

Copyright Acknowledgment

Publication Information

Hösle, Vittorio. 1999. "Zur Philosophie Der Geschichte Der Sozialwissenschaften". Edited by Othmar Nikola Haberl and Tobias Korenke. *Politische Deutungskulturen , Festschrift Für Karl Rohe*, 563–94.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

Terms of Use

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de

Othmar Nikola Haberl/Tobias Korenke (Hrsg.)

Politische Deutungskulturen

Festschrift für Karl Rohe



Nomos Verlagsgesellschaft
Baden-Baden

Den Druck unterstützten:

Gesellschaft von Freunden und Förderern der Universität Essen e.V.

Universität Essen

Nationalbank Essen

Sparkasse Essen

STEAG Aktiengesellschaft

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei der
Deutschen Bibliothek erhältlich.**

ISBN 3-7890-6404-1

1. Auflage 1999

**© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1999. Printed in Germany. Alle Rechte,
auch die des Nachdrucks von Auszügen, der photomechanischen Wiedergabe und der
Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.**

Zur Philosophie der Geschichte der Sozialwissenschaften

Vittorio Hösle

„Der nächste Schritt zur Anpassung der Gesellschaft an die Gesellschaft wäre die Anpassung der Texte aus der prägesellschaftlichen Ära an die neue Gesellschaftsdominanz. Eine Gesellschaft von Gesellschaftswissenschaftlern arbeitet eben an der Vergesellschaftung von Goethes *Faust*. Einige Proben sollen die Gesellschaftsrelevanz des Unternehmens belegen. Fausts erster Monolog beginnt:

Habe nun, ach! Soziologie,
Soziologie und Soziologie,
vor allem auch Soziologie
durchaus studiert ...“

So der Wiener Schriftsteller Hans Weigel, der sich nicht zu Unrecht in der Nachfolge Karl Kraus' sah, in seinem „Antiwörterbuch“ unter dem Stichwort „Gesellschaft“.¹ So sehr Weigel übertreibt, weil er eine Entwicklung karikieren will, die er für verfehlt hält, so unbestreitbar ist doch eine Tatsache: Moderne Gesellschaften unterscheiden sich von vormodernen u. a. dadurch, daß sie über einen erhöhten Grad von Reflexivität verfügen. Natürlich muß jede Gesellschaft – und das heißt natürlich: müssen die in einer Gesellschaft Handelnden – ein Bild von der Gesellschaft haben; aber nur die Moderne hat ein Bild hervorgebracht, von dem sie beansprucht, es sei *wissenschaftlich*. Es ist u. a. dieser Anspruch, der – jedenfalls eine Zeit lang – einen außerordentlichen Veränderungsdruck auf die modernen Gesellschaften erzeugt hat. In den Worten von A. Giddens, der in dieser neuen Form von Reflexivität eines der unterscheidenden Merkmale der Moderne erkennt: „The reflexivity of modern social life consists in the fact that social practices are constantly examined and reformed in the light of incoming information about those very practices, thus constitutively altering their character.“² Wieweit dieser Veränderungsdruck wirklich aus dem wissenschaftlichen Charakter der Soziologie folgt, wieweit er politisch segensreich war, das sind bekanntlich kontroverse Fragen – die Gesellschaft hat offenbar Schwierigkeiten, mit der Wissenschaft ihrer selbst umzugehen, und daher ist F. Tenbrucks Schlagwort von den unbewältigten Sozialwissenschaften durchaus treffend.³

Im Folgenden kann es nicht darum gehen, jene kontroversen Fragen direkt zu beantworten. Es soll allerdings insofern ein mittelbarer Beitrag zu ihrer Beantwortung und damit zur Bewältigung der Sozialwissenschaften geleistet werden, als versucht wird,

1 Weigel, Hans: Die Leiden der jungen Wörter, 5. Aufl. Zürich, München 1975, S. 62.

2 Giddens, Anthony: The Consequences of Modernity, Cambridge 1991, S. 38.

3 Tenbruck, Friedrich: Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen, Graz 1984.

eine Logik in der Geschichte der Soziologie aufzudecken. Dies scheint mir aus verschiedenen Gründen ein Desiderat. Erstens bleibt es befremdlich, wie wenig immer noch die Geschichte der Sozial- und Geisteswissenschaften etabliert ist, wenn man sie mit der Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften vergleicht. Das ist deswegen so erstaunlich, weil etwa der Historiker der Geschichtswissenschaften nicht über die gleiche Doppelkompetenz verfügen muß, die ein guter Historiker der Mathematik besitzen muß, der sowohl mathematisch als auch geschichtlich denken sollte. Aber vielleicht erklärt eben dies auch, warum man – meines Erachtens zu Unrecht – meint, man bräuchte nicht eigene Institutionen zur Abdeckung der Geschichte der Sozial- und Geisteswissenschaften, da die betroffenen Fachwissenschaftler dies schon selbst zu tun vermöchten. Aber dies ist ein Irrtum. Zwar gehört es zum guten Ton der historisch gebildeten Zeitgenossen, etwa über jene Naturwissenschaftler die Nase zu rümpfen, die nicht begriffen hätten, daß ihr Unternehmen geschichtlich und damit relativ sei, weil sie nicht vertraut seien mit den unterschiedlichen geschichtlichen Formen, die die Naturforschung jeweils angenommen habe; aber die Bereitschaft zur Anerkennung der Tatsache, daß eine relativistische Instrumentalisierung der Geschichtsforschung ebenfalls nicht in allen Epochen des Geschichtsdenkens zu finden sei und nach derselben Logik daher auch nicht als zeitlos gültig angesehen werden könne, ist nicht sehr groß, teils weil es immer leichter ist, andere, als sich selbst zu relativieren, teils weil eben viele Geschichts- und Sozialwissenschaftler an der Geschichte des eigenen Faches kein hinreichendes Interesse haben. Wohl spielt bei jenem Desinteresse auch die Überzeugung eine Rolle, die geistigen Veränderungen, die Einstein von Newton und Newton von Aristoteles trennten, seien weitaus größer als diejenigen zwischen Weber und Montesquieu und diesem und Aristoteles; doch auch wenn es sicher stimmt, daß die *Inhalte* der modernen Naturwissenschaft sich stärker von denen der antiken unterscheiden, als dies bei den Geisteswissenschaften der Fall ist, scheint mir der Einschnitt in der *Methode*, in der *forma mentis* durchaus vergleichbar.

