeinert (ebd. 27f., 32). Die Möglichkeit einer unmittelbaren, vorbegrifflichen Tatsachenerhebung und Tatsachenfeststellung durch „Elementarsätze“ (Wittgenstein) oder „Protokollsätze“ (Carnap) setzt Tönnies voraus. Die Qualität des Sachverhalts scheint gegeben; fraglich ist dann nur noch dessen quantitative Ausprägung. – Auf dieser Ebene der induktiv erreichten Verallgemeinerung ist die „Vergleichung des sozialen Lebens für die empirische Soziologie unentbehrlich“ (ebd. 30), so daß die Tatsachen-Beobachtung zur „Berechnung“ führt (ebd. 32). Das immergleiche Sein von Tatsachen und Kausalrelationen zwischen Tatsachen begründet die Bedeutung der „Statistik“ für die reine empirische Soziologie. Die „Objektivität“ der Soziologie, notiert Tönnies (ebd. 33), besteht in der „Enthaltung von Werturteilen“, also in der Objektivierung des Gegenstands, und in der „Anwendung von Maß und Zahl zur Beschreibung und zur Vergleichung der Tatsachen.“ (vgl. ebd. 33-37)

Durch die Statistik würden „qualitative“, Einzelem geltende „Bestimmungen durch quantitative ergänzt und ersetzt“ (ebd. 36). Durch die Statistik erlangt die Soziologie die „Gewißheit der Mathematik“ (ebd. 37). Durch die Statistik werden die „sozialen Zustände und Veränderungen“ „berechenbar“ – und beherrschbar (ebd. 35, 37f.). – Aus den allgemeinen Aussagen lassen sich durch „Deduktion“ empirisch überprüfbare Aussagen gewinnen, die an der Tatsachenwelt zu „verifizieren“ sind (ebd. 27f.).

Wissenschaften, die dem Sollen gelten, die also ausdrücklich eine Wertbasis voraussetzen und auf praktische Anwendung ausgerichtet sind, verfahren – nach Tönnies (ebd. 32) – ausschließlich mittels der Methode der „Deduktion“: aus dem normativ Gesetzten, begrifflichen Modellkonstruktionen, werden tautologisch Konsequenzen abgeleitet.

Die somit programmatisch umrissene „reine theoretische Soziologie“ (ebd. 17) grenzt Tönnies gegen *benachbarte Wissenschaften* ab. Diese Abgrenzung war um 1910 besonders bedeutsam, weil die Mitglieder der DGS aufgrund der nicht vorhandenen Universitäts-Institute für Soziologie ihre Ausbildung und wissenschaftliche Tätigkeit in verschiedenen anderen Wissenschaften absolviert hatten; es galt deshalb, die Soziologie aus anderen Wissenschaften als eigene Disziplin auszugrenzen. – Nachdem Tönnies die Soziologie als einen ihren Gegenstand objektivierende Wissenschaft bestimmt hat, muß das Verhältnis von Soziologie und *Biologie* grundlegend sein: die Tatsachen des menschlichen Zusammenlebens“ stünden unter den allgemeinen „Gesetzen des Lebens“ (ebd. 25). – Da die Soziologie vom „Wünschen und Wollen“ als einem pur Subjektiven abstrahiert, überläßt sie dieses Gebiet der „*Psychologie*“ (ebd. 25). Die Psychologie ist besonders als „Völkerpsychologie“, die das „kollektive Seelenleben“ untersucht, für die Soziologie relevant

(ebd. 29f.). – Auch die „*Anthropologie*“, die der „Erforschung des einzelnen Menschen“ gilt, ist soziologisch bedeutsam, soweit die „soziale Seite“ des Menschen thematisiert wird (ebd. 28f.). – Die „*Ethnologie*“ als „Lehre von den Völkern der Erde“ schließt „soziale Tatsachen in sich ein“ (ebd. 30). – Tönnies hebt weiterhin die „*historischen Disziplinen*“ hervor: die „historische Ansicht und Erkenntnis“ sei der „empirischen Soziologie ... unentbehrlich“ (ebd. 30f.). Während aber der Historiker von Vergangenen „erzählen und berichten“ wolle, wolle der Soziologe „darstellen, wie das Gegenwärtige ist“ (ebd. 33). – Besonders würdigt Tönnies die Bedeutung der „*theoretischen Nationalökonomie*“: sie sei „von der theoretischen oder reinen Soziologie untrennbar, sie ist in der Tat ein Stück von ihr und zwar dasjenige Stück, das am ehesten für eine gesellschaftliche Behandlung und Diskussion reif sein dürfte.“ (ebd. 32) – „*Demographie und Demologie*“ sind, nach Tönnies, der Soziologie verwandt, weil sie die „Tatsachen der Bevölkerung“ untersuchen und sich der „statistischen Methode“ bedienen (ebd. 35f.).

Insgesamt begründet Tönnies die Wissenschaft, gegenüber der Soziologie des frühen 19. Jahrhunderts, als eine vollends unkritische, dem realen gesellschaftlichen Objektivismus des universalen Warenfetischismus verpflichtete Wissenschaft vom *logos* der *societas*. Der Soziologe ist ein Mensch, der von sich selbst abstrahiert und sich an diese Objektivität als Selbstzweck verliert. Darum ist die soziologische Wissenschaft theoriefrei: beobachtend, induktiv verallgemeinernd, Aussagen verifizierend. Keine soziologische Erkenntnis führt über die gesellschaftliche Kausalität hinaus. Nicht einmal Comtes (1830/42) Reflexion, die soziologische Erkenntnis bedürfe a priori metaphysischer Begriffe, weil „unser Geist“ ohne eine „Theorie“ sich der „Beobachtung“ nicht hingeben könne, erreicht die „reine Soziologie“. Sie

supponiert die Möglichkeit subjektfreier, interesseloser, reflexionsloser Erkenntnis. So konstituiert sich die Soziologie schon 1910 als soziale Wissenschaft des liquidierten Individuums, des „*autoritären Charakters*“, dem die gesellschaftliche Welt als immergleicher Kosmos von Tatsachen und kausalen Gesetzen gegenübersteht. Die Soziologie, so hat Tönnies zum Abschluß seines programmatischen Vortrags 1910 bemerkt, stehe in der Tradition des delphischen Imperativs der Selbsterkenntnis; dies deutet er als Imperativ der „Selbsterkenntnis“ der „Menschheit“ in der Absicht, sich „selbst zu beherrschen“ (a.a.O., 37).

So ist die Soziologie als *Herrschaftswissenschaft* vom *logos* der *societas* expliziert: an die Stelle der Aufklärung setzt sie die Erklärung, an die Stelle der Utopie die Prognose, an die Stelle weltverändernder Praxis die Sozial-Technik.

Nach dem Ersten Deutschen Soziologentag fanden bis 1933 sechs weitere Kongresse statt: 1912 (Berlin), 1922 (Jena), 1924 (Heidelberg), 1926 (Wien), 1928 (Zürich), 1930 (Berlin) (siehe: DGS 1946, 1f.).

Nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten wurde der DGS-Präsident Tönnies, der 1930 der SPD beigetreten war, umgehend mit einem Lehrverbot belegt und als DGS-Präsident abgesetzt. Sein Nachfolger wurde 1933 Hans Freyer (1887-1969), Mitglied der NSDAP, seit 1922 Professor in Kiel, seit 1925 in Leipzig, bis 1945 in Budapest, nach 1955 in Münster (siehe: DGS 1946, 2). Unter Freyer ruhten alle Aktivitäten der DGS.

Währenddessen emigrierten zahllose deutsche und österreichische Philosophen, Sozialwissenschaftler, Politikwissenschaftler, Psychologen, Theologen und Ökonomen (siehe: Dahrendorf 1967, 91-94), unter ihnen: Theodor Adorno, Hannah Arendt, Ernst Bloch, Rudolf Carnap, Ernst Cassirer, Norbert Elias,

Sigmund Freud, Erich Fromm, Henryk Grossmann, Max Horkheimer, René König, Paul Lazarsfeld, Leo Löwenthal, Karl Mannheim, Herbert Marcuse, Franz Neumann, Hellmut Plessner, Friedrich Pollock, Karl Popper, Alexander Rüstow, Joseph Schumpeter, Alphons Silbermann, Alfred Weber. Walter Benjamin beging auf der Flucht vor der Gestapo Suizid; Eugen Kogon war in Buchenwald inhaftiert; Rudolf Hilferding wurde im Gestapo-Gefängnis von Paris ermordet.

Andere begrüßten die neue Ordnung, wie Martin Heidegger in seiner berühmten Rede aus Anlaß der Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg im Jahre 1933. Wieder andere, wie der Hamburger Direktor des Seminars für Soziologie und Dekan der Philosophischen Fakultät, Andreas Walther, stellten ihre sozialwissenschaftliche Forschung in den Dienst der „Beseitigung gemeinschädlicher Regionen und für die Heilung völkischer Krankheits- und Verfallserscheinungen in der Großstadt“ (siehe: Waßner 1985) – in den Dienst des Staatsterrorismus: der Deportationen, der Morde.

III. Verhandlungen des Achten Deutschen Soziologentages vom 19. bis 21. September 1946 in Frankfurt a. M.

[Nach dem Sieg der Alliierten über das nationalsozialistische Deutschland konstituierte sich die Deutsche Gesellschaft für Soziologie am 5./6. April 1946 in Bad Godesberg mit einer neuen Satzung. Als Präsident wurde Leopold von Wiese gewählt, seit 1919 Soziologie-Professor in Köln. Er leitete die DGS bis 1955 und wurde dann durch Helmuth Plessner (bis 1959) und Otto Stammer (bis 1964) abgelöst. Der erste Kongreß der wieder gegründeten Deutschen Gesellschaft für Soziologie fand im September 1946 an der Universität Frankfurt statt. Die Mitglieder des Frankfurter Instituts für Sozialforschung:

Horkheimer, Adorno, Marcuse, Löwenthal, Pollock, nahmen nicht teil – sie blieben, teils nur noch vorläufig, teils endgültig, in der Emigration in den USA. Insgesamt waren von den einst 150 Mitgliedern der DGS mehr als die Hälfte nicht anwesend: viele waren noch in der Emigration, andere waren ermordet worden.

Das Thema des Achten Deutschen Soziologentages konnte nur eines sein: die Aufklärung des nationalsozialistischen Staatsterrorismus. Heinz Maus teilte dem Soziologenkongreß eine briefliche Äußerung Horkheimers mit:

„Ich darf Ihnen zum Schluß vielleicht die Äußerung eines Mannes wiedergeben, der hier in Frankfurt und gerade an dieser Stelle oft gesprochen hat: Max Horkheimer schrieb mir, daß er eine der vorrangigsten Aufgaben der deutschen Soziologie sehe in einer ›Soziologie des Terrors‹, angefangen vom Übergang der Erziehung des Kindes ... bis zur Verwandlung des Erwachsenen in ein bloßes Mitglied vorgegebener Verbände, ohne deren Schutz er arbeits- und rechtlos ist.“ (DGS 1946, 44)

Der Vorschlag Horkheimers wurde 1946 nicht einmal diskutiert. Statt dessen leistete der Soziologentag, angeleitet durch den ersten und leitenden Vortrag des DGS-Vorsitzenden von Wiese, einen wesentlichen Beitrag zur deutschen Ideologie: zur Verdrängung der nationalsozialistischen Verbrechen. Die westdeutsche Soziologie – in Ostdeutschland galt diese Wissenschaft ohnehin lange Zeit nur als bürgerlich – entsprach darin dem gesellschaftlichen Interesse, ohne dieses aufzuklären. Gerade in Frankfurt, wo seit den zwanziger Jahren von jüdischen Sozialphilosophen die Kritische Theorie der Gesellschaft entwickelt worden war, war jene Verdrängung ein

Skandal – und eine „Wiederkehr des Verdrängten“ (Freud).

Die *deutsche Ideologie*, auf deren gesellschaftlicher Grundlage die deutsche Soziologie um 1946 erneuert wurde, lässt sich retrospektiv relativ leicht angeben: Verdrängung der verbrecherischen Vergangenheit durch den Mythos der ‚Stunde Null‘, Realisierung dieser Verdrängung durch eine masochistische Arbeit, die sich im Stolz auf den Wirtschaftserfolg der 50er und frühen 60er Jahre spiegelte, Projektion des Nationalsozialismus auf den Sozialismus und Kommunismus mit den Konsequenzen der Verwandlung von Opfer in Täter, von Tätern in Opfer, eines pathologischen Anti-Kommunismus, endlich eines gesellschaftlichen Atomismus.