Natürlich soll nicht bestritten werden, daß wir verschiedene ausgezeichnete Geschichten der Soziologie – und um diese als die allgemeinste Sozialwissenschaft geht es im folgenden – besitzen: Im deutschen Sprachraum ist etwa Friedrich Jonas' zweibändige „Geschichte der Soziologie“ zu nennen.⁴ Zu den eindrucksvollsten Geschichten der Soziologie würde ich selbst Raymond Arons „Les étapes de la pensée sociologique“⁵ rechnen, und zwar aus zwei Gründen: Einerseits wegen der Tatsache, daß Aron selbst ein innovativer Sozial-, insbesondere Politikwissenschaftler war, andererseits weil Aron, unter souveräner Mißachtung der weniger bedeutenden Soziologen, sich auf sieben Gestalten konzentriert, die ohne jeden Zweifel zu den Größten des Faches gehören: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber. Sicher ist, wie Aron selber zugibt, diese Auswahl auch subjektiv bedingt (so fehlt Spencer, weil ihn Aron, wie er offen einräumt, nicht genug kennt)⁶; aber es handelt sich um eine gelungene

4 Jonas, Friedrich: Geschichte der Soziologie, Reinbek b. Hamburg 1976.

5 Aron, Raymond: Les étapes de la pensée sociologique, Paris 1967.

6 Ebd., S. 19.

Auswahl, die es viel eher erlaubt, Wesentliches zu begreifen, als eine ohnehin vergeblich nach Vollständigkeit strebende Auflistung einschlägiger Namen. Arons sieben Porträts bestechen u. a., weil er einen außerordentlichen Sinn für den Zusammenhang zwischen soziologischem Entwurf, philosophischer Hintergrundvision und politischer Option hat, weil er sich, gleichsam der Plutarch der Geschichte der Soziologie, in eine fremde Individualität und ihre Logik mit großer Intensität hineinzudenken vermag. Aber was ihn kaum interessiert, ist das geistige Band, das diese sieben – bei ihm weitgehend autonomen – Gestalten verbindet. Der Zusammenhang zwischen den einzelnen Figuren bzw. den einzelnen Ereignissen ist freilich das, was im Zentrum der Geschichtsphilosophie steht; und im Zentrum der Geschichtsphilosophie der Sozialwissenschaften muß die Frage stehen, ob es eine Entwicklungslogik in der Geschichte der Sozialwissenschaften gibt und, wenn ja, welche. Eine solche Geschichtsphilosophie der Sozialwissenschaften ist also, zweitens, etwas, was die Historie der Sozialwissenschaften zwar voraussetzt, aber doch über sie hinausgeht, und sie ist sicher ein Feld, auf dem noch viel zu entdecken ist (natürlich nur sofern eine solche Entwicklungslogik wirklich besteht und auch zu erkennen ist).

Aber selbst wenn man einräumt, daß diese Fragestellung noch nicht ausreichend ausgelotet ist, ist damit noch nicht gesagt, daß es sich dabei um eine *interessante* Fragestellung handelt. Dafür sind zusätzliche Argumente erforderlich, und sie sind unschwer zu haben. Gelingt es, eine Entwicklungslogik in der Geschichte der Sozialwissenschaften zu entdecken, so haben wir – drittens – einerseits die Möglichkeit, begründete Prognosen über die weitere Entwicklung zu machen, andererseits erkennen wir vielleicht, warum bestimmte Erwartungen, die man allgemein an die Soziologie knüpft, nur Sinn ergeben unter Voraussetzungen, die für ein früheres Entwicklungsstadium dieser Wissenschaft gelten, aber nicht mehr für das heutige. Wohlgemerkt: Die Suche nach einer Entwicklungslogik impliziert keineswegs, daß die spätere Position notwendig die bessere sei; sie besagt nur, daß es sachliche Gründe, und nicht nur externe Ursachen, gibt, warum eine Position auf die andere folgt. Konsequenzen eines Ansatzes werden im Laufe der Geistesgeschichte immer wieder zu Ende gedacht – auch um den Preis, daß am Ende eine vielleicht konsistentere, aber in ihren Inhalten weniger plausible Position erscheint. Auch ist im Begriff der Entwicklungslogik nicht impliziert, daß es keine gegenläufigen Theorien geben könne oder daß eine Wende nicht möglich sei. Aber gegen den Strom kann man nur schwimmen, wenn er in eine bestimmte Richtung fließt, und um die Feststellung dieser Richtung geht es im folgenden.

Ich will dabei so vorgehen, daß ich an die von Aron behandelten Soziologen die Frage stelle, wie sie das Verhältnis von deskriptiver und normativer Betrachtung bestimmen. Diese Frage ist nicht die einzige interessante – man könnte auch die Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft oder von Natur- und Sozialwissenschaften bei den genannten Autoren untersuchen (bei der Beantwortung der letzten Frage würde vermutlich eine gewisse Rolle spielen, welches Fach der betreffende Soziologe studiert hat – von den sieben Genannten haben fünf wenigstens zeitweise Jura studiert, während zwei, nämlich Comte und Pareto, von der Mathematik und den Na-

turwissenschaften herkommen). Aber ich will mich auf jene erste Frage konzentrieren, weil ich denke, daß man an ihr besonders deutlich die Entwicklungslogik aufdecken kann, auf die es mir ankommt. Meine These ist, daß sich an der Geschichte der Soziologie „die Transformation des klassischen Seinsverständnisses“⁷ ablesen läßt, die die Geschichte der abendländischen Metaphysik so eindeutig prägt. Ist für die Antike und das Hochmittelalter das Sein im wesentlichen ein normativ aufgeladener Begriff – weswegen es mit dem Guten zusammenfällt –, so bildet sich in einem Jahrhunderte währenden Prozeß ein neuer Begriff von Sein als Faktizität: Die Welt wird – wie im Logischen Positivismus – das, was der Fall ist; die Frage nach dem Guten gehört bestenfalls einer anderen Ordnung an, wenn sie nicht sogar gegenstandslos wird. (Nach jedem sinnvollen Sprachgebrauch ist diese Bestimmung des Seins als Faktizität natürlich auch eine Form von Metaphysik – wenn auch von einer Metaphysik, die von der klassischen stark abweicht. Man kann eine Metaphysik durch eine andere ersetzen; man kann sich weigern, sich der Frage nach dem Sein explizit zu stellen – aber über eine implizite Metaphysik oder Ontologie verfügt jeder denkende Mensch.) Um die komplexen Zusammenhänge zwischen Metaphysik und Soziologie in ihrer einander wechselseitig befruchtenden geschichtlichen Entwicklung deutlicher zu machen, will ich allerdings meine Betrachtungen über einen zeitlichen Horizont ausdehnen, der etwas weiter ist als der von Aron behandelte – ich will mit demjenigen Denker beginnen, der beanspruchen kann, früher und tiefer als Montesquieu die Soziologie als erster begründet zu haben, mit Vico, und ich will mit einigen ganz knappen Bemerkungen zu den beiden einflußreichsten deutschen Philosophen der Gegenwart, Luhmann und Habermas, schließen. Ich werde ferner von der Reihenfolge abweichen, in der Aron seine Autoren behandelt; aus Gründen, die bald einleuchten werden, werde ich Tocqueville vor Comte und Weber vor Pareto erörtern. Natürlich erhebe ich nicht den mindesten Anspruch, auch nur die zentralen Gedanken der genannten Autoren wiederzugeben; ich selektiere ausschließlich jenes, was für meine Fragestellung interessant ist. Dabei will ich meinen Überblick in vier Abschnitte gliedern, die den wichtigsten Veränderungen in der Bestimmung von Sein und Sollen entsprechen. Zunächst will ich verhältnismäßig ausführlich Vico, Montesquieu und Tocqueville behandeln, deren Verständnis der Sozialwissenschaft zwar einerseits von dem modernen Wissenschaftsbegriff beeinflusst ist, andererseits aber noch stark im antiken und christlichen Seinsverständnis gegründet ist; alsdann will ich sehr rasch Comte und Marx erörtern, die radikal mit den christlichen Voraussetzungen brechen und ein rein immanentistisches Weltbild entwickeln, innerhalb dessen sie aber die normative Frage zu lösen beanspruchen; darauf sollen Durkheim, Weber und Pareto als die Herolde der wertfreien Soziologie analysiert werden. In einem kurzen Ausblick soll Luhmanns Ansatz als letzte Konsequenz der wertfreien Soziologie und Habermas' Grundposition als der bewundernswerte Versuch skizziert werden, die Wertfreiheit der

7 Dies ist der Titel eines Buches von Schönberger, Rolf (Berlin, New York 1986). Im Zusammenhang der Fragestellung dieses Essays ist „Exkurs II: Normative Definition als Methode der klassischen Philosophie“ (S. 373ff.) besonders interessant.

Sozialwissenschaften zu überwinden – ein Versuch, der freilich meines Erachtens scheitert.

I.

Die Soziologie entsteht im 18. Jahrhundert. Sicher verfügen, wie einleitend angemerkt, alle, auch die archaischen Gesellschaften über ein Bild ihrer selbst, doch dieses Bild ist eben nicht wissenschaftlich. Aber warum läßt sich nicht sagen, daß wenigstens die Griechen, denen wir doch eine wissenschaftliche Mathematik, Astronomie und Biologie auch dann zusprechen, wenn wir uns darüber Rechenschaft geben, daß die erste wissenschaftliche Revolution des fünften vorchristlichen Jahrhunderts von der zweiten des siebzehnten Jahrhunderts bedeutend abweicht,⁸ die Soziologie kennen? Enthalten nicht etwa das achte und neunte Buch von Platons „Politeia“ oder Aristoteles' „Politik“ eine Fülle wichtiger soziologischer Einsichten? Gewiß; aber doch im Kontext eines ganz anderen Projektes, als es dasjenige der modernen Soziologie ist. So ist zunächst hervorzuheben, daß im Zentrum des antiken Interesses an der Gesellschaft der Staat steht; auch dort, wo Aristoteles im ersten Buch seines großen Werkes die Familie behandelt, geht es ihm um die Herausarbeitung der kategorialen Unterschiede zwischen Oikos und Polis. Doch ist dies noch kein ausreichendes Argument; denn von den modernen Soziologen ist auch Tocqueville sicherlich primär am Staat und nicht etwa an der Wirtschaft interessiert; er ist eindeutig ein Politischer Soziologe. Viel wichtiger, ja entscheidend ist folgendes: Die staatssoziologischen Einsichten Platons und Aristoteles' werden im Rahmen einer normativen Konzeption des Staates entwickelt – die Frage, die beide wirklich interessiert, ist die nach dem guten Staat, und nur insofern ihre Beantwortung staatssoziologische Einsichten voraussetzt, wird auf diese zurückgegriffen. Daraus ergibt sich, daß keiner von ihnen die Absicht hat, Lebensformen zu analysieren, die sich von der als normativ verbindlich angesehenen Lebensform der griechischen Polis unterscheiden. Zwar beschäftigen sie sich durchaus mit den Verfallsformen der Polis, aber ihre Aufmerksamkeit für außergriechische Lebensformen ist sehr gering, und auch zur Frühgeschichte der eigenen Kultur äußern sie sich nur sporadisch (Platon mehr als Aristoteles).

Damit ist die Voraussetzung der Soziologie im eigentlichen Sinne des Wortes genannt – die Bereitschaft, den Blick von der eigenen Kultur zu lösen und diese im Kontext einer Fülle alternativer sozialer Formen zu betrachten. Ohne die gründliche Auseinandersetzung mit ganz unterschiedlichen Gesellschaftsformationen kann es zur Soziologie nicht kommen. Die Neuzeit hat diese Voraussetzung in zweierlei Hinsicht erfüllt – einerseits durch die großen Entdeckungsfahrten, die besonders in der Neuen Welt die Europäer mit Gesellschaften konfrontierten, die sich von denen des Mittelmeerraums auf verwirrende Weise unterschieden, andererseits durch die, u. a. von der

8 Vgl. zu beiden Revolutionen Höhle, Vittorio: Philosophie der ökologischen Krise, 2. Aufl. München 1994, S. 50ff.

Jurisprudenz geförderte, Entwicklung eines historischen Bewußtseins, das etwa begriff, daß die Mentalität, die dem Recht der Zwölf Tafeln zugrunde lag, eine ganz andere war als diejenige, die das Corpus Iuris Civilis hervorgebracht hatte. Hinzu kommen die epochalen Veränderungen, die in der Neuzeit innerhalb Europas geschahen und die das Interesse am Phänomen des sozialen Wandels nähren mußten. Entscheidend ist ferner die wissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts, die einen neuen Zugang zur Erkenntnis der Welt eröffnete. Schon Hobbes' politische Philosophie ist von der cartesianischen Revolution geprägt; aber auch wenn in seinem Ansatz Normativität und Deskriptivität letztlich koinzidieren, kann man ihn nicht einen Soziologen nennen, weil er ausschließlich am neuzeitlichen Staat interessiert ist. Derjenige, der als erster eine Wissenschaft von der Gesellschaft als Ergänzung der Wissenschaft von der Natur und der Wissenschaft von der Seele konzipiert und in erstaunlicher Vollendung ausgearbeitet hat, ist Giambattista Vico gewesen, von seiner Ausbildung her – wie viele Soziologen – ein Jurist mit philologischen und philosophischen Interessen.⁹ Seine „Principj di una scienza nuova d'intorno alla communa natura delle nazioni“ von 1725 (1730 in einer zweiten, stark veränderten Auflage erschienen) verstehen sich als Komplement der „Philosophiae naturalis principia mathematica“ von Newton, dem er sein Werk in der Hoffnung auf eine Reaktion zusandte – freilich vergeblich, wie überhaupt eine umfassende außeritalienische Rezeption Vicos erst im 19. Jahrhundert einsetzt: Die Originalität seiner Ideen ebenso wie die Komplexität des Stils seines auf italienisch verfaßten Werkes überforderten seine Zeitgenossen, und das archaische Gewand, in dem er seine Gedanken verkleidete, machte es leicht, ihn zu unterschätzen. Das wissenschaftstheoretische Modell, das Vicos Entwurf zugrunde liegt, ist eine eigenwillige Verbindung von Platonismus und Spinozismus (bzw. Leibnizianismus, weil Vico in den Gesetzen der sozialen Welt und ihrer geschichtlichen Entwicklung ein Maximum an Ordnung und Güte Gottes erkennen will.¹⁰ Einerseits teilt Vico das Pathos Spinozas, daß eine Erkenntnis der Wirklichkeit eine Erkenntnis Gottes teils voraussetze, teils vollende, daß also die Wissenschaft in einer rationalen Theologie gründen müsse, und er eifert, wenn auch recht hilflos, im zweiten Abschnitt des ersten Buches Spinozas axiomatisch-deduktiver Methode nach. Andererseits will Vico Spinoza insofern überbieten, als für ihn eine Erforschung der beiden Attribute Extension und Denken durch die Naturwissenschaft und durch die Psychologie die Manifestation Gottes in der Wirklichkeit nicht vollständig erfaßt. In der Sprache Spinozas ließe sich sagen, daß Vico ein drittes Attribut Gottes im Auge hat – die Welt der Nationen –, dem eine dritte Wissenschaft entsprechen müsse, eben die neue Wissenschaft, die er als rationale politische Theologie der göttlichen Vorsehung konzipiert und die die späteren Sozial- und Geisteswissen-

9. Im Folgenden fasse ich mich sehr kurz und verweise für Belege und weitere Ausführungen auf meine Einleitung „Vico und die Idee der Kulturwissenschaft“ zu Christoph Jermanns und meiner Übersetzung des Werkes (2 Bde., Hamburg 1990, I, XXXI-CCXCIII).