Diese Ideologie war keineswegs ein bloßes Bewußtseinsphänomen, sondern in der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung der ordoliberalen Sozialen Marktwirtschaft implementiert. Danach ist die Marktwirtschaft keine Planwirtschaft wie Sozialismus und Nationalsozialismus; kein Kapitalismus, weil die Wirtschaft nicht durch das Profitstreben, sondern durch den einzelnen Konsumenten und Knappheitspreise gelenkt wird; keine klassisch-liberale Ordnung des Laisser-Faire, weil der Wettbewerb administrativ gesteuert wird; kein rationales, sondern ein irrationales System, weil der Wettbewerb einzig institutionalisiert wird aufgrund der Unerkennbarkeit der überkomplexen gesellschaftlichen Welt, so daß einzig die Möglichkeit einer sozialatomistischen Ordnung bleibt, in der Einzelne um knappe Ressourcen kämpfen. Dies war schon 1946 die Lehre des von Friedrich August von Hayek (1944) prominent vertretenen, bereits 1938 institutionalisierten Neoliberalismus, der durch Alexander Rüstow und Walter Eucken als Ordoliberalismus nach Deutschland übertragen worden war. Die Ideologie implizierte, indem sie die sozialatomistische Marktwirtschaft dem „Totalita-

rismus“ von Sozialismus und Nationalsozialismus entgegengesetzte, eine Verdrängung der Vergangenheit: denn der Sozialismus konnte auf diese Weise, mit Hayek, als Ursache des Nationalsozialismus gelten, so daß – wie später während des Historikerstreits (1986/88) expliziert wurde – der Archipel Gulag als Ursache von Auschwitz aufgeklärt werden konnte. Horkheimers Satz: „Wer aber vom Kapitalismus nicht reden will, sollte auch vom Faschismus schweigen“ (1939, 115), war so zurückgewiesen. Vor allem aber war der Nationalsozialismus als ein den Deutschen fremdes Schicksal expliziert, mit dem sie nichts zu tun hatten.

Diese Konstellation von ideologischen, die Lebenspraxis bestimmenden Einstellungen war aber keineswegs der Gegensatz zum Nationalsozialismus, sondern dessen bewußtloses Produkt: Produkt des ‚SS-Staates‘ (Kogon). Horkheimer und Mitarbeiter hatten bereits 1936, in den *Studien über Autorität und Familie* (Paris 1936), den Bürger des „autoritären Staates“ und der „autoritären Gesellschaft“ als „autoritären Charakter“ beschrieben (ebd. 58f., 77-135): als ein Subjekt, das die gesellschaftliche Herrschaft total und bewußtlos verinnerlicht hat, so daß es gesellschaftliche Krisen als individuelle Defizite erfährt; als ein Subjekt, das durch diese Introjektion sich als ein masochistischer und sadistischer Charakter konstituiert. Das Instrument dieses Masochismus und Sadismus konnte nur das klassische sein: entfremdete Arbeit. Weil dieses Subjekt die bewußtlose Personifikation gesellschaftlicher Herrschaft war, weil es sich seiner gesellschaftlichen Vermittlung nicht bewußt war, konnte es sich nach 1945 gesellschaftlich seiner Verbrechen nicht erinnern. So resultierte eine pathologisch irrational-bewußtlose, erinnerungslose, sozialatomistische, hoffnungslose Gesellschaft, die sich der Arbeit ergab, diesen Masochismus als ‚Wirtschaftswunder‘ genoß und die Verdrängungsenergie gegen den Sozia-

lismus und Kommunismus wendete. Die Personifikation der *gesellschaftlichen Irrationalität* war der *homo oeconomicus* der ordoliberalen Sozialen Marktwirtschaft (Müller-Armack 1966, 243ff.).

Leopold von Wiese hat 1946, in der Stadt der Kritischen Theorie, diese Konstellation der „Wiederkehr des Verdrängten“ in seinem leitenden Vortrag produziert und damit der deutschen Soziologie den Weg zu einer nur noch apologetischen, jeder Gesellschaftskritik entsagenden Wissenschaft gewiesen. Theorie, der einst die Aufgabe zukam, zu erkennen, „was die Welt im Innersten zusammenhält“ (Goethe) und deshalb mit dem aufklärenden „Denken des Denkens“ (nóesis noéseos) (Aristoteles: Metaphysik, 1072b, 1074b) koinzierte, war nun vollends aus der Soziologie verbannt. Hatte die klassische Soziologie von Comte bis M. Weber die gesellschaftlichen Verhältnisse naturwissenschaftlich-positivistisch oder geisteswissenschaftlich-positivistisch vorausgesetzt, aber doch den Versuch unternommen, durch eine universale Geschichtstheorie – in der Form des Dreistadiengesetzes oder der Theorie der okzidentalen Rationalisierung – die Gegenwart zu erklären, so war durch die Logik der Verdrängung jede Gesellschafts- und Geschichtstheorie aus der Soziologie verbannt. Das hatte ähnlich Tönnies schon 1910 dargelegt – der freilich in *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) selbst eine Geschichtstheorie geliefert hatte. Die Wissenschaft vom logos der *societas* hatte sich nun aber, 1946, gänzlich in eine *gesellschaftlich irrationale Wissenschaft* verwandelt. Die Soziologie wurde zu einer methodisch *sozialatomistischen* Wissenschaft, die aus dem Einzelnen das Allgemeine induktiv abzuleiten suchte – und dadurch, bewußtlos, das Sozialatom als vollkommene Personifikation des Allgemeinen voraussetzte. Die Soziologie stand mithin auf dem Standpunkt des, von der Kritischen Theorie längst analysierten, liquidierten Individuums (Adorno: GS

14, 26, 50; Adorno 1944/47), des „autoritären Charakters“ (Horkheimer et al. 1936, 58f, vor allem 77-135; Adorno et al. 1950). Das war die „Wiederkehr des Verdrängten“ (Freud) – ideologisch und praktisch.

Wiese hat in seinem leitenden Vortrag (in: DGS 1946, 20-41) über: *Die gegenwärtige Situation, soziologisch betrachtet*, referiert. Er hat darin zunächst, im Interesse der Dethematisierung des Nationalsozialismus, für eine Abkehr von jeder Gesellschafts- und Geschichtstheorie plädiert und daraus die Konsequenz eines methodologischen Individualismus gezogen.

Vor allem, erklärt Wiese, dürfe die Soziologie nicht an die Vergangenheit rühren. Der Nationalsozialismus erscheint dem Wissenschaftler vom logos der *societas* als ein „metaphysisches“ Schicksal, das die Menschen überfiel und sich jeder Aufklärung entzieht:

„Und doch kam die Pest über die Menschen von außen, unvorbereitet, als ein heimtückischer Überfall. Das ist ein metaphysisches Geheimnis, an das der Soziologe nicht zu rühren vermag. Aber nunmehr zeigte sich erst, was wir vorher nicht wußten, daß das Elend die Menschen schlecht macht. Vielleicht war für die verhältnismäßige Harmlosigkeit der Menschen vor 1930, jedenfalls vor 1914, ihre relativ glückliche wirtschaftliche Lage, vor allem das meist große Maß von demokratischer Freiheit die Hauptursache. Böse macht Unfreiheit und materielle Not. Das wissen wir heute.“ (Wiese 1946, 29 f.)

Die Menschen waren also um 1900 in einer „relativ glücklichen wirtschaftlichen Lage“, weiß der Gesellschaftswissenschaftler, und sie besaßen unter dem Deutschen Kaiserreich ein „großes Maß von demokratischer Freiheit“. Und dann kam „von außen, unvorbereitet“, ein „Überfall“ und machte „die Menschen“ schlecht. So viel weiß der Soziologe

von Wiese, aber mehr weiß er nicht, mehr – lehrt er – ist nicht zu wissen. Weil die „europäische Welt um 1900“ von einem Glauben „an den beständigen Fortschritt“ zur Freiheit geprägt gewesen sei: von der Arbeiter- bis zur Frauen- und Jugendbewegung, dieser Glaube aber enttäuscht worden sei, sei nun alle Geschichtsphilosophie und Gesellschaftstheorie obsolet (ebd. 20-23): die klassische Sozialphilosophie ebenso wie die Marxsche Kritik der Politischen Ökonomie, die soziologische Geschichtstheorie von Comtes Dreistadiengesetz bis zur Theorie der okzidentalischen Rationalisierung (M. Weber), von der Theorie Sozialen Wandels (Ogburn) bis zur Modernisierungstheorie (Rostow). Mit Horkheimers Vorschlag einer Soziologie des Terrors kann der Soziologe, wie er 1946 in der Stadt des Instituts für Sozialforschung indirekt erklärt, gar nichts anfangen: die Kritische Theorie gilt ihm als Marxismus, als fortschrittsgläubig, als anti-individualistisch (oder kollektivistisch), als veraltet.

Ist die Geschichts- und Gesellschaftstheorie unhaltbar geworden, bleibt – nach von Wiese – nur ein methodologischer Individualismus und Empirismus: die „Beobachtung“ von „Einzelpersonen“.

„Wie in der Ethik so in der Soziologie gelangt man durch Individualisieren zu strenger Erkenntnis. Ein guter Prozentsatz von Positivismus ist notwendig. Er ist aber den großen Gebilden gegenüber machtlos, weil die sich in ihnen vollziehenden Gesamtprozesse nicht mehr durch die Sinne kontrolliert werden können. Bis zu einem gewissen Grade lassen sich diese Generalvorgänge in Staat, Volk, Kirche, Wirtschaft als Mosaik von Prozessen in kleineren, leichter überschaubaren Gebilden betrachten.“ (Wiese 1946, 25 f.)

Wiese betont, die Methode der Beobachtung habe nicht nur der sinnlichen Außenwelt zu

gelten, sondern auch der Innenwelt der Menschen:

„Beobachtet man nämlich nur, was vor sich geht, und sucht man nach den Ergebnissen der äußeren Beobachtung die Entwicklung zu bestimmen, so werden bei oberflächlicher Handhabung der Methode die latenten, noch nicht oder nicht mehr wahrnehmbaren Elemente, die für die zukünftige Entwicklung oft wesentlicher sind als die offenbaren, beiseite gelassen. Zur Vermeidung dieses Fehlers hilft nur das, was für die ganze Lehre von den sozialen Beziehungen gilt, daß man, von der Haltung ausgehend, sich in die Seelen der Menschen versetzt und sich in einer in dieser Hinsicht psychologisierenden Methode die Reflexe der äußeren Geschehnisse in Geist und Seele der Menschen, ihre Wünsche und Befürchtungen, ihre Impulse und Vorstellungen ebenso vergewärtigt wie die Handlungen, die ja oft unecht sind, also mit der wahren Gesinnung nicht übereinstimmen.“ (ebd. 26)

Allgemein gilt also die Methode der Beobachtung einzelnen Menschen, ihrem „Aussen- und Innenleben“ (ebd. 26). Die Methode der Beobachtung individualisiert und schließt die kritische Differenzierung zwischen Sein und Schein, die reflexive Erkenntnis von Unbewußtem und die Rekonstruktion von Selbsttäuschungen aus. Aus den Einzelbeobachtungen sollen, nach Wiese, induktiv allgemeine Aussagen abgeleitet werden; so hatte es schon Tönnies 1910 vorgetragen.

Vor dem Hintergrund dieser individualisierenden, soziale Sachverhalte zu Tatsachen fixierenden Methode erläutert Wiese seine Ausgangsthese vom Fortschritt „allgemeiner Sklaverei“ (Wiese 1946, 20): Er kritisiert den Fortschritt zur „verwalteten Welt“ (Horkheimer), zum Verlust der „Freiheit“ des Einzelnen durch die allseitige Verwaltung im militä-

rischen und im zivilen Bereich, in der Wirtschaft, im Bereich der Arbeit, in den Verbänden (ebd. 27f.), allgemein die Tendenz zum Vorrang des Staates und der Gesellschaft über den Einzelnen (ebd. 30-40) – einen Vorrang, den der Marxismus lehre. Marxismus heißt demnach: bürokratische Diktatur, „Sklaverei“. So erscheint der Marxismus dem Nationalsozialismus wahlverwandt.

Von Wiese hat die Soziologie auf eine normative Grundlage gestellt, die der in der Sozialen Marktwirtschaft, im Ordoliberalismus kodifizierten deutschen Ideologie exakt entsprach: Abstraktion von Gesellschaft und Geschichte, Verdrängung der Vergangenheit, Anti-Kommunismus, Sozialatomismus. Dieses Subjekt des Ordoliberalismus ebenso wie der Soziologie von Wieses aber ist: der von der Kritischen Theorie analysierte „autoritäre Charakter“ – ein Subjekt, das die Verhältnisse bewußtlos so verinnerlicht hat, daß diese ihm als anonymes Schicksal erscheinen und es sich, analog, als autonomes Sozialatom wähnt. Das war schon 1946, ein Jahr vor der Gründung der Mont-Pèlerin-Society, die Lehre des Neoliberalismus. Sie eignete sich vorzüglich zum pathologischen Vergessen der nationalsozialistischen Verbrechen, zur Etablierung des Dogmas der neuen Freiheit, zur Instrumentalisierung im 1947 eröffneten Kalten Krieg.