10. Abs. 343 in der Ausgabe von Fausto Nicolini der dritten Auflage von 1744 (Vico, Giambattista B.: Opere. 8 in 11 Bänden, Bari 1911-1941, Bd. IV: La Scienza nuova seconda giusta l'edizione del 1744, con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite, 1. Aufl. 1911-1916, 4. Aufl. 1953).

schaften übergreift.¹¹ Aufgrund des verum-factum-Prinzips geht Vico sogar davon aus, daß die Erkenntnisgewißheit in seiner neuen Wissenschaft höher sei als in den Naturwissenschaften – denn die Menschen hätten die soziale Welt, aber nicht die Natur hervorgebracht.¹² Damit steht nicht im Widerspruch, daß nach Vico die Sozial- und Geisteswissenschaften notwendig erst nach den Naturwissenschaften ausgebildet wurden – denn die Selbsterkenntnis sei komplexer als die Erkenntnis der Außenwelt, was man daran sehe, daß man eines Spiegels bedürfe, um sich selbst zu betrachten.¹³

Wurde oben gesagt, daß eine Voraussetzung für das Entstehen der Soziologie die Erfahrung vielfältiger Gesellschaftsformationen ist, so kann man grundsätzlich zwei Möglichkeiten einer solchen Erfahrung unterscheiden – einerseits gibt es synchrone Vielfalt, andererseits gibt es Vielfalt in der Diachronie. Vico geht von letzterer aus: Seine große Entdeckung ist die Einsicht, daß nicht nur die äußeren Dinge sich wandeln, sondern auch und gerade die Mentalität des Menschen, die jenen äußeren Dingen zugrunde liegt. In seiner bildlichen Sprache redet Vico vom Zeitalter der Götter, der Heroen und der Menschen; und die Erschließung der Logik des Zeitalters der Götter, also des archaischen Menschen, im zweiten und umfangreichsten Buch der „Scienza nuova“ ist seine eigentliche Leistung. (Diese Leistung ist auch für die Disziplin der Ästhetik von großer Bedeutung, weil Vico davon ausgeht, daß im Zeitalter der Götter ein poetischer Sinn waltet, der im Zeitalter der Menschen versiegt – mit Vico beginnt jene auch für den Hegelianismus und den Marxismus kennzeichnende Einbindung der Ästhetik in die Geschichtsphilosophie.) Die Erkenntnis, daß der Urmensch und noch der Mensch des heroischen Zeitalters anders empfinden, handeln und denken als der moderne Mensch, ist bahnbrechend gewesen (unter anderem, aber nicht nur, weil Vico den Urmenschen als „bestione“ bezeichnet und damit lange vor Darwin von weitem auf die Möglichkeit angespielt hat, die menschliche Urgeschichte als Verlängerung der Geschichte der Organismen zu deuten). Es ist für uns, die mit dem Historismus groß geworden sind, gar nicht einfach zu begreifen, welchen Abstraktionsvermögens und welcher Selbstüberwindung es bedurfte, um anzuerkennen, daß das Wertsystem etwa der homerischen Welt grundsätzlich anders ist als dasjenige des 18. Jahrhunderts, aber auch schon des 5. vorchristlichen Jahrhunderts. Gleichzeitig ist bei Vico diese Vielfalt eingebunden in eine strenge Ordnung. Erstens hält Vico den Übergang vom Zeitalter der Götter zum Zeitalter der Heroen und von diesem zum Zeitalter der Menschen für absolut notwendig; die Entwicklungsrichtung ist eindeutig vorgegeben. Das gälte, wenn es unendlich viele Welten gäbe, auch für jede dieser Welten.¹⁴ Zweitens liegen Vico relativistische Konsequenzen fern – zwar hat jede Epoche ihre eigene Logik und damit eine beeindruckende Schlüssigkeit, wenn man sie von innen betrachtet, der derjenige nicht gerecht wird, der

11 *Ebd.*, Abs. 2. Die Situation ist insofern etwas komplexer, als Vico aufgrund seiner Sympathie mit dem Okkasionalismus die Welt des Psychischen direkt in Gott ansiedelt; daher ist die Welt der Nationen nur das zweite Attribut Gottes (neben der physischen Welt).

12 *Ebd.*, Abs. 331, S. 349.

13 *Ebd.*, Abs. 236, S. 331.

14 *Ebd.*, Abs. 348f.

eine fremde Kultur bloß nach externen Maßstäben bewertet; aber nichtsdestoweniger ist die Denkform des Zeitalters der Menschen, der das Unternehmen der neuen Wissenschaft entspringt, für Vico zweifelsfrei die richtige. So erkennt Vico einerseits, gleichsam systemtheoretisch, die Notwendigkeit grausamer Strafen oder gar von Menschenopfern innerhalb der archaischen Welt an, die bei ihm nicht idealisiert wird, sondern dem mythischen Goldenen Zeitalter geradezu entgegengesetzt wird¹⁵ und in der nach ihm trotzdem die Vorsehung waltet; er versteht sehr wohl, warum im Zeitalter der Heroen, dessen Grundkategorie die soziale Ungleichheit ist, soziale Reformer aus der Oberschicht von ihren Standesgenossen als Verräter angesehen und beseitigt wurden. Aber er empfindet andererseits tiefes Mitleid für die Opfer jener Welt und große Bewunderung für jene Reformer, die notwendig scheiterten, aber dennoch in einem tieferen Sinne recht hatten, wie etwa Manlius Capitolinus und Agis IV.¹⁶ Sie hatten in einem objektiveren Sinne des Wortes recht, weil die Vernunft des Zeitalters der Menschen in besonderem Maße teilhat an der göttlichen, die die Entwicklung der Geschichte so lenkt, daß am Ende eine Erkenntnis des die Geschichte treibenden Prinzips möglich ist, ja mit Notwendigkeit erfolgt. Es ist das Festhalten an einer absoluten Vernunft, die gleichzeitig in der Geschichte der sozialen Systeme wirkt, die Vicos Entwurf wasserdicht macht gegenüber dem Relativismus. Gegenüber den zeitgenössischen Naturrechtslehrern hebt Vico hervor, daß das Vernunftrecht des 17. Jahrhunderts keine anthropologische Konstante ist, sondern eine sehr lange Genese hat; aber das ändert für ihn nichts an dem absoluten Geltungsanspruch des Vernunftrechts, das von egalitären Idealen bestimmt ist. Dabei sieht Vico durchaus die Ambivalenz des geschichtlichen Wandels: Fortschritten in der Rationalität und in der Gerechtigkeit der sozialen Institutionen entspricht ein „Entzauberungsprozeß“, ein Niedergang der Emotionen und jener Mentalität, die alleine wahre Kunst erzeugt.¹⁷ Drittens geht mit Vicos Anerkennung der diachronen Differenz die Weigerung einher, wirkliche synchrone Unterschiede zuzulassen. Alle Kulturen entwickeln sich nach Vico nach demselben triadischen Gesetz, und die enormen Differenzen, die man etwa zwischen den europäischen und den Indianerkulturen des 18. Jahrhunderts erblickt, sind nach ihm im wesentlichen allein darauf zurückzuführen, daß die europäischen Kulturen in ihrer Entwicklung weiter fortgeschritten sind. Ja, Vico geht davon aus, daß der Weg vom Zeitalter der Götter zum Zeitalter der Menschen sich auch in derselben Kultur stets von neuem wiederholt, weil das Zeitalter der Menschen, eben aufgrund des Erschlaffens der nicht-rationalen Bindekräfte einer Gesellschaft, auf die diese unbedingt angewiesen ist, notwendig kollabiert und somit das Zeitalter der Götter wieder einsetzt. Ausgangspunkt für Vicos These sind seine Analyse des Übergangs vom spätrömischen Reich zum frühen Mittelalter und seine Entdeckung von Strukturanalogien zwischen der frühmittelalterlichen und der frührömischen Geschichte im fünften und letzten Buche seines Hauptwerkes; aber so faszinierend diese Analyse und diese Entdeckung auch sind, so sehr verfehlt Vico das Spezifikum der Neuzeit, wenn

15 *Ebd.*, Abs. 517f., S. 547, S. 1079.

16 *Ebd.*, Abs. 592, Abs. 668, Abs. 985, Abs. 1021.

17 Vgl. *Ebd.*, Abs. 821 und 838: Man könne nicht gleichzeitig großer Philosoph und großer Dichter sein.

er in ihr nur eine Wiederholung des Zeitalters der Menschen der Griechen und Römer sieht. Man kann ihm zwar zugeben, daß die Epoche Platons und Aristoteles' oder diejenige Ulpians der Moderne nähersteht als das Frühmittelalter; aber es gibt offenbare Unterschiede – die u. a. durch das Christentum bedingt sind und die Vico völlig ignoriert, wenngleich er sich auch sehr darum bemüht, seiner neuen Wissenschaft einen christlichen Anstrich zu geben. Aber christlich ist bestenfalls die platonisierende Metaphysik, die die Grundlage seiner Wissenschaft ausmacht (der Begriff der „ewigen idealen Geschichte“ ist eine offenkundige Fortführung der platonischen Ideen); seine zyklische Geschichtsphilosophie ist viel eher heidnisch als christlich.

Ob Montesquieu die „Scienza nuova“ gelesen hat oder nicht, wissen wir nicht – wir wissen nur, daß er auf sie aufmerksam gemacht wurde und vorhatte, das Buch zu kaufen.¹⁸ Aber auch wenn er in das Buch hineingeschaut hat, wird er wenig damit anzufangen gewußt haben. Sosehr beide Autoren das Interesse an der römischen Geschichte, der Sinn für den inneren Zusammenhang der verschiedenen Faktoren einer Kultur sowie schließlich die Fähigkeit zum Kulturvergleich verbindet, sosehr trennen sie einesteils der Stil, andernteils die Denkform. Der schwerfälligen und schwer lesbaren latinisierenden Syntax Vicos ist die Eleganz von Montesquieus Französisch geradezu entgegengesetzt, und auch wenn diese Eleganz einer der Gründe war, warum „De l'esprit de lois“ von 1748 ein großer europäischer Erfolg wurde, wird man den Verdacht nicht los, daß sich in Vicos gequälter Prosa mehr Originalität verbirgt als bei Montesquieu. Eines wird man bei allem Respekt für Montesquieus Werk sicher festhalten können: Anders als Vico, der tief in die antike und die neuzeitliche Metaphysik und Erkenntnistheorie eingedrungen war, ist Montesquieu kein philosophischer Kopf; wenigstens für die Probleme der theoretischen Philosophie hat er keinen Sinn. Aber er ist ohne Zweifel einer der großen Soziologen. Schon das Buch, das ihn berühmt gemacht hat, die „Lettres persanes“ von 1721, ist, obwohl ein Briefroman, Ausdruck der grundlegenden Fähigkeit, die jeder Soziologe besitzen muß – nämlich der Fähigkeit, sich von der eigenen Kultur zu distanzieren und diese gleichsam von außen zu betrachten. Der Reiz des Buches besteht in der – von früheren Vorbildern beeinflussten – Fiktion, daß zwei Europa, insbesondere Frankreich bereisende Perser einander sowie an Freunde zu Hause Briefe über die französischen Zustände schreiben. Ihr Erstaunen über Institutionen, die dem Europäer selbstverständlich erscheinen, ermöglicht deren immer wieder tiefsinnige Kritik, wobei die eigentliche Leistung Montesquieus daran erkennbar ist, daß er die beiden persischen Standesherrn keineswegs idealisiert – die Handlung endet mit dem Selbstmord von Usbeks Lieblingsfrau Roxane, die sich mit ihrer Unterdrückung im Harem in Isphahan nicht abfinden kann. Daher bleibt es bei Montesquieu offen, wieweit die persische Kritik an den europäischen Zuständen außereuropäischer Borniertheit, wieweit sie jener Naivität entspringt, die allein zu erkennen vermag, daß der Kaiser nackt ist – dieses Urteil muß der Leser selbst auf eigene Verantwortung fällen. – Während die „Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence“ von 1734 ähnlich

18 Vgl. Montesquieu, Charles de Secondat: Oeuvres complètes. Bd. I, Paris 1949, S. 575.

Machiavellis „Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio“ eine Analyse der römischen Geschichte bieten, die die einzelnen Faktoren politischer Systeme und politischer Veränderungen zu eruieren sucht, aber anders als Vico nicht von einer grundsätzlichen Andersheit der Denkweise in der römischen Frühgeschichte ausgeht, ist es die synchrone Differenz der Kulturen, die Montesquieu in seinem Hauptwerk studiert. Ebenso wenig wie Hobbes, Spinoza oder Vico unterscheidet Montesquieu zwischen einem deskriptiven und einem normativen Gesetzesbegriff; allerdings stellt er fest, daß die Gesetze der intelligenten Welt nicht in gleichem Maße befolgt werden wie die Gesetze der physischen Welt.¹⁹ Sein eigentliches Anliegen ist es, die Gesetze – und das heißt „les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses“ – der drei grundlegenden Regierungsformen zu entdecken, nämlich der republikanischen (zu der Montesquieu sowohl die demokratische als auch die aristokratische zählt), der monarchischen und der despotischen. Montesquieu geht davon aus, daß jedes dieser politischen Systeme ein unterschiedliches Prinzip hat (die Tugend, die Mäßigung, die Ehre bzw. die Furcht) und daß es mit Notwendigkeit unterschiedliche Gesetze in den diversen Bereichen hervorbringt wie Zivil-, Straf- und Staatsrecht. Die Fülle an Einzelanalysen, die der inneren Verbindung der verschiedenen Gesetze in den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Formationen gelten, ist überwältigend, und auch wenn manche der von Montesquieu behaupteten Kausalzusammenhänge nicht überzeugen (ich denke besonders an die Klimatheorie im dritten Teil von „De l'esprit des lois“), läßt sich gewiß sagen, daß Montesquieu im vierten Teil seines Werkes die Wirtschaftssoziologie (die Vico kaum interessierte) und im fünften die Religionssoziologie wenn nicht begründet, so doch erstmals auf eine empirisch abgesicherte Basis gestellt hat.