Die von Leopold von Wiese formulierte Ausrichtung der westdeutschen Soziologie bestimmte das Selbstverständnis der dominierenden sozialwissenschaftlichen Forschung bis zum Ende der fünfziger Jahre (14. Deutscher Soziologentag 1959, Berlin, zum Thema: *Soziologie und moderne Gesellschaft*). Die gesellschaftlichen Verhältnisse wurden – geradezu neoliberal (vgl. Hayek 1980, passim) – als so komplex bezeichnet, daß sie undurchschaubar, also unerforschbar seien. Es bleibe einzig: ein methodischer Individualismus, eine quantitative Erforschung des

Sozialen durch „Einzelanalysen“ und Induktion (Popitz et al. 1957b, 1f.). Alle klassischen Ansätze einer Gesellschafts- und Geschichtstheorie – von Marx bis Weber und Horkheimer – fielen unter eine methodische Verdrängung. Durch diesen *methodischen Individualismus* und *gesellschaftlichen Analphabetismus* stand die Forschung bewußtlos auf dem Standpunkt des „autoritären Charakters“, der sich nicht als Bürger einer rationalen gesellschaftlichen Welt erfahren konnte, sondern als integrales Moment einer irrational-mythologischen Gemeinschaft – einer Volksgemeinschaft.

Das Thema der soziologischen Forschung war vor allem eine von den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen abstrahierende, einem methodischen Individualismus folgende Deskription der Basisinstitutionen der Volksgemeinschaft: Betrieb, Gemeinde, Familie. Die Betriebssoziologie konstituierte sich als Industriesoziologie. Diese Forschung galt dem ökonomisch und ideologisch zentralen Sektor: dem Sektor des ‚Wirtschaftswunders‘, dem Sektor der masochistischen Arbeit (Studien von Popitz/Bahrdt/Jüres/Kesting in der Hüttenindustrie des Ruhrgebietes).

Eine induktionistische, atheoretisch-theoretische Verallgemeinerung dieser industriesoziologischen Forschung hat Helmut Schelsky (1912-1984) in den fünfziger und Anfang der sechziger Jahre vor allem in verschiedenen Aufsätzen geliefert, die 1979 unter dem Titel: *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, zusammengefaßt publiziert wurden. Schelsky hat die Theorie der Industriegesellschaft geliefert, in der alles durch Technik – Ökonomie, Politik, Gesellschaft – bestimmt sei; er hat auf eine neue „industrielle Revolution“ durch die Heraufkunft einer „automatisierten Fabrik“ verwiesen; er hat die Theorie sozialer Schichtung durch die These von der „nivellierten Mittelstandsgesellschaft“ erweitert und dadurch die Richtung zu einer Konsum- und

Freizeitsoziologie eröffnet. Insgesamt hat Schelsky in sehr hellsichtigen Analysen eine konservative Kulturkritik begründet. Aus seiner Version der Technik-Kritik ist in den 60er Jahren die Technokratiedebatte hervorgegangen. Atheoretisch sind die verallgemeinernden Analysen Schelskys, weil sie gesellschaftliche Verhältnisse nicht reflektieren, sondern induktiv thematisieren; weil sie die Verhältnisse darum unreflektiert nur auf der Ebene der technischen Naturbeherrschung auffassen.

IV. Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?

Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages vom 8. bis 11. April 1968 in Frankfurt a. M.

Der nächste Deutsche Soziologentag, der in Frankfurt veranstaltet wurde, fand im April 1968 statt – wiederum in einem für die deutsche Geschichte wichtigen Jahr.

Zwar hatte die *Wirtschaftskrise* des Jahres 1958 eine erste Erschütterung der westdeutschen Wirtschaftsidentität produziert und dadurch die Konzepte einer „Zweiten Phase der Sozialen Marktwirtschaft“ (A. Müller-Armack, 1961) mit einer systematischen wissenschaftlichen Politikberatung sowie einer „Formierten Gesellschaft“ (L. Erhard). Aber erst die *Krise von 1967* mit einem negativen Wirtschaftswachstum erschütterte die *deutsche Ideologie*: der Stolz auf den durch massochistische Arbeit erreichten Wirtschaftserfolg schwand; dadurch brach die Verdrängung der Vergangenheit auf – nachdem 1961 in Israel der Prozeß gegen Adolf Eichmann stattfand, wurden in der Bundesrepublik 1965 die ersten Auschwitz-Prozesse vor dem

Frankfurter Schwurgericht durchgeführt; der Antikommunismus erodierte entsprechend durch den Abschied von der Hallstein-Doktrin und die alsbald eingeleitete Neue Ostpolitik; die Ideologie von der wirtschaftssteuernden Funktion des vereinzelt Konsumbürgers brach zusammen, so daß der Weg frei wurde für eine an Keynes orientierte administrative ‚Globalsteuerung‘ von Wirtschaft und Gesellschaft – während zur gleichen Zeit der Neoliberaler F. A. von Hayek (1968, 17f.) Keynes als „Totengräber der britischen Wirtschaft“ denunzierte. Die *Krise der Gesellschaft* produzierte die vor allem von Studierenden getragenen *Revolten*, die weltweit zu verzeichnen waren; in der Bundesrepublik waren die Zentren die Universitäten in Frankfurt und Berlin.

Diese die deutsche Nachkriegs-Ideologie erschütternde Krise war für die *westdeutsche Soziologie* folgenreich: die bis dahin radikal anti-theoretische, sozialatomistisch ausgerichtete Wissenschaft verzeichnete nun – bis etwa 1981/82 – eine Fülle anspruchsvoller *gesellschafts-theoretischer Debatten*. Das war freilich nicht der Soziologie zu danken, sondern der zunehmenden Bedeutung der *Kritischen Theorie der Gesellschaft* innerhalb der Sozialwissenschaften. Auf die soziologische Forschungspraxis hatte die Gesellschaftstheorie kaum Auswirkungen.

Die neue Bedeutung der Kritischen Gesellschaftstheorie innerhalb der deutschen Soziologie erschien auf den DGS-Kongressen nach dem 14. Deutschen Soziologentag 1959. Auf der im Oktober 1961 in Tübingen ausgetragenen *Arbeitstagung* zum Thema: *Die Logik der Sozialwissenschaften*, traten zwei ehemalige Emigranten auf: Karl Raimund Popper (1902) und Theodor W. Adorno (1903-1969), nach ihrem jeweiligen Selbstverständnis kritische Theoretiker. Schon die Themenwahl des Soziologentages signalisierte, daß der methodologische, die Vergangenheit verdrän-

gende Individualismus und Induktionismus problematisch geworden war. Popper explizierte denn auch seinen methodologischen Ansatz des Falsifikationismus, von Konstruktion und Kritik, indem er unmittelbar die induktionistische Methode des Wiener Logischen Positivismus der zwanziger Jahre zurückwies, damit aber auch das herrschende Forschungsverständnis der deutschen Soziologen seit dem Ersten Deutschen Soziologentag 1910: Keine Forschung sei durch unmittelbaren Zugriff möglich, sondern einzig vermittelt durch Begriffe, die dann freilich durch Versuch und Irrtum sukzessiv den Tatsachen anzugleichen seien. Adorno formulierte eine darüber hinausgehende Metakritik des Induktionismus, indem er die begriffliche Vermittlung alles Wissens zugab, dann aber eine aufklärende Selbstreflexion des Begriffs und dadurch eine Reflexion der gesellschaftlichen Welt in utopischer Absicht forderte. Der Kern der Kontroverse, der sich den anwesenden Soziologen – nach dem Zeugnis Ralf Dahrendorfs – weitgehend verschloß, war: Begründung einer sozialtechnisch ausgerichteten Sozialwissenschaft im Kontext einer wissenschaftlichen Politikberatung oder aufklärende, utopisch gerichtete Erinnerung der Gegenwart. Adorno hat 1959 sein Erkenntnisinteresse expliziert:

„Ich betrachte das Nachleben des Nationalsozialismus in der Demokratie als potentiell bedrohlicher denn das Nachleben faschistischer Tendenzen gegen die Demokratie.“ (Adorno: GS 10.2, 555 f.)

„Daß der Faschismus nachlebt; daß die vielzitierte Aufarbeitung der Vergangenheit bis heute nicht gelang und zu ihrem Zerrbild, dem leeren und kalten Vergessen, ausartete, rührt daher, daß die objektiven gesellschaftlichen Voraussetzungen fortbestehen, die den Faschismus zeitigten.“ (Adorno: GS 10.2, 566)

Dieses Interesse teilte der Kritische Rationalist Popper nicht, dieses Interesse teilte schon gar nicht die herrschende Richtung der quantitativ-empirischen Soziologie. Die Debatte wurde jedoch fortgeführt: vom Kritischen Rationalisten Hans Albert einerseits, vom Kritischen Theoretiker Jürgen Habermas andererseits.

Auf dem 15. *Deutschen Soziologentag*, im April 1964 in Heidelberg aus Anlaß des 100. Geburtstages Max Webers zum Thema: *Max Weber und die Soziologie heute*, ausgetragen, wurde erstmals nach 1946 das Werk jenes national-liberalen großen Soziologen gewürdigt und rezipiert, der eine geschichtstheoretische Darstellung des „Gehäuses der Hörigkeit“ – der „Bürokratisierung in Wirtschaft und Staat“ – gegeben hatte. So war von Wieses Abkehr von der Geschichtstheorie überwunden und ein weiterer Schritt zur Rezeption auch des „Weber-Marxismus“ (J. Habermas) der Kritischen Theorie vollzogen. Denn die Theorie des „Gehäuses der Hörigkeit“ wurde 1942 von Horkheimer in seinem Essay über den *Autoritären Staat* aufgenommen; die Geschichtstheorie der „Entzauberung der Welt“ ist in den ersten Sätzen der *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer/Adorno 1944/47) zitiert. Die Bedeutung Webers für die Kritische Theorie wurde auf dem Soziologentag dadurch gewürdigt, daß neben Talcott Parsons als erstem Referenten Herbert Marcuse als zweiter Referent über *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers* sprach.

Um 1961 begann eine andere gesellschaftstheoretische Debatte: die *Technokratiedebatte*, ausgelöst vor allem durch Schelskys großen Aufsatz: *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation* (1961; in: Schelsky 1979, 449ff.). An dieser Debatte nahm entscheidend Jürgen Habermas teil, der 1971 das Thema in seiner klassischen Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann weiter diskutierte:

Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? (Frankfurt 1971). Habermas begann in diesem Kontext, gegen den Systemrationalismus seine Theorie der kommunikativen Vernunft zu entwickeln, unter anderem durch die Diskussionen um *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Apel et al. 1971) und um eine Universalpragmatik: *Sprachpragmatik und Philosophie* (Apel, Hg., 1976).

Seit den frühen 60er Jahren sind die gesellschaftstheoretischen Debatten in Deutschland und weit über Deutschland hinaus mit dem Namen von Jürgen Habermas aus Frankfurt verbunden.

Die Bedeutung der Kritischen Theorie der Gesellschaft kam dadurch zum Ausdruck, daß Adorno 1964 (bis 1968) den Vorsitz der Deutschen Gesellschaft für Soziologie übernahm; ihm folgte im DGS-Vorsitz Ralf Dahrendorf (bis 1970), der dann in die EG-Kommission wechselte.

Adorno leitete, als abgehender Vorsitzender der DGS, den 16. Deutschen Soziologentag von 1968 in Frankfurt mit einem Referat über das Tagungsthema ein: *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* Das Thema hätte auch lauten können: Gesellschaftstheorie oder Soziologie, Kritik der Politischen Ökonomie oder Positivismus.

Adorno hat auf die Implikationen der Themenformulierung selbst hingewiesen: Die Frage: ‚Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft‘, sei kein „Nomenklaturstreit“:

„In Wahrheit geht es nicht um Termini sondern in inhaltlich Entscheidendes. Referate und Diskussionen sollen zum Urteil darüber helfen, ob noch das kapitalistische System nach seinem wie immer auch modifizierten Modell herrsche, oder ob die industrielle Entwicklung den Begriff des Kapitalismus selbst, den Unterschied zwischen kapitalistischen und nichtkapitalisti-

schen Staaten, gar die Kritik am Kapitalismus hinfällig gemacht habe. Mit anderen Worten, ob die heute innerhalb der Soziologie so verbreitete These, Marx sei veraltet, zutreffe. Dieser These zufolge ist die Welt so durch und durch von der ungeahnt entfalteteten Technik bestimmt, daß demgegenüber das soziale Verhältnis, das einmal den Kapitalismus definierte, die Verwandlung lebendiger Arbeit in Ware und damit der Klassengegensatz, an Relevanz einbüßte, sofern es nicht zum Aberglauben wurde. Dabei kann man sich auf unverkennbare Konvergenzen zwischen den technisch fortgeschrittensten Ländern, den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion, beziehen.“ (Adorno: GS 8, 354 f.)

Adorno hat nun keineswegs eine pure Rückkehr zu Marx vorgeschlagen – er hat eine Reihe von Kritiken durchaus aufgenommen, so die Untersuchungen zum geschwundenen Klassenbewußtsein, die Frage der Verelendung der arbeitenden Klassen, die Fragwürdigkeit einer Mehrwert-Theorie angesichts des Fortschritts zu einer industriellen Fabrikproduktion ausschließlich mittels einer automatischen Maschinerie. Dennoch beantwortet er das Thema des Soziologentages mit Marx:

„In Kategorien der kritisch-dialektischen Theorie möchte ich als erste und notwendig abstrakte Antwort vorschlagen, daß die gegenwärtige Gesellschaft durchaus Industriegesellschaft ist nach dem Stand ihrer Produktivkräfte. Industrielle Arbeit ist überall und über alle Grenzen der politischen Systeme hinaus zum Muster der Gesellschaft geworden. Zur Totalität entwickelt sie sich dadurch, daß Verfahrensweisen, die den industriellen sich anähneln, ökonomisch zwangsläufig sich auch auf Bereiche der materiellen Produktion, auf Verwaltung, auf die Distributionssphäre und die, welche sich Kultur nennt, ausdehnen. Demgegenüber ist die Gesellschaft Kapitalismus in ihren Produktionsverhältnissen. Stets

noch sind die Menschen, was sie nach der Marxischen Analyse um die Mitte des 19. Jahrhunderts waren: Anhängsel an die Maschinerie, nicht mehr bloß buchstäblich die Arbeiter, welche nach der Beschaffenheit der Maschinen sich einzurichten haben, die sie bedienen, sondern weit darüber hinaus metaphorisch, bis in ihre intimsten Regungen hinein genötigt, dem Gesellschaftsmechanismus als Rollenträger sich einzuordnen und ohne Reservat nach ihm sich zu modeln. Produziert wird heute wie ehemals um des Profits willen. Über alles zur Zeit von Marx Absehbare hinaus sind die Bedürfnisse, die es potentiell längst waren, vollends zu Funktionen des Produktionsapparates geworden, nicht umgekehrt. Sie werden total gesteuert.“ (Adorno: GS 8, 361)

Das zentrale Merkmal der gesellschaftlichen Verhältnisse des Kapitalismus ist, nach Adorno, die „Herrschaft der Verhältnisse“, die „Herrschaft“ von „Abstraktionen“ (Marx 1857/58, 82) über die lebendigen Menschen. An die Stelle der traditionellen, unmittelbaren Herrschaft von Menschen über Menschen ist eine anonyme Herrschaft, sind „sachliche Abhängigkeitsverhältnisse“ (ebd. 81) getreten, die sich verselbständigt haben. Dadurch erscheinen die Verhältnisse den Menschen als eine fremde, sie beherrschende Macht: als „Mythos“, als „Schicksal“, als „Gewalt“ (Adorno: GS 8, 360; vgl. ebd. 369). Die abstrakten „Produktionsverhältnisse“ übersetzt Adorno, trotz seiner Vorbehalte gegen die fortdauernde Geltung der Marxschen Werttheorie, in die „objektive Abstraktion“ des „Tauschverhältnisses“ (ebd. 365).

Die „Herrschaft der Verhältnisse“ über die Menschen manifestiert sich einerseits als *Herrschaft über die Bedürfnisse*: diese sind nicht länger auf den Genuß von Gebrauchswerten ausgerichtet, sondern auf den Genuß des Tauschwertes (ebd. 362). Jene Herrschaft manifestiert sich andererseits als *Herr-*

schaft über den „Geisteszustand“: die Menschen vermögen nicht mehr, „die Welt konkret anders sich vorzustellen“ – weil ihr Geist an die Verhältnisse gekettet ist, sind sie ohne Distanz zu jenen und vermögen sie nicht einmal zu erkennen (ebd. 364). Verlust von Gesellschaftserkenntnis und Verlust von Utopie koinzidieren. Die Menschen fordern „Vollbeschäftigung“, nicht „Befreiung von heteronomer Arbeit“ (ebd. 363). Die „Herrschaft der Verhältnisse“ impliziert mithin die *Auslöschung der Individuen*: sie sind „Rollenträger“, „Anhängsel“, „Personifikationen“ der Verhältnisse (ebd. 361; vgl. ebd. 360, 365, 368).

Auf dieser Grundlage klärt Adorno die soziologische Theorie der ‚Industriegesellschaft‘ als Ideologie, als „gesellschaftlich notwendigen Schein“ auf (ebd. 364f., 368-370). Die Rede von einer ‚Industriegesellschaft‘ entspricht nicht bloß dem „Stand der Produktivkräfte“, sondern vor allem den zu einer „zweiten Natur“ verdinglichten Produktionsverhältnissen (ebd. 365). Sind die gesellschaftlichen Verhältnisse gegenüber den Menschen verselbständigt, von ihnen entfremdet, dann herrschen als eine *bewußtlose* Macht über die Bedürfnisse und das Bewußtsein. Weil alles begriffen wird unter der selbstverständlichen, undurchschauten Voraussetzung der Verhältnisse, werden diese auf die Dinge und Menschen theoretisch und praktisch zugleich projiziert. So erscheinen die Dinge als dingliche Tauschwerte, so erscheinen die Menschen a priori als Personifikationen des Tauschwertes. Es konstituiert sich ein „universaler Fetischcharakter“ (ebd. 370). Dieser Fetischismus ist, nach Adornos – durch Marx belehrter – Einsicht das Signum der gegenwärtigen Gesellschaft; in diesem Fetischismus, in dieser Gesellschaftsmythologie, lebt der Faschismus nach (Adorno: GS 10.2, 566; vgl. Horkheimer/ Adorno 1944/47).

Insgesamt ist diese Zeit der Krisen nach 1958/61, vor allem nach 1967/68 bis 1982, die Zeit der großen gesellschaftstheoretischen Debatten in der deutschen Sozialwissenschaft; währenddessen änderten sich wohl die Gegenstände der empirischen Soziologie, verfeinerten sich die empirischen Forschungsinstrumente – aber das Desinteresse an Gesellschaftstheorie blieb insofern, als die Kritische Theorie der Gesellschaft die Soziologie nicht durchdrang, sondern die Soziologie neben der Gesellschaftstheorie fortexistierte.

Die Epoche der großen Theoriediskussion endete mit dem Beginn der politisch-ökonomischen Implementierung des Neoliberalismus als Folge der Weltwirtschaftskrise von 1973 (Zusammenbruch des Bretton-Woods-Systems), 1975 (Depression der Weltwirtschaft), 1979/81 (Iranische Revolution, Ölpreisschock, erneute ökonomische Depression). Das neoliberale Basisdogma: die gesellschaftliche Welt sei so komplex, daß sie unerkennbar sei, daß die sozialwissenschaftliche Forschung deshalb einem „methodologischen Individualismus“, einem gesellschaftlichen „Antirationalismus“ und einem sinnverstandenen Ansatz folgen müsse, setzte sich schleichend auch in der deutschen Soziologie durch (siehe: Hayek 1952; Hayek 1960, 78f., 87; Hayek 1980, passim). Diese Ideologie stimmte mit der deutschen Ideologie der vierziger und fünfziger Jahre überein; sie war die Basisideologie des Ordoliberalismus der Sozialen Marktwirtschaft. Das war: das Ende der Gesellschaftstheorie innerhalb der Soziologie. Die von Adorno geforderte Aufklärung der verbrecherischen Vergangenheit war nach 1982 nicht nur obsolet – die Verdrängung wurde im *Historikerstreit* von 1986/88 aktiviert. So prägten der gesellschaftliche Irrationalismus und sein anthropologischer Ausdruck: der autoritäre Charakter, praktisch und theoretisch den logos der *societas*.

V. Die Modernisierung moderner Gesellschaften:

Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentages vom 9. bis 12. Oktober 1990 in Frankfurt a. M.

Im Oktober 1990 war Frankfurt erneut der Austragungsort eines Deutschen Soziologentages – wiederum in einem historisch bedeutsamen, symbolischen Jahr.

Am 3. Oktober wurde die Vereinigung von BRD und DDR zur Bundesrepublik Deutschland vollzogen; wenige Tage später tagten die deutschen Soziologen. Die Vereinigung war möglich geworden durch den Zusammenbruch des autoritären Staatssozialismus in Mittel- und Osteuropa. Diese Möglichkeit, zu deren Verwirklichung – nach dem Grundgesetz – das deutsche Volk seit Gründung der BRD aufgefordert war, wurde nicht durch den politischen Akt der Formulierung einer neuen Verfassung vollzogen, sondern wirtschaftstechnokratisch: durch die Währungs-, Wirtschafts- und Sozialunion vom 1.7.1990 sowie durch den Beitritt der DDR zur BRD nach Artikel 23 GG am 3.10.1990 – also durch Anpassung, durch Unterordnung der DDR-Gesellschaft unter die Gesellschaftsordnung der BRD.

Diese durch Anpassung erfolgte Vereinigung entsprach nicht nur der deutschen gegenauflärerischen Tradition des 19. Jahrhunderts, sondern auch dem nach 1982 in der BRD durch die Regierung des Kanzlers Kohl installierten Neoliberalismus. Nachdem der keynesianische Staatsinterventionismus durch die Krise des Weltwährungs- und Weltwirtschaftssystems um 1973/75 zusammengebrochen war, implementierten erst die Regierungen Großbritanniens, der USA und der BRD die neue ökonomische Dogmatik; diese wurde dann im Kontext der Schulden-

krise Lateinamerikas den Entwicklungsländern aufgezwungen; nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus verbreitete sich der Neoliberalismus endlich auch über die ehemals Zweite Welt und konstituierte sich nun als Globalisierung.

Der Neoliberalismus: das ist eine gesellschaftlich antirationale Rechts- und Wirtschaftsordnung, in der Sozialatome gegeneinander im Wettbewerb um knappe Ressourcen kämpfen, also siegen oder verlieren können. Daß ein Wettbewerber in diesem sozialdarwinistischen Kampf ums Dasein erfolgreich ist, zeigt an, daß er sich – ohne es a priori zu wissen – den undurchschaubaren Kräften von Wirtschaft und Gesellschaft am besten angepaßt hat. So besteht die Freiheit des Neoliberalismus in einem „freiwilligen Konformismus“ (Hayek 1960, 78f.), so kennt der Neoliberalismus keine Gleichheit – er ist ein anti-rationales, anti-vernünftiges System. Daher steht der Neoliberalismus – dem Vordenker F. A. von Hayek (1944; 1960) zufolge – gegen jeden Versuch: von der Französischen Revolution bis zum Sozialismus, zum Nationalsozialismus und zum keynesianischen Wohlfahrtsstaat, Wirtschaft und Gesellschaft rational einzurichten oder zu steuern: das bedeute die berechnende Objektivierung und Beherrschung von Menschen, das bedeute – Knechtschaft. Der „freiwillige Konformismus“, die „konformistische Revolte“ (Horkheimer 1974, 164), ist der kategorische Imperativ des Neoliberalismus. Diese ist insofern dem autoritären Staat und dessen Bürger, dem autoritären Charakter, wahlverwandt. – Vom klassischen Liberalismus, aus dem er – angetrieben von der deutschen Gegenauflklärung um 1815 (F. C. von Savigny: Historische Schule des Rechts) – durch die Dialektik der Aufklärung hervorgegangen ist, differenziert der Neoliberalismus wie ein radikaler Gegensatz: durch seine Negation der vernunftgegründeten Moral der Menschenrechte einerseits, durch die – nach dem Oligopolkapita-

lismus und Staatsinterventionismus unvermeidliche – administrative Konstitution des Wettbewerbs andererseits.