In welchem Sinne läßt sich nun sagen, daß Montesquieu moderner ist als Vico? Ich habe schon angedeutet, daß Vico vornehmlich diachrone, Montesquieu hauptsächlich²⁰ synchrone Differenzen betrachtet – was sicher auch mit der Lebensform beider zusammenhängt: Der Aristokrat Montesquieu konnte es sich leisten, ganz Europa zu bereisen, während der aus einfachen Verhältnissen stammende Vico, der Süditalien nie verließ, sich damit begnügen mußte, eine lange geistige Reise in die Abgründe der Seele des archaischen Menschen anzutreten. Daß er dabei eine Fremdheit entdeckte, die weit über diejenige der orientalischen Despoten hinausging, die Montesquieu seit den „Lettres persanes“ faszinierten und die im „Esprit des lois“ das Gegenbild zum Ideal der konstitutionellen Monarchie Großbritanniens ausmachen, begründet die größere Originalität Vicos. Aber in einem Punkte ist Vico eindeutig monistischer als Montesquieu: Er ist der Ansicht, daß alle Kulturen, und zwar endogen, den Weg ins Zeitalter der Menschen gehen werden. Eine solche Erwartung liegt Montesquieu völlig fern, auch wenn er, anders als Vico, im Zusammenhang seiner Universalgeschichte des Handels die Tatsache thematisiert, daß sich im achtzehnten Jahrhundert die europäische Macht über den ganzen

19 I i; in der zweibändigen Flammarionausgabe des Werkes mit einer Einleitung von Victor Goldschmidt (Paris 1979) I 124.

20 Natürlich gibt es Ausnahmen – man denke an den sechsten Teil des Werkes. Besonders das 27. Buch berührt sich sehr mit Vicos Fragestellungen und Methode.

Globus auszubreiten beginnt²¹ – was Fragen nach einer möglichen Angleichung aller Kulturen nahelegt. Aber selbst wenn Montesquieu diese Frage bejaht hätte, so hätte er doch sicher auf den exogenen Ursprung dieses Prozesses verwiesen, während Vico über keine Theorie der Interaktionen zwischen den einzelnen Kulturen verfügt. Immerhin hat Vico aufgrund seiner These einer parallelen und doch unbeeinflussten Entwicklung, die auf typologischer und nicht genealogischer Verwandtschaft beruht, z. B. eine Verallgemeinerung des Feudalismusbegriffs vorgeschlagen (im zweiten Kapitel des fünften Buches), während Montesquieu in seiner gründlichen Analyse des fränkischen Feudalrechts, mit der sein Werk schließt, die Einzigartigkeit des abendländischen Feudalismus hervorhebt.²² Aber auch wenn Montesquieu darin irrt, ist doch Vicos Übergeneralisierung, die später im Marxismus wiederholt wurde, nicht minder fehlerhaft. Der zweite bedeutende Unterschied besteht in Montesquieus Interesse an einem, wie man sagen könnte, System bedingter Gebote für die von ihm analysierten gesellschaftlichen Formationen. Montesquieu erkennt, daß zahlreiche der moralischen Normen, die im Abendland selbstverständlich sind, z. B. innerhalb einer orientalischen Despotie nicht verwirklicht werden können, ohne zum Zusammenbruch der sozialen Ordnung zu führen. Um ein krasses Beispiel anzuführen: Da es in der Despotie anders als in der konstitutionellen Monarchie keine klare Thronfolgeregelung gibt, liegt es in der Natur der Sache, daß derjenige Sohn des verstorbenen Herrschers, der schließlich die Macht ergreift, mit seinen Brüdern, die sonst Thronprätendenten blieben, recht gewaltsam umgeht. „Chaque prince de la famille royale ayant une égale capacité pour être élu, il arrive que celui qui monte sur le trône fait d’abord étrangler ses frères, comme en Turquie; ou les fait aveugler, comme en Perse; ou les rend fous, comme chez le Mogol: ou, si l’on ne prend point ces précautions, comme à Maroc, chaque vacance de trône est suivie d’une affreuse guerre civile.“²³ Ein anderes, für uns weniger krasses, aber für die christlichen Ohren seiner Zeitgenossen vielleicht noch ärgerlicheres Beispiel sind Montesquieus Ausführungen über die Polygamie. Selbst die etwa in Tibet belegte Polyandrie versucht er damit zu erklären, daß dort aufgrund der klimatischen Bedingungen mehr Jungen als Mädchen geboren würden.²⁴ Zwar fügt er ausdrücklich hinzu, das Mißverhältnis in den Zahlen beider Geschlechter sei nicht so groß, daß es eine Abweichung von der Monogamie erzwingt – „cela veut dire seulement que la pluralité des femmes, ou même la pluralité des hommes, s’éloigne moins de la nature dans de certains pays que dans d’autres. (...) Dans tout ceci, je ne justifie pas les usages; mais j’en rends les raisons.“ Aber das hat ihn nicht vor heftigen Angriffen von kirchlicher Seite bewahrt, die schließlich dazu führten, daß sein Hauptwerk 1751 auf den Index librorum prohibitorum gesetzt wurde. 1750 setzte er sich in der „Défense de l’esprit de lois“ mit jenen Angriffen auseinander, und zwar in einer Weise, die d’Alembert in seinem „Éloge de Monsieur de Montesquieu“ zu Recht aufs höchste lobte: „Cet ouvrage, par la modération, la vérité,

21 XXI xxi; II 68.

22 XXX i; II 309.

23 V xiv; I 188.

24 XVI iv; I 411f.

la finesse de plaisanterie qui y règnent, doit être regardé comme un modèle en ce genre. M. de Montesquieu, chargé par son adversaire d'imputations atroces, pouvait le rendre odieux sans peine; il fit mieux, il le rendit ridicule."²⁵ Aber auch wenn die Kritiker Montesquieus in seiner Metakritik lächerlich werden, haben sie durchaus ein Problem erkannt – der soziologische Institutionenvergleich scheint eine Relativierung der eigenen Institutionen zu implizieren. Montesquieu denkt sich in die Logik fremder Religionen hinein, und er versucht, sie aus einzelnen Faktoren der anderen Kultur zu erklären – das aber schien den Zeitgenossen eine Zurückweisung des Absolutheitsanspruchs des Christentums zu sein.²⁶ Montesquieu argumentiert zu seiner Verteidigung dahingehend, daß es zwischen dem intrinsischen Wert einer Institution und dem Wert ihrer Konsequenzen zu unterscheiden gelte. So sei die Polygamie „une affaire de calcul ..., quand on veut savoir si elle est plus ou moins pernicieuse dans de certains climats, dans de certains pays, dans de certaines circonstances que dans d'autres: elle n'est point une affaire de calcul, quand on doit décider si elle est bonne ou mauvaise par elle-même."²⁷ Montesquieu beharrt darauf, daß er Christ sei, aber er lasse sich sein Interesse für die kausalen Zusammenhänge in der sozialen Welt deswegen nicht nehmen: „Il répondra qu'il est chrétien, mais qu'il n'est point imbécile; qu'il adore ces vérités, mais qu'il ne veut point mettre à tort et à travers toutes les vérités qu'il croit."²⁸ Es wäre völlig irreführend, wenn man dieses Bekenntnis zu einem intelligenten Christentum für ein strategisches Manöver hielte. Montesquieu war ohne Zweifel ein Christ, aber ein Christ mit einem starken Interesse an der rationalen Theologie, und das heißt u. a., daß er manches an den christlichen Traditionen für unsinnig und reformbedürftig hielt, weil es nur unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen Sinn gab, aber nicht unter allen. Die Verabsolutierung von nur relativ Gültigem sah er als Gefahr für die Religion: „Dans les lois qui concernent les pratiques de culte, il faut peu de détails; par exemple, des mortifications, et non pas une certaine mortification. Le christianisme est plein de bon sens: l'abstinence est de droit divin; mais une abstinence particulière est de droit de police, et on peut la changer."²⁹ Aber das ändert nichts daran, daß er von der Überlegenheit der christlichen Welt gegenüber den orientalischen Despoten völlig überzeugt war. Montesquieu ist deswegen kein Relativist, weil er sich nicht damit begnügt, Systeme bedingter Gebote für die einzelnen Regierungsformen zu entwerfen; er bewertet eindeutig den moralischen Gehalt der jeweiligen Prinzipien der einzelnen Regierungsformen. So ist es für ihn offenkundig, daß die Furcht das niedrigste der Prinzipien und daher die Despotie die schlechteste aller Staatsformen ist; und einer, wenn auch nicht der einzige der Gründe für die Überlegenheit des Christentums ist nach ihm, daß diese Religion aufgrund der Moral des Evangeliums eher politische Mäßigung fördere und den Despotismus verhindere als der Islam.³⁰