Die deutsche Soziologie hat ihre Wendung zum Neoliberalismus mit dem 21. *Deutschen Soziologentag* 1982 in Bamberg eingeleitet, der unter dem Thema *Krise der Arbeitsgesellschaft?*, stand. Diskutiert wurden die neuen gesellschaftlichen Phänomene: Arbeitslosigkeit, Übergang von der Industrie- zur Dienstleistungsökonomie, Krise des Sozialstaates, Wertewandel. Die Themen betrafen die sozialen Folgen der Wirtschaftskrise von 1975/82 und den Übergang zum Neoliberalismus als einer vermeintlich krisenüberwindenden, widerspruchsfreien Ordnung. Jene Phänomene interpretierte der Vorbereitungsausschuß (siehe: DGS 1982, 13-16) als Erosion, wenn nicht als das *Ende der „Arbeitsgesellschaft“*: einer Gesellschaft, deren höchster Wert die Arbeit ist, in der die Bürger ihren „materiellen Status wie den immateriellen Geltungsrang“ durch „Erwerbsarbeit“ erlangen, in der die gesellschaftlichen Konflikte zwischen den organisierten Arbeitskräften und Unternehmern ausgetragen werden. Diese Gesellschaft sei die *Gesellschaft jener klassischen „Modernisierung“*, die einst von Marx bis Weber untersucht worden sei. Das Ende dieser Modernisierung bedeute mithin, wissenschaftlich, das *Ende der alten Gesellschaftstheorie*: einer auf den Grundbegriff der Arbeit gestützten, ökonomisch ausgerichteten Sozialwissenschaft. Die Soziologie folgte nun, dagegen, erneut jenem methodischen Individualismus und gesellschaftlichen Antirationalismus, der einst von L. von Wiese propagiert worden war und nun der neoliberalen Ordnung entsprach. Durch die Abkehr vom Grundbegriff der Arbeit und damit von der Konzentration auf die Ökonomie konstituierte sich die Soziologie als *neoliberale Kulturwissenschaft*. Ralf Dahrendorf (in: DGS 12, 25-37) beschrieb das „Ende der Arbeit“ als Substitution des Sozialstaates durch „kleine sozi-

ale Netze“, „alternative Lebensformen“ als „Kleinunternehmungen“, den Scheinselbständigen als einen „Tätigen“ im neuen „Reich der Freiheit“. Zu diesem Gesellschaftsbild paßte der Aufstieg jener *qualitativ-sinnverstehenden Methode* soziologischer Forschung, die Hayek (1952) als individualistische, anti-rationalistische Methode dem Rationalismus Saint-Simons und Comtes entgegengestellt hatte. Das war das Auffälligste des 21. Soziologentages, in Differenz zu den Kongressen von 1961 bis in die 70er Jahre: das Fehlen einer sozialwissenschaftlichen Gesellschaftstheorie. Einzig Claus Offe (in: DGS 1982, 38-65), einst Assistent bei Habermas, schlug noch eine gesellschaftstheoretische Perspektive ein: indem er erklärte, in der neuen Dienstleistungsökonomie verwirklichten sich die „humanistische Wertmaßstäbe“ der kommunikativen Vernunft; insofern sei die Marxsche Kritik der Politischen Ökonomie mit ihrem Grundbegriff der Arbeit obsolet (47-50).

Auf der Grundlage dieser um 1982 erfolgten Neuausrichtung der deutschen Soziologie am Neoliberalismus, die in wesentlicher Rücksicht eine Wiederausrichtung am methodologischen Individualismus und gesellschaftlichen Antirationalismus vor 1961 war, nun aber inhaltlich und teils auch methodisch sich als Geisteswissenschaft der Kultur entwickelte, wurde auf dem 25. Deutschen Soziologentag 1990 in Frankfurt über: *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, diskutiert.

Der paradoxe Titel schließt an Ulrich Becks (1986) Unterscheidung von „einfacher“ und „reflexiver Modernisierung“ an: zwischen der „Modernisierung der Tradition“ und der „Modernisierung der Industriegesellschaft“ (ebd. 14). Die „einfache Modernisierung“ reicht danach vom 19. Jahrhundert bis etwa 1970, die „reflexive Modernisierung“ schließt zeitlich an. Die Formulierung subsumiert unter „einfache Modernisierung“: den liberalen Indust-

riekapitalismus, den Imperialismus, den keynesianischen Staatsinterventionismus, den Nationalsozialismus; als „reflexive Modernisierung“ wird beschrieben, was präziser als Neoliberalismus aufzufassen ist. Wenn nun, nach Beck, der Übergang von der „einfachen“ zur „reflexiven Modernisierung“ vollzogen wurde, dann sind auch die Theorien, die noch der „einfachen Modernisierung“ verhaftet sind, obsolet: die Gesellschaftstheorien von Smith und Marx bis Weber.

Becks (1986) Grundbegriffe sind einmal problematisch, weil er die Gesellschaft der „einfachen Modernisierung“ als „halbmoderne“, mit traditionalistischen Elementen versehene Gesellschaft beschreibt, die Gesellschaft der „reflexiven Modernisierung“ aber als eine „durch und durch moderne Gesellschaft“ (ebd. 15, 19), weil sie die Gegensätze von Individuum und Gesellschaft, Natur und Gesellschaft, Politik und Gesellschaft aufgehoben hat. Daß schon der klassische Liberalismus ebenso wie Marxens Kritik der Politischen Ökonomie und Max Webers soziologische Geschichtstheorie die bürgerliche Gesellschaft und kapitalistische Politik-Ökonomie als kosmopolitische oder als zum Selbstzweck geratenen zweckrationalen Kosmos expliziert haben, wird souverän ignoriert. – Becks Grundbegriffe sind auch deshalb problematisch, weil er an die vor allem von Walt Whitman Rostow (1960) dargestellte Theorie der Modernisierung anschließt: eine Theorie der Gesellschaftsgeschichte, die den Fortschritt als Fortschritt technischer Weltbeherrschung konstruiert. Die Theorie hat die Geschichte der Gesellschaften Westeuropas und Nordamerikas stilisiert, um daraus ein Vorbild für die Überwindung der Unterentwicklung durch Entwicklungsplanung zu gewinnen (vgl. Zapf 1990, 32). Sie hatte nicht nur die ideologische Bedeutung einer „Alternative zur marxistischen Entwicklungstheorie“ (Rostow 1960, Untertitel) in den Zeiten des Kalten Krieges, sondern auch der

Reinigung des bürgerlichen Fortschritts von aller Gewalt – diese wurde der Tradition zugeschrieben. Der Neoliberalismus hat sich jedoch von solcher Fortschrittstheorie verabschiedet, weil diese rationalistisch die Erkennbarkeit der Gesellschaftsgeschichte supponiere, und dagegen das Dogma der „organischen“ Entwicklung gestellt. – Becks Grundbegriffe, die Grundbegriffe der Modernisierungstheorie überhaupt, sind endlich problematisch, weil – wie Luhmann auf dem Soziologentag 1990 schlicht feststellte – die Rede von Modernität versuche, eine Gesellschaft „über ein Zeitschema“ zu begreifen und sich dadurch der Aufgabe entziehe, sie „strukturell“, eben gesellschaftstheoretisch zu explizieren (Luhmann 1990, 87-108, vor allem: 87-90). Die Modernisierungstheorie setzt eben immer schon gesellschaftliche Strukturen voraus, die sie blind auf andere Gesellschaften projiziert und sozialtechnisch zu übertragen sucht.

Nicht Beck, sondern der führende deutsche Modernisierungstheoretiker Wolfgang Zapf hielt, als abgehender DGS-Vorsitzender (1987-1990), auf dem Soziologentag 1990 das Eröffnungsreferat: *Modernisierung und Modernisierungstheorien* (in: DGS 1990, 23-39); Zapf hat den Text, leicht überarbeitet, in wichtigen Passagen aber zugespitzt, 1991 noch einmal publiziert.

Auf der einen Seite hat Zapf, angesichts des Zusammenbruchs des autoritären Staatssozialismus, die Modernisierungstheorie noch einmal als „Alternative zur marxistischen Entwicklungstheorie“ (Rostow 1960) hervorgehoben; dabei ist ihm das Gefühl, nach dem Ende des Kalten Krieges auf der Seite der Sieger zu stehen, deutlich anzumerken. Zur Modernisierung gibt es keine Alternative – sie ist eben effizienter:

„Nach meiner Auffassung ist eine konflikttheoretisch und innovationstheoretisch

›gehärtete‹ Modernisierungstheorie der geeignete Ansatz, um die Umbrüche im Osten sowie Gegenwartsprobleme und Zukunftschancen im Westen zu verstehen. Konkurrenzdemokratie, Marktwirtschaft und Wohlstandsgesellschaft mit Wohlfahrtsstaat und Massenkonsum sind die Basisinstitutionen, innerhalb derer um Innovation gekämpft wird. (...) Konkurrenzdemokratie, Marktwirtschaft und Wohlstandsgesellschaft mit Wohlfahrtsstaat und Massenkonsum haben als ›evolutionäre Universalien‹ keine ewige Bestandsgarantie, aber es sind zur Zeit keine leistungsfähigeren Alternativen absehbar, nachdem der Sozialismus zunächst einmal ausgeschieden ist.“ (Zapf 1990, 35 f.)

Daß „innerhalb“ der aufgelisteten „Basisinstitutionen“ um „Innovation gekämpft“ werden muß, heißt: diese Institutionen sind unreflektiert, unbegriffen vorausgesetzt. So hat sich Luhmanns Kritik des gesellschaftlichen Irrationalismus der Modernisierungstheorie bestätigt. Diese tritt weiterhin mit deutlich anti-kommunistischem Akzent auf – in der Tradition der deutschen Ideologie um 1950/60. Eine Einordnung der Nationalsozialismus in die Modernisierung steht deshalb gar nicht erst auf der Tagesordnung.

Zapf beschreibt die Modernisierungstheorie aber auch als Siegerin innerhalb der soziologischen Kontroversen der 60er und 70er Jahre in der Bundesrepublik. Diesen Sieg begreift er, neoliberal, als Konsequenz einer spontanen Wettbewerbsordnung in den Sozialwissenschaften seit den 70er Jahren.

„Ein dritter Grund für das Realignment der Soziologie (...) liegt in der theoretischen Pluralisierung und methodischen Differenzierung, die bis heute andauert. (...) Als sechs Jahre nach Frankfurt 1974 der nächste Soziologentag in Kassel stattfand, war aus der großen Polarisierung die Pa-

radigmenvielfalt geworden. Überspitzt formuliert: in einem zentralen Bereich des Überbaus, der Gesellschaftstheorie, begann sich das moderne Prinzip der Konkurrenz um Marktanteile und Stimmen durchzusetzen. (...) Die auf repräsentativen nationalen Umfragen oder auf amtlichen Daten der Volkszählung und Mikrozensusen beruhende Sozialstrukturforschung hat in den letzten Jahren enorme methodische und inhaltliche Fortschritte gemacht; sie erkämpft sich die größten Projekte und den höchsten Anteil an Förderungsmitteln." (Zapf 1990, 25, 26 f.)

Nach Zapf verläuft der Fortschritt der Wissenschaft neoliberal-ökonomisch: über den Wettbewerb, über die Vergabe von Forschungsgeldern. Erfolgreich ist nicht die Forschung, die sich an Wahrheit, sondern die sich am Geld orientiert – die sich gesellschaftlich anpaßt und ökonomische Bedürfnisse befriedigt. Das aber wäre eine Wissenschaft vom *logos* der *societas*, die sich radikal dem herrschenden Selbstverständnis unterwirft, die damit alle Differenz zum Gegenstand ihrer Forschung verliert, daß sie nicht nur trivial, sondern auch zur Propaganda und mithin überflüssig wird.

Zapf faßt beide Siegesmeldungen zusammen, indem er Fachkollegen in Ost- und Westdeutschland die Existenzberechtigung bestreitet – nicht nur ideologisch, auch materiell. Diese Seite hat er weniger auf dem Soziologentag 1990 in der Stadt des Instituts für Sozialforschung vorgetragen, sondern in seinem ein Jahr später publizierten Aufsatz:

„Die Deutsche Gesellschaft für Soziologie (DGS) setzt sich nachdrücklich dafür ein, die Sozialwissenschaften in der ehemaligen DDR – dort, wo sie fachwissenschaftlichen Kriterien genügen – zu erhalten und auszubauen. (...) Ich möchte diese Erklärung nur an wenigen Punkten

kommentieren und erläutern: Erstens ... Zweitens hat die Formulierung, daß wir uns nicht ungefragt in die Selbstkritik und Selbstreinigung der DDR-Soziologie einmischen wollen, erhebliche Diskussionen ausgelöst. Gemeint ist, daß wir davon ausgehen, daß diese Selbstkritik stattfindet und daß die DGS und ihre Mitglieder in vielfältiger Weise in Berufungsausschüssen, Gutachterausschüssen usw. eingebunden sein werden, wo sie sich natürlich sehr deutlich über Qualität und Entwicklungschancen der DDR-Soziologie äußern werden.“ (Zapf 1991, 39 f.)

Nach dieser ebenso bedrohlichen wie herablassenden Aussage gegen DDR-Soziologen fügt Zapf eine analoge Bemerkung gegen den westeuropäischen Marxismus an, die sich offenbar vor allem gegen die Kritische Theorie Herbert Marcuses richtet.

„In der gegenwärtigen Situation komplizierter, gefährdeter und kostspieliger Transformationsprozesse möchte ich alle Bemühungen unterstützen, neue Spannungslinien, neue Ungleichheiten und Innovationshindernisse zu ermitteln, und sie eher zu dramatisieren, als sie zu unterschätzen (...) Unakzeptabel ist jedoch, wenn der West-Marxismus denen, die jetzt endlich die Leistungen von Konkurrenzdemokratie, Marktwirtschaft, Wohlfahrtsstaat und Massenkonsum nutzen können, unbelehrbar die Äquivalenz von Terror und ›Konsumterror‹, Repression und ›repressiver Toleranz‹ predigt. (...) Im Augenblick besteht jedenfalls keinerlei Bedarf, den West-Marxismus in den Osten zu bringen. Statt dessen gibt es eine riesige Nachfrage nach vergleichenden sozialwissenschaftlichen Untersuchungen erfolgreicher Innovationen, fehlgeschlagener Innovationsversuche sowie der Übertragbarkeit moderner Institutionen.“ (Zapf 1991, 48 f.)

Die Soziologie soll helfen, von den Erfolgreichen zu lernen, also siegen zu lernen – das ist das neoliberale Wettbewerbsprinzip, das nur allzu sehr an eine alte staatssozialistische Parole erinnert. Deutlicher kann nicht ausgedrückt werden, zumal in Frankfurt: eine Kritische Theorie der Gesellschaft hat in der deutschen Soziologie keinen Platz. So kehrt die alte soziologische Verdrängungsleistung in der beginnenden Epoche des globalen Neoliberalismus wieder.

VI. Transnationale Vergesellschaftungen:

35. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie vom 11. bis 15. Oktober 2010 in Frankfurt a. M.

Einhundert Jahre nach dem Ersten Deutschen Soziologentag hat nun 2010 der Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Soziologie erneut in Frankfurt a.M. stattgefunden: während der *Krise des globalen Neoliberalismus* – einer klassischen Zeit gesellschaftlicher Erkenntnisse und kritischer Einsichten.

Indes: Was könnte die Soziologie, nach ihrer neoliberalen, kulturwissenschaftlichen Ausrichtung schon 1982, vor allem 1990, zu dieser Krise sagen? Eine Gesellschaftsordnung, die in die Krise gerät, produziert allenfalls Einsichten in diese Krise durch Kritik – von der sich die Soziologie ausdrücklich verabschiedet hat. Wenn eine Krise „nichts als die gewaltsame Geltendmachung der Einheit von Phasen des Produktionsprozesses“ ist, „die sich gegeneinander verselbständigt haben“ (Marx: MEW 26.2, 510), dann ist ein neoliberales Krisenbewußtsein ausgeschlossen, weil diese Dogmatik die Unerkennbarkeit der gesellschaftlichen Totalität – der Einheit – behauptet. Ebenso ausgeschlossen ist ein Krisenbewußtsein durch eine Fachwissenschaft vom logos der *societas*, die diesen logos vor-

aussetzt. Also bedarf es einer Kritischen Theorie der Gesellschaft – die, nach Zapf (1990), zumindest innerhalb der Sozialwissenschaften keine Existenzberechtigung besitzt.

So ist die Frage interessant: wie sich die Soziologie in dieser Situation behilft. Die Einheit der Gesellschaft ist nicht ihr Thema, ebenso wenig die Kritik. Die Soziologie ist auch nach neoliberalerem Verständnis obsolet. Die Ideologieproduktion wird längst geleistet durch die neoliberale „Gesellschaftstheorie“ (Hayek 1980, 154, 157), die eine Theorie des Rechts, der Ökonomie und des Staates ist. In der wissenschaftlichen Politik-Beratung ist die Soziologie ebenso überflüssig: die spontane Ordnung ist spontan, weil sie den logos der *societas* als unerkennbar setzt. Die Rechtswissenschaft ist relevant, die Betriebswirtschaftslehre, die Organisationswissenschaft, auch die Volkswirtschaftslehre und Finanzwissenschaft, die Informations- und Naturwissenschaften ohnehin – wozu Soziologie? Für einen Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Soziologie interessiert sich die Medien-Öffentlichkeit seit längerer Zeit kaum noch. Und die Soziologen haben sich ebenso längst daran gewöhnt, ihre Wissenschaft und ihre wissenschaftlichen Institute nach Wettbewerbskriterien zu rationalisieren – und eben nicht nach Kriterien ihrer eigenen Wissenschaft. Wolfgang Zapf hat das schon 1990 als Sieg über den „West-Marxismus“ gefeiert. *Wozu also Soziologie?*

In der Programmschrift zum 35. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, der sich dem Thema: *Transnationale Vergesellschaftungen*, widmet, deutet sich die Beantwortung der Frage nach der gesellschaftlichen Funktion der Soziologie unter den gegenwärtigen Verhältnissen an.

Der DGS-Vorsitzende Hans-Georg Soeffner hat in seinem ‚Geleitwort‘ die Antwort vorgegeben (a.a.O., 8-11). Er konstatiert, im „Glo-

balisierungsprozeß“ existierten einerseits „unübersehbare Differenzen zwischen den Kulturerscheinungen“, zwischen den „Religionen, Kulturmustern, Wirtschafts- und Politiksystemen“. Andererseits bestehe „zwischen vormals abgegrenzten Kulturen und Völkern“ ein „Kontaktzwang“ (ebd. 8). Durch diese Einheit von Differenz und Kontakt stünden die „Religionen, Kulturmuster, Wirtschafts- und Politiksysteme“ miteinander in *Konkurrenz*. So sei „uns“ – den Soziologen – der „Vergleich“ aufgezwungen; „uns“ sei eine „empirische Kulturen- und Gesellschaftskomparatistik ... abverlangt“ (ebd. 8f.). Die Soziologie steht, mit anderen Worten, im Dienst eines *globalen Wettbewerbs* von Religionen, Moralsystemen, Ökonomien und politischen Formen (vgl. Hayek 1960, 45f.). *Der Soziologie ist – von wem? – in diesem globalen Wettbewerb die Rolle eines Evaluierers „abverlangt“, der sie durch die Sozialstrukturanalyse nachkommt und somit ihre Nützlichkeit unter Beweis stellt*. Aus Soeffner sprechen die „Kräfte“ der Globalisierung und Lokalisierung (Weltbank 2000), aus Soeffner spricht das irrationale Allgemeine, das er nicht reflektiert, zu dessen Erfüllungsgelhilfen er die Soziologie stempelt. Weil er sich der weltgesellschaftlichen Verhältnisse nicht bewußt ist, flüchtet er zum methodologischen Individualismus: der aufgezwungene „Kulturvergleich“ sei dadurch möglich, daß alle Menschen – der Mensch schlechthin – „Kulturwesen“ ist; das sei die „Natur des Menschen“. Daraus ergäben sich die „Möglichkeiten eines ›weltbürgerlichen Zusammenlebens in der Differenz‹ und einer Soziologie in ›weltbürgerlicher Absicht‹ (Kant)“ (Soeffner 2010, 9). Die Soziologie, die somit die Kulturen der Welt evaluiert, wird – wie Soeffner hoffnungsfroh erwartet – während des Soziologie-Kongresses durch die Medien selbst evaluiert (ebd. 11).

Durch diese Bestimmung der soziologischen Forschung wird die Wissenschaft vom logos

der *societas*, die sich 1982/90 vom Grundbegriff der Arbeit und von der Untersuchung der Ökonomie verabschiedet und als Kulturwissenschaft konstituiert hatte, umso radikaler und blinder re-ökonomisiert: der neoliberalen Ökonomie subsumiert. Indem sie wie unter Anpassungszwang versucht, ihre gesellschaftliche Nützlichkeit zu erweisen, wird sie zur trivial-propagandistischen Verdoppelung der Realität.

Soeffner beantwortet nicht die Frage: warum, und worum, die Weltkulturen konkurrieren? Herrscht *Konkurrenz*, so vergleichen sich Wettbewerber mit dem Ziel, die Konkurrenten im Kampf um eine von beiden begehrte Sache, die aber nicht für beide verfügbar ist, auszuschalten. In der Ökonomie ist dies das Verhalten von Unternehmern in eigener Sache oder von Betrieben. Wenn die Soziologie mithin den Vergleich vornimmt, so übernimmt sie, was ökonomisch ‚*der Markt*‘ zu leisten hätte, mit dem Ziel einer *betriebswirtschaftlichen Rationalisierung*. Sie setzt dann nicht nur Religionen, Kulturen, ökonomische und politische Systeme als Betriebe, sondern sie trägt zu ihrer Rationalisierung für Betriebe bei: zum *Standort-Wettbewerb um Kapitalinvestitionen*. Durch diese Aufgabenstellung begibt sich die Soziologie ihrer eigenen Rationalitätskriterien und verwandelt sich in eine Betriebssoziologie, wenn nicht in eine *Hilfswissenschaft der Betriebswirtschaftslehre*. Der intendierte Vergleich, so ergibt sich dann, muß nicht nur Ungleiches gleich setzen, also quantifizieren: in monetären Größen ausdrücken; der intendierte Vergleich zielt auch auf eine monetär ausdrückbare Optimierung: auf betriebswirtschaftlichen Gewinn.

Nun liegt die nächste Frage auf der Hand: Unter welchen Bedingungen werden knappe Ressourcen durch Wettbewerb distribuiert? Der neoliberale Vordenker F. A. von Hayek (1968) konstatiert: daß der *Wettbewerb* ü-

berall dort als Steuerungsmedium eingesetzt wird, wo eine rationale Steuerung versagt, weil die Problemlage überkomplex und deshalb unerkennbar ist; wo um Sieg und Niederlage angesichts knapper Ressourcen gekämpft wird. Der Wettbewerb ist mithin ein theoretisches und reales Konzept unter der *Voraussetzung einer unerkennbaren Gesellschaft*, die den Akteuren wie eine mythologische „Kraft“ (Hayek 1952, passim) erscheint. Eine Soziologie, die sich als Wettbewerbs-Soziologie versteht, ist eine Wissenschaft vom logos der *societas*, die ausdrücklich erklärt, von diesem logos nichts wissen zu können und deshalb gesellschaftlich-betriebswirtschaftlich nützlich zu sein. Immerhin versteht Soeffner aber: der neoliberale Wettbewerb ist, nach dem Untergang des klassischen Liberalismus und des Oligopolkapitalismus mit Staatsintervention, nur als eine administrative Veranstaltung möglich; der Vergleich stellt sich nicht automatisch her, er muß gesetzt werden. Das soll die gesellschaftlich analphabetische Soziologie leisten.

Die Themenformulierung des Kongresses und die entsprechende Argumentation Soeffners bringen einiges durcheinander. Die Rede von einer „transnationalen Vergesellschaftung“ ist entweder tautologisch, weil die Idee und der Begriff der Gesellschaft ein Produkt des klassischen, revolutionären Liberalismus sind: die Gesellschaft ist immer schon eine kosmopolitische Gesellschaft. Oder die Rede von einer „transnationalen Vergesellschaftung“ supponiert eine neoliberale Ordnung: dann wäre eher von einer „Vergemeinschaftung“ zu sprechen – denn die Gemeinschaft zeichnet sich, wie im 19. Jahrhundert von Fichte und Savigny bis Tönnies dargelegt wurde, durch eine blinde Tradition, eine gemeinsame Abstammung („Blut“) und ein gemeinsam bewohntes Territorium („Boden“) aus. Zumindest das Kriterium der unbewußt wirkenden Tradition (vgl. Hayek 1960, 78f.) ist das Merkmal der

neoliberalen Form von Sozialintegration. Diese ist mit dem klassischen Kosmopolitismus, auf den Soeffner hofft, unvereinbar: die Konkurrenz, zu deren Funktionieren die Soziologie ihren Beitrag leisten soll, kennt keine weltbürgerliche Solidarität, sondern nur: Sieg oder Niederlage, Anpassung oder Untergang, Überleben oder „selektive Ausmerzung“ (ebd. 34). Soll die Soziologie also eine neoliberale Anpassungs- und Ausmerzungs-Wissenschaft werden? Das wird Soeffner nicht gemeint haben. Aber er reflektiert die Frage nicht einmal: weil der Wettbewerb die Institution eines gesellschaftlichen „Antirationalismus“ ist (ebd. 87). Die Soziologie als Evaluationswissenschaft ist mithin eine gesellschaftlich blinde, individualisierende, auf Konformismus drängende Wissenschaft, die umso mehr nach Nützlichkeit strebt, je überflüssiger sie geworden ist. Denn das, was sie sich als Aufgabe zuerkennt, leistet die Betriebswirtschaftslehre unvergleichlich viel besser – weil der Standortwettbewerb und die Standort-Entscheidung genuin betriebswirtschaftliche Probleme sind.

Dennoch: Der Sprecher der lokalen Vorbereitungsgruppe in Frankfurt am Main, Klaus Lichtblau (in: DGS 2010, 12-15), sieht die Soziologie bestens auf die Aufgaben unter der herrschenden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung vorbereitet:

„Mit der Herausforderung von Wirtschaft, Gesellschaft und Staat durch die Überalterung der Bevölkerung sowie die damit verbundene Belastung unserer Sozialversicherungssysteme, die transnationale Migration sowie die gegenwärtige internationale Wirtschafts-, Finanz- und Schuldenkrise bieten sich dem Jubiläumskongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie eine Vielzahl von Bezügen an, um erneut die Kompetenz unseres Faches bei der Bewältigung dieser historisch einmaligen Lage unter Beweis zu stellen.