25 I 83 in der oben zitierten Flammarionausgabe.

26 II 437.

27 II 440.

28 II 448.

29 XXIV xxvi; II 159.

30 XXIV iii f.; II 141ff.

Allerdings scheint er hinsichtlich der zwei anderen Staatsformen keine eindeutige Präferenz zu haben, sondern der Ansicht zu sein, daß je nach Größe des Staatsgebietes und der gerade dominierenden christlichen Konfession eine Monarchie oder eine Republik sinnvoller sei.³¹ Ferner gibt sich Montesquieu darüber Rechenschaft, daß für eine Verfassung ein bestimmter Volksgeist erforderlich ist; freilich sind es nach ihm nicht nur die Sitten, die die Gesetze beeinflussen,³² sondern auch die Gesetze, die die Sitten prägen. Mit der Analyse des englischen Volksgeistes, den er als Ausfluß jener Verfassung deutet, die er für die unter den Bedingungen der Neuzeit am besten gelungene hält,³³ endet der zweite Teil seines Werkes.³⁴

Während Vicos und Montesquieus Frömmigkeit in ihrer – bei dem ersten expliziten, bei dem zweiten mehr impliziten – Konzeption der rationalen Theologie gründet, ist Alexis de Tocquevilles Religiosität von unvergleichlich größerer emotionaler Kraft. Der dem abstrakten Rationalismus entsprungene Terror der Französischen Revolution, dem ein großer Teil seiner aristokratischen Familie zum Opfer fiel, hat schon bei dem jungen Tocqueville ein tiefes Mißtrauen gegenüber dem Menschen und eine innere Distanz vom geschichtsphilosophischen Optimismus erzeugt, dem zwar nicht Vico, aber doch die größere Hälfte des 18. Jahrhunderts huldigte (etwa Condorcet, obgleich er selbst Opfer der Französischen Revolution wurde). Eine eigenwillige Melancholie kennzeichnet Tocquevilles Werk und hebt es wohltuend vom triumphalistischen Optimismus des späten 19. Jahrhunderts ab, in dem es fast ganz vergessen wurde; erst die Katastrophe zweier Totalitarismen hat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Interesse an Tocqueville wieder geweckt. Es ist offenkundig, daß für Tocqueville Montesquieu das prägende Vorbild ist. Wie Montesquieu, ja mehr noch als diesen fasziniert ihn innerhalb der sozialen Welt die politische Dimension, und von allen politischen Kulturen zieht auch ihn am meisten die angelsächsische an. Allerdings sind es die Vereinigten Staaten von Amerika, und nicht Großbritannien, die er am gründlichsten studiert hat. „De la démocratie en Amérique“ von 1835 und 1840 unterscheidet sich von Vicos und Montesquieus Entwürfen dadurch, daß nicht mehr ein Vollständigkeit erstrebendes Panorama der ganzen sozialen Welt geboten werden soll; Tocqueville begrenzt sich, ganz im Sinne der nun entstehenden empirischen Wissenschaften von der sozialen Welt, auf einen einzigen Gegenstand. Allerdings beherrscht er erstens noch nicht die statistischen Methoden, die etwa gleichzeitig von L. A. J. Quetelet begründet wurden, und sein philosophischer Sinn manifestiert sich zweitens darin, daß er einen Gegenstand auswählt, an dem Grundsätzliches deutlich gemacht werden kann. (Dasselbe gilt natürlich auch für sein späteres Buch „L'Ancien Régime et la Révolution“.) Ist Vico primär an archaischer Vergangenheit, Montesquieu an den zeitgenössischen Differenzen zwischen Orient und Abendland interessiert, geht es Tocqueville eigentlich um die Zukunft (weswegen man

31 VIII xvi f.; I 255ff und XXIV v; II 143: Für große Gebiete und katholische Staaten sei die Monarchie besser, für Kleinstaaten und protestantische Staaten die Republik.

32 XIX xxiii ff.; I 475ff.

33 XI vi; I 294ff.

34 XIX xxvii; I 477ff.

ihn wie Vico zu den Soziologen der diachronen und nicht der synchronen Differenz rechnen sollte). Für Tocqueville nämlich sind die USA das Land der Zukunft; und man kann auf ihre Analyse teils Prognosen über die Zukunft Europas gründen, teils normative Lehren ziehen über das, was man tun, und das, was man vermeiden sollte. Denn darin kommt Tocqueville mit Vico und Montesquieu überein, daß er ständig Stellung bezieht; sowohl staatsrechtliche Institutionen als auch die gesellschaftlichen Konsequenzen der neuen Regierungsform werden keineswegs nur beschrieben, sondern deutlich bewertet. Auch wenn Tocqueville über keine theologisch begründete Wissenschaftstheorie à la Spinoza, Leibniz und Vico verfügt, hat er keine Schwierigkeiten, vom Gang der göttlichen Vorsehung in der Geschichte zu sprechen. So wie die Naturgesetze Ausdruck des Willens Gottes seien, so erkenne man in geschichtlichen Entwicklungstendenzen, die über einen langen Zeitraum andauerten, seinen Fingerzeig, ohne einer expliziten Offenbarung zu bedürfen. „Il n'est pas nécessaire que Dieu parle lui-même pour que nous découvriions des signes certains de sa volonté; il suffit d'examiner quelle est la marche habituelle de la nature et la tendance continue des événements; je sais, sans que le Créateur élève la voix, que les astres suivent dans l'espace les courbes que son doigt a tracées“, heißt es in der „Introduction“³⁵. Allerdings ist Tocqueville wesentlich skeptischer als Vico hinsichtlich der Erkennbarkeit der göttlichen Vorsehung, aber diese Skepsis gründet in einem Mißtrauen gegenüber den eigenen geistigen Kräften, keineswegs in einem Zweifel an der moralischen Substanz Gottes. „Penserai-je que le Créateur a fait l'homme pour le laisser se débattre sans fin au milieu des misères intellectuelles qui nous entourent? Je ne saurais le croire: Dieu prépare aux sociétés européennes un avenir plus fixe et plus calme; j'ignore ses desseins, mais je ne cesserai pas d'y croire parce que je ne puis les pénétrer, et j'aimerai mieux douter de mes lumières que de sa justice.“³⁶ Jedenfalls wird aus diesen Stellen ersichtlich, warum man Tocqueville mit Vico und Montesquieu zusammennehmen muß – auch seine Theorie ist ein Ausläufer der politischen Theologie der göttlichen Vorsehung, die Vico entworfen hatte, auch wenn das metaphysische Fundament brüchig geworden ist, auf dem sie ursprünglich ruhte. Aber zumindest ein religiöser Schrecken ist als Ausgangspunkt der Politischen Soziologie Tocquevilles geblieben: „Le livre entier qu'on va lire a été écrit sous l'impression d'une sorte de terreur religieuse produite dans l'âme de l'auteur par la vue de cette révolution irrésistible qui marche depuis tant de siècles à travers tous les obstacles, et qu'on voit encore aujourd'hui s'avancer au milieu des ruines qu'elle a faites.“³⁷ Zwar verschwindet im Zusammenhang mit den Detailanalysen der US-amerikanischen Verfassung der Verweis auf die göttliche Vorsehung wieder; aber das Wort „Providence“ erscheint im letzten Satz des ersten Bandes erneut, dort, wo Tocqueville jenen Zeitpunkt vorhersagt, in dem das Schicksal des Globus zur Hälfte in den