Dass die Soziologie hierfür gut gerüstet ist, kann den zahlreichen Veranstaltungen entnommen werden, die während der Kongresswoche stattfinden ..." (Lichtblau, a.a.O., 14 f.)

Die Imperative von „Wirtschaft, Gesellschaft und Staat“ sind gegeben, die Soziologie ist bereit, die gegebenen Probleme systemkonform zu lösen. Lichtblau spricht die Sprache der herrschenden Verhältnisse, der herrschenden Institutionen und Organisationen, die den Menschen entfremdet gegenüberstehen: nicht „Wirtschaft, Gesellschaft und Staat“ stellen eine „Herausforderung“ für die „Bevölkerung“ dar, sondern die Bevölkerung ist eine „Herausforderung“ für „Wirtschaft, Gesellschaft und Staat“ – die „Bevölkerung“ ist das Problem, nicht jene Systeme; die „Sozialversicherungssysteme“ stehen unter einer „Belastung“, nicht die Menschen; die Migranten sind das Problem, nicht die gesellschaftlichen Institutionen. Durch diese Perspektive ist die Soziologie eine Wissenschaft der herrschenden Verhältnisse: eine *Herrschafts-Wissenschaft*, nicht Kritik der Herrschaft. Die Soziologie stellt dann keine Fragen sondern beeilt sich, herrschaftskonforme Problemlösungen anzubieten. Sie ist radikal realitätsgerecht.

Diese Ausrichtung der einstigen Krisenwissenschaft auf eine Herrschafts-Wissenschaft manifestiert sich im *Themenpapier* zum Frankfurter Soziologen-Kongreß (in: DGS 2010, 16-23), in dem die verhandelten Themen im allgemeinen und nach ihren verschiedenen Aspekten skizziert sind.

Die Verfasser des Themenpapiers umreißen zunächst (ebd. 16f.) den Gegenstand des Kongresses im allgemeinen: das Verhältnis von „Globalität und Lokalität“, von „Transnationalität“ und fortbestehenden „Nationalstaaten“; neben „der globalisierten Wirtschaft, Technik und Wissenschaft sowie einer

globalen Öffentlichkeit bzw. einer sich bereits in Umrissen abzeichnenden globalen Zivilgesellschaft“ existieren weiterhin „Nationalstaaten mit ihren jeweiligen ›Volkswirtschaften‹“. Obwohl die Autoren bemerken, daß die bürgerliche Gesellschaft seit Anbeginn sich nationalstaatlich und als „Weltgesellschaft“ zugleich konstituierte, deuten sie nicht einmal die Einheit und Differenz von klassisch-liberalem Kosmopolitismus und neoliberaler Globalisierung des dogmatisch-antirationalen Allgemeinen, von liberaler Individualität und neoliberaler Individualisierung – die nach Becks (1986, 113 ff., 119, 209f.) alter Beobachtung mit „Standardisierung“, also Zerstörung des Individuums koinzidiert – an. So wird beides vorausgesetzt: *Globalisierung und Lokalisierung* (Weltbank 2000). Wie unter dieser Voraussetzung weltgesellschaftlicher Verhältnisse „gesellschaftstheoretische Fragestellungen“ (DGS 2010, 17) entstehen könnten, ist nicht zu erkennen.

Das allgemeine Thema wird dann an sechs Problem-Komplexen ebenso unreflektiert wie deskriptiv entfaltet. – So wird die „soziale Ungleichheit“ (ebd. 18f.) der Zeit der „Nationenbildung“ mit jener des „21. Jahrhunderts“ verglichen und dann behauptet: „die Frage nach sozialen Ungleichheitsstrukturen“ stelle sich gegenwärtig „völlig anders“ (ebd. 18). Wenn die gegenwärtigen Verhältnisse durch eine bloße Zeitangabe bestimmt werden, sind die aktuellen Umstände prinzipiell „völlig anders“: empiristisch ist die Welt in jedem neuen Moment ganz neu – ob sie es nach den Verhältnissen ist, ist eine ganz andere Frage. – Die „globalen ökonomischen Vernetzungen und ihre regionalen und nationalstaatlichen Auswirkungen“ (ebd. 19) werden angesichts der gegenwärtigen Weltwirtschaftskrise knapp beschrieben. Angedeutet wird jedoch der Anspruch der Soziologie, zur „Problemlösung“ beizutragen:

„Die durch unterschiedliche Pfadabhängigkeiten begünstigte Entstehung von verschiedenen Varianten des Kapitalismus stellt dabei die Chance dar, das Verhältnis zwischen ›Markt‹ und ›Staat‹ neu auszubuchstabieren und entsprechende transnationale Problemlösungsstrategien zu entwickeln.“ (DGS 2010, 19)

„Markt“ und „Staat“ sind vorausgesetzt; auf dieser systemkonformen Grundlage gelte es „Problemlösungsstrategien zu entwickeln“. Die Soziologie stellt die Verhältnisse nicht in Frage, weil sie konstatiert: „das moderne Leben“ übe einen „Anpassungsdruck“ aus (ebd. 21) – wenn dies nicht aufgeklärt wird, erliegt die Soziologie selbst diesem „Anpassungsdruck“. – In den abschließenden Andeutungen über „Die Permanenz der Krise und die Notwendigkeit einer soziologischen Zeitdiagnose“ (ebd. 22) heben die Autoren treffend hervor, daß die Soziologie anfangs, im Frühsozialismus und bei Comte, wesentlich eine „Krisenwissenschaft“ war, die mit der Geschichte ihres Gegenstands sich „immer wieder neu“ zu erfinden, die immer wieder die „Frage nach ihrer eigenen gesellschaftlichen Standortbestimmung und Mission“ zu beantworten hatte. Deshalb sei eine „soziologische Zeitdiagnose“ geboten, die ohne eine „fachgeschichtliche Selbstreflexion“ unmöglich sei (ebd.).

Solche Aufklärung der Gesellschaft und Selbstaufklärung der Gesellschaftswissenschaften indes hat die Soziologie hinter sich gelassen – immer schon. Seit ihrer Begründung als „soziale Physik“ bei Comte, seit ihrer vor allem in Deutschland unter dem Einfluß der Historischen Schule des Rechts entwickelten Form einer sinnverstehend-historistischen Wissenschaft hat die Soziologie die Verhältnisse immer entweder als Naturgesetz oder als kollektiven Sinn vorausgesetzt. Nach 1946 aber hat die deutsche Soziologie, jenseits der gesellschaftstheoretischen Debatten

zwischen 1961 bis 1982, auch noch die Reste soziologischer Theorie als Geschichtstheorie verabschiedet. Die Ankündigungen zum 35. Kongress der Deutschen Soziologie in Frankfurt erörtern das zu verhandelnde Thema stets unter der Voraussetzung: „Globalisierung und Lokalisierung“. So steht die Soziologie unter dem neoliberalen Dogma des gesellschaftlichen „Antirationalismus“ (Hayek). Dieser „Antirationalismus“ wäre theoretisch zu transzendieren, eben aufklärend zu kritisieren. Dann könnte die Soziologie aber nicht ihre „Kompetenz ... bei der Bewältigung dieser historisch einmaligen Lage unter Beweis ... stellen“ (Lichtblau, a.a.O., 14f.). Die Soziologie ist eben keine kritische Krisenwissenschaft mehr, die sie im frühen 19. Jahrhundert trotz allem auch war – darin besteht ihr gegenwärtiger, keineswegs ganz neuer *Verfall*.

Angesichts dieser Frankfurter Soziologie bleibt nur, die Kritische Theorie der Gesellschaft in einer Ausstellung: *100 Jahre Soziologie in Frankfurt*, in das Museum der Wissenschaft zu verbannen – lebendig ist die an Marx anschließende Kritische Theorie nicht. Sie ist der Soziologie nur noch als kultureller Standort-Faktor relevant. Wenn die Soziologie – laut Soeffner, lokaler Vorbereitungsgruppe und ‚Themenpapier zum 35. Kongress‘ – auf Problemlösungen verpflichtet wird, die sich aus der ‚Globalisierung‘ ergeben und globalisierungskonform geliefert werden sollen, wenn sie also der globalen neoliberalen Wettbewerbsordnung als einer totalen ‚spontanen Ordnung‘ (Hayek) eingepaßt wird, dann übernimmt sie nicht nur den gesellschaftlichen Irrationalismus, sondern auch die neoliberale, die verbrecherische deutsche Vergangenheit verdrängende Geschichtsschreibung vom Zusammenhang zwischen Sozialismus und Nationalsozialismus. Unter dieser bewußtlosen, gesellschaftlich-mythologischen Voraussetzung gerät den Soziologen die Kritische Theorie der Gesell-

schaft zu einer vergangenen Vergangenheit. Die Autoren bemerken nicht einmal den Skandal in ihren Formulierungen. So schreibt Soeffner:

„Dass die Frankfurter Vorbereitungsgruppe des Jubiläumskongresses das Thema ›Transnationale Vergesellschaftungen‹ wählte, ist eine der historischen Konsequenzen dieser spezifischen Entwicklungsgeschichte. Verfolgung, Emigration und Remigration hervorragender Gelehrter der Frankfurter Universität zwangen die Frankfurter Sozialwissenschaften nach dem Zweiten Weltkrieg (!!! G.S.) zu dem Glück (!!! G.S.), nun jene Internationalität zu repräsentieren, die man ihr im Dritten Reich hatte austreiben wollen.“ (Soeffner 2010, 10)

Hätte Soeffner auch formulieren können: der Nationalsozialismus hatte auch sein Gutes? Nicht jede „Internationalität“ ist Ausdruck jener „Solidarität der Menschen als endlicher, von Leiden und Tod bedrohter Wesen“, die Horkheimer (1968, 160) als Utopie formulierte; die „Internationalität“ des globalen Wettbewerbs, auf die Soeffner die Soziologie verpflichtet, ist die Internationalität einer globalen „Konkurrenz“ der Kulturen, deren Logik Hayek (1960) immer wieder als Überlebenskampf beschrieben und gefeiert hat. Konkurrenz ist der Gegensatz zu den Utopien der christlichen Nächstenliebe, des klassisch-liberalen Kosmopolitismus oder der sozialistischer Solidarität. Wer die neoliberale globale Ordnung voraussetzt und damit die mit Auschwitz zu benennenden Verbrechen verdrängt, verleugnet bewußtlos die aufklärende Gesellschaftstheorie. Lichtblau konstatiert, in demselben Geist:

„Nach dem Zweiten Weltkrieg fand 1946 auf Betreiben der amerikanischen Besatzungsmacht der erste Soziologentag im

Nachkriegsdeutschland wiederum in Frankfurt statt.“ (Lichtblau 2010, 13)

Wenn nicht gesagt wird, daß der Soziologentag nach dem Sieg der Alliierten über den Nationalsozialismus stattfand, könnte es als Rätsel erscheinen, warum jüdische Sozialphilosophen zwischen 1932 und 1934 aus Frankfurt emigrieren mußten. Gerade in Frankfurt, der Stadt einer Gesellschaftstheorie, in deren Mittelpunkt die Erinnerung an Auschwitz steht, ist Lichtblaus Formulierung indiskutabel – sie steht indes in der Tradition der deutschen Soziologie nach 1946, in der Tradition der neoliberalen Gesellschafts-Mythologie.

Die Aufgabe indes, die die Verfasser des Themenpapiers selbst formulieren: eine „Zeitdiagnose“, eine Zeit-Erkenntnis zu erarbeiten und diese Aufklärung mit einer Selbstaufklärung zu verknüpfen, führt über die Soziologie hinaus zur Gesellschaftstheorie, zu einer gesellschaftstheoretischen Kritik des globalen neoliberalen Kapitalismus, vermittelt durch eine Kritik neoliberaler Theorie (vgl. Lukács 1923, 58ff.). Diese Aufklärung hat sich vor allem an die neoliberale „Gesellschaftstheorie“ (Hayek 1980, 154) zu halten; die Soziologie wäre auch in dieser Rücksicht nur ein subalternen Gegenstand. Die aufklärende Kritik der Gesellschaftstheorie ist durch den neoliberalen „Anti-Rationalismus“ keineswegs verstellt, die Wissenschaft von logos der *societas* muß dem irrationalen Allgemeinen nicht erliegen wie die Soziologie: denn der „Anti-Rationalismus“ enthält Vernunft und Rationalität noch in der Form der Negation, die genetisch zu erinnern wäre. Die *Dialektik der Aufklärung* hatte einst ein Modell solcher Aufklärung geliefert. Diese Aufklärung hat, als Kritik der neoliberalen „Gesellschaftstheorie“ und der sich dem Neoliberalismus ergebenden Soziologie, vor allem die Verdrängung von Auschwitz zu erinnern; ohne solche Erinnerung ist die Erkenntnis der Gegenwart

verstellt und das Land Nirgendwo von der Geschichte als „Schlachbank“ besetzt (Hegel Bd. 12, 35). Diese erinnernde, utopisch gerichtete Gegenwartserkenntnis ist die Idee der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos: es ist nicht nur eine *Erkenntnis-Utopie*,

es ist eine *praktische Utopie* in der Tradition der europäischen Aufklärung von Sokrates und Platon bis Hegel und Marx.