35 Tocqueville, Alexis de: De la démocratie en Amérique. 2 Bde., Paris 1981, I 61.

36 I 68.

37 I 61.

Händen der USA, zur Hälfte in den Händen Rußlands liegen werde³⁸ – ein Zeitpunkt, der 1945 in der Tat eingetreten ist, aber heute schon wieder überholt ist.

Aber es ist nicht nur die geringere Klarheit in der Theorie der Vorsehung, die Tocquevilles größere Modernität begründet. Seine größere Modernität ergibt sich vielmehr daraus, daß seine Wertungen durch eine qualvolle Unsicherheit ausgezeichnet sind. Sicher hatte schon Vico auf den Preis verwiesen, den die Durchsetzung des Zeitalters des Menschen kostet – die größere soziale Gerechtigkeit geht auf Kosten dichterischer Inspiration, emotionaler Herzlichkeit und heroischer Tugenden. Aber der Sohn eines armen Buchhändlers ließ keinen Zweifel daran, daß das Zeitalter der Menschen dem wahren Gott der Vernunft näher sei als das Zeitalter der Götter. Die Vorbehalte des französischen Aristokraten gegenüber der modernen Massendemokratie, die Vico zum Zeitalter der Menschen gerechnet hätte, sitzen hingegen tief. Zwar ist Tocqueville voller aufrichtiger Bewunderung für die Vereinigten Staaten und ihre Verfassung: Er erkennt zu Recht, daß die der Demokratie inhärente Gefahr der Tyrannei der Mehrheit über die Minderheit durch Mechanismen der Gewaltenteilung behoben sei, von denen Europa nur lernen könne. Die USA seien vorbildlich als liberale Demokratie, während nichts garantiere, daß innerhalb des weiteren Demokratisierungsprozesses in Europa die Demokratie sich mit dem Prinzip der Achtung vor den Grundrechten des Individuums verbinde und nicht in den Despotismus umschlage. Aber trotz aller Vorzüge der US-amerikanischen Verfassung, die Tocqueville im ersten Band seines Werkes analysiert, seien mit der demokratischen Staatsform Umbrüche in der Mentalität der Menschen verbunden, die Tocqueville nicht geheuer sind und die das Thema des zweiten Bandes bilden, der von den Einflüssen der Demokratie auf die Art der Intellektualität, der Gefühle und schließlich der Sitten im engeren Sinne, also der Beziehungen zwischen den Menschen, sowie umgekehrt von dem Einfluß dieser auf die Politik handelt. Ich will mich mit drei Beispielen begnügen, die ich jeweils den ersten drei Teilen entnehme. In dem Kapitel I xiv „De l'industrie littéraire“ analysiert Tocqueville die Folgen der Ausbreitung und Universalisierung literarischer Interessen, die mit der Demokratie notwendig verbunden ist. Schon der Titel des Kapitels deutet an, daß Tocquevilles Einstellung gegenüber dem neuen Kulturbetrieb ambivalent ist: Nicht nur interessieren sich nun industrielle Klassen für die Literatur, sondern umgekehrt dringt nun auch der industrielle Geist in die Literatur ein. Nur außerordentliche Anstrengungen könnten in einer aristokratischen Gesellschaft einen literarischen Erfolg begründen, weil es nur wenige und anspruchsvolle Leser gebe; in einer Demokratie könne man dagegen sehr viel verdienen, wenn man dem Geschmack der Massen schmeichle, die ihre populären Autoren dabei keineswegs zu achten brauche. „Les littératures démocratiques fourmillent toujours de ces auteurs qui n'aperçoivent dans les lettres qu'une industrie, et, pour quelques grands écrivains qu'on y voit, on y compte par milliers des vendeurs d'idées.“³⁹ Ein zweites Beispiel betrifft das neue Phänomen des Individualismus, das Tocqueville

38 I 541.

39 II 77.

scharf vom Egoismus unterscheidet (II ii). Dieser sei so alt wie die Welt, während jener in einer Tendenz des modernen Menschen bestehe, sich aus dem öffentlichen Leben herauszureflektieren und sich auf seine Familie und seine Freunde zurückzuziehen. Während die Aristokratie auf der Anerkennung der generationenübergreifenden Institution der Familie basierte, ist in der Massendemokratie jeder auf sich selbst geworfen; man träumt davon, sich der Sache der Menschheit zu widmen, aber man opfert sich nicht mehr, wie in der aristokratischen Gesellschaft, für einzelne Menschen. „Ainsi, non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur.“⁴⁰ Dies zeige sich etwa an der Beziehung zwischen Herr und Diener (III v). In der Aristokratie gebe es unverrückbare Abhängigkeiten, aber umgekehrt oft auch eine Identifikation des Dieners mit der Welt seines Herrn, die es ihm leichter mache, seine untergeordnete Stellung zu ertragen; ja, manchmal sei er noch stolzer auf den Reichtum seines Herren als dieser selbst – was gleichzeitig rührend und lächerlich sei.⁴¹ In der Demokratie dagegen sei es allein der Vertrag, der eine temporäre Ungleichheit begründe – aber auf der Grundlage einer fundamentalen Gleichheit, die auch innerhalb der Gruppe der Diener bestehe. Der Herr erwarte vom Diener nur eine Erfüllung der Vertragspflichten, weder Anhänglichkeit noch auch nur Respekt. Bezeichnend an diesem Kapitel ist es, daß Tocqueville es völlig offen läßt, welcher der beiden Typen von Beziehung besser ist – auch wenn ihm *dies* eindeutig erscheint, daß der Übergangszustand zwischen beiden am schlimmsten ist, weil beide Parteien nicht mehr wissen, was sie dürfen und was sie sollen. Aber die beiden stabilen Zustände haben beide ihre, obzwar unterschiedene Ordnung. „Je n’ai point ici à rechercher si cet état nouveau que je viens de décrire est inférieur à celui qui l’a précédé, ou si seulement il est autre. Il me suffit qu’il soit réglé et fixe; car ce qu’il importe