Literatur

Abelshäuser, Werner (1983): Wirtschaftsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland 1945 – 1980. Frankfurt 1983

Adorno, Theodor W. (GS): Gesammelte Schriften. 20 Bände. Herausgegeben von R. Tiedemann und G. Adorno. Frankfurt, seit 1970

Adorno, Th. W. (GS 8): Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? In: Ges. Schriften Bd. 8, Frankfurt 1972, 354 ff.

Adorno, Th. W. (GS 10.2): Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: Ges. Schriften Bd. 10.2, Frankfurt 1977, 555 ff.

Adorno, Th. W. (1950): Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt, 3. Aufl. 1999

Adorno, Th. W. (1970): Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959 – 1969. Frankfurt 1970

Adorno, Th. W., et al. (1961): Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied und Berlin 1969

Adorno, Th. W. / Hellmut Becker (1968): Erziehung zur Entbarbarisierung. In: Adorno 1970, 120 – 132

Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt 1986

Comte, Auguste (1922): Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind. München 1973

Comte, A. (1830/42): Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug. 2. Aufl. Stuttgart 1974

Comte, A. (1844): Rede über den Geist des Positivismus. Hamburg 1956

Dahrendorf, Ralf (1967): Soziologie und Nationalsozialismus. In: Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie. München 1967, 89 ff.

Dahrendorf, R. (1982): Wenn der Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgeht. In: DGS 1982, 25 ff.

DGS (1910): Deutsche Gesellschaft für Soziologie: Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19. – 22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M. Tübingen 1911

DGS (1946): Deutsche Gesellschaft für Soziologie: Verhandlungen des Achten Deutschen Soziologentages vom 19. Bis 21. September 1946 in Frankfurt a. M. Tübingen 1948

DGS (1968): Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages vom 8. Bis 11. April 1968 in Frankfurt a. M. Im Auftrag der DGS herausgegeben von Th. W. Adorno. Stuttgart 1969

DGS (1982): Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages 1982 in Bamberg. Hg.: J. Matthes. Frankfurt, New York 1983

DGS (1990): Die Modernisierung moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentages in Frankfurt a. M. 1990. Im Auftrag der DGS herausgegeben von Wolfgang Zapf. Frankfurt, New York 1991

DGS (2010): Transnationale Vergesellschaftungen. 35. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. 11 – 15. Oktober 2010 in Frankfurt a. M. Programm-Heft (Internet-Publikation)

Erhard, Ludwig (1957): Wohlstand für alle. Zuerst: Düsseldorf 1957. Neuauflage: Köln 2009

Eucken, Walter (1952): Grundsätze der Wirtschaftspolitik (1940-1950). Hrsg. Von E. Eucken-Erdsiek und K. P. Hensel. Gekürzte Ausgabe. Hamburg 1959

Fenichel, Otto (1946): Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus. In: Ernst Simmel, Hg.: Antisemitismus. Frankfurt 1993, 35 – 57

Fichte, Johann Gottlieb (1808): Reden an die deutsche Nation. Hamburg, 5. Auflage 1978

Freud, Sigmund (Stud. Ausg. Bd. III): Die Verneinung (1925). In: Studienausgabe Band III. Hg.: A. Mitscherlich et al. Frankfurt 1975, 371 – 377

Friedman, Milton (1962): Kapitalismus und Freiheit. Zuerst: Chicago 1962. Deutsch: Neuauflage, Frankfurt 2002

Fromm, Erich (1936): Sozialpsychologischer Teil. In: Horkheimer et al. 1936, 77 – 135

Habermas, Jürgen (1968a): Erkenntnis und Interesse. Frankfurt 1968

Habermas, J. (1968b): Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹. Frankfurt 1968

Hayek, Friedrich August von (1944): Der Weg zur Knechtschaft. 2. Auflage, München 1971

Hayek, F. A. von (1948): Individualismus und wirtschaftliche Ordnung. Zuerst: Chicago und London 1948. Deutsch: Erlenbach-Zürich 1952

Hayek, F. A. von (1952): Mißbrauch und Verfall der Vernunft. Ein Fragment. Tübingen, 3. Aufl. 2004

Hayek, F. A. von (1960): Die Verfassung der Freiheit. Tübingen, 3. Auflage 1991

Hayek, F. A. von (1968): Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren. Kiel 1968

Hayek, F. A. von (1974): Die Vortäuschung von Wissen. Nobel-Lesung vom 11. Dezember 1974. In: Recktenwald, Hg.: 1989, 384 ff.

Hayek, F. A. von (1980): Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Band 1: Regeln und Ordnung. Zuerst: London und Chicago 1973. Deutsch: Landsberg 1980, 2. Aufl. 1986

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (Werke): Werke in zwanzig Bänden. Redaktion: E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt, 1969 – 1972

Hegel, G. W. F. (Bd. 2): Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801). In: Werke Bd. 1, 7 – 138

Hegel, G. W. F. (Bd. 7): Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821). Werke Band 7, Frankfurt 1970

Hegel, G. W. F. (Bd. 12): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke Bd. 12

Hegel, G. W. F. (Bd. 18, 19, 20): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke Bd. 18, 19, 20

Hilferding, Rudolf (1910): Das Finanzkapital. Nachdruck: 2 Bände, Frankfurt, Köln 1968

Hofer, Walther (Hg.) (1957): Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933-1945. Frankfurt am Main 1957

Hondrich, Karl-Otto (25. 9. 1992): Wovon wir nichts wollten. In: Die Zeit, 25.9. 1992, Seite 68

Horkheimer, Max (1939): Die Juden und Europa. In: Zeitschrift für Sozialforschung. In: Zeitschrift für Sozialforschung. Jahrgang VIII, New York City 1939-40, 115 – 137

Horkheimer, M. (1942): Autoritärer Staat. In: Gesellschaft im Übergang. Frankfurt 1972, 13 – 35

Horkheimer, M. (1946): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Hg.: A. Schmidt. Frankfurt 1974

Horkheimer, M. (1968): Marx heute. In: Gesellschaft im Übergang. Frankfurt 1972, 152 ff.

Horkheimer, M. (1974): Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland. Frankfurt 1974

Horkheimer, M. (1977): Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Hg.: A. Schmidt. Studienausgabe, Frankfurt 1977

Horkheimer, M. / et al. (1936): Studien über Autorität und Familie. Zuerst: Paris 1936. Nachdruck: Lüneburg 1987

Horkheimer, M. / Theodor W. Adorno (1944/47): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam 1968

Kant, Immanuel (Werke): Werke in zwölf Bänden. Hg.: W. Weischedel. Frankfurt 1974

Keynes, J. M. (1936): Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes. Berlin 1936

Lewis, Arthur (1955): Theorie des wirtschaftlichen Wachstums. Berlin 1955

Lichtblau, Klaus (2010): Geleitwort des Sprechers der lokalen Vorbereitungsgruppe in Frankfurt am Main. In: DGS 2010, 12 – 15

List, F. (1841): Das nationale System der Politischen Ökonomie. Basel, Tübingen 1959

Luhmann, Niklas (1990): Das Moderne der modernen Gesellschaft. In: DGS 1990, 87 ff.

Lukács, Georg (1923): Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. Neuwied, Berlin 1970

Malthus, Thomas Robert (1798): Das Bevölkerungsgesetz. München 1977

Marx, Karl (1857/58): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Zuerst: Moskau 1939/41. Nachdruck: Frankfurt, Wien, ohne Jahr

Marx, K. / Friedrich Engels (MEW): Werke. Berlin, seit 1956

Marx, K. (MEW 1): Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule (1842). In: MEW 1, 78 – 85

Marx, Karl (MEW 3): Thesen ad Feuerbach (1845). In: Marx-Engels-Werke Bd. 3, Berlin 1958, 5 – 7

Marx, K. (1857/58): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Erstauflage: Moskau 1939/41. Frankfurt, Wien, ohne Jahr

Marx, K. (MEW 23): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Zuerst: 1867 MEW 23

Marx, K. (MEW 26.1, 26.2, 26.3): Theorien über den Mehrwert (1862/63). MEW 26.1 bis 26.3

Marx, Karl / Friedrich Engels (MEW 3): Die deutsche Ideologie. In: Marx-Engels-Werke Bd. 3, Berlin 1958, 9 – 530

Marx, K. / F. Engels (MEW 4): Manifest der Kommunistischen Partei (1847/48). In: Marx-Engels-Werke Bd. 4, Berlin 1959, 459 – 493

Müller-Armack, Alfred (1946): Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft. In: Müller-Armack 1966, 19 – 170

- Müller-Armack, Alfred (1956): Soziale Marktwirtschaft. In: Müller-Armack 1966, 243 – 249
- Müller-Armack, Alfred (1960): Die Zweite Phase der Sozialen Marktwirtschaft. In: Müller-Armack 1966, 267 – 291
- Müller-Armack, Alfred (1966): Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik. Studien zur Sozialen Marktwirtschaft und zur Europäischen Integration. Freiburg 1966
- Offe, Claus (1982): Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie? In: DGS 1982, 38 ff.
- Owen, Robert (1989): Eine neue Auffassung von der Gesellschaft. Ausgewählte Texte. Berlin 1989
- Popitz, H. / H. P. Bahrdt / E. A. Jüres, / H. Kesting (1957a): Technik und Industriearbeit. Tübingen 1957
- Popitz, H. / H. P. Bahrdt / E. A. Jüres, / H. Kesting (1957b): Das Gesellschaftsbild des Arbeiters. Tübingen 1957
- Reckenwald, Horst Claus (Hg.) (1989): Die Nobelpreisträger 1969 – 1988. Kritisches zum Werden neuer Tradition. Selbstportrait – Lesung – Auswahl – Kritik. Düsseldorf 1989
- Rostow, Walt Whitman (1960): Stadien wirtschaftlichen Wachstums. Eine Alternative zur marxistischen Entwicklungstheorie. Göttingen 1960
- Saint-Simon, Claude Henri de (1977): Ausgewählte Schriften. Berlin, DDR 1977
- Savigny, Friedrich Carl von (1814): Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. In: Thibaut und Savigny: Ein programmatischer Rechtsstreit auf Grund ihrer Schriften. Hg.: J. Stern. Darmstadt 1959, 69 ff.
- Schelsky, Helmut (1979): Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik. München 1979
- Simonde de Sismondi, Jean Charles Léonard (1827): Neue Grundsätze der politischen Ökonomie. Zwei Bände. Zuerst: 1819. Nach der zweiten Auflage von 1827. Hg.: A. Toepel. Berlin, DDR, 1971 / 1975
- Soeffner, (2010): Geleitwort des Vorstandsvorsitzenden der DGS. In: DGS 2010, 8 – 11
- Stiglitz, Joseph (2008): Die Chancen der Globalisierung. München 2008
- Tönnies, Ferdinand (1887): Gemeinschaft und Gesellschaft. Darmstadt, 8. Aufl. 1991
- Tönnies, F. (1910): Wege und Ziele der Soziologie. In: DGS 1910, 17 – 38
- UNDP (1999): Bericht über die menschliche Entwicklung. Bonn 1999
- Vico, Giambattista (1725): Die neue Wissenschaft von der gemeinschaftlichen Natur der Nationen. Auswahl von F. Fellmann. Frankfurt 1981

- Waßner, Rainer (1985): Andreas Walther und die Soziologie in Hamburg. Hamburg 1985
- Weber, Max (WL): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 3. Aufl. 1968
- Weber, M. (RS I): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen, 9. Auflage 1988
- Weber, M. (PS): Gesammelte Politische Schriften (1895 – 1919). Hg.: J. Winckelmann. Tübingen, 5. Auflage 1988
- Weber, M. (WG): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1972
- Wellmer, Albrecht (1969): Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus. Frankfurt 1969
- Weltbank (2000): Globalisierung und Lokalisierung. Weltentwicklungsbericht 1999/2000. Frankfurt 2000
- Wiese, Leopold von (1946): Die gegenwärtige Situation, soziologisch betrachtet. In: DGS 1946, 20 – 40
- Zapf, Wolfgang (1990): Modernisierung und Modernisierungstheorien. In: DGS 1990, 23 ff.
- Zapf, W. (1991): Der Untergang der DDR und die soziologische Theorie der Modernisierung. In: B. Giesen, C. Leggewie (Hg.): Experiment Vereinigung. Berlin 1991, 38 ff.

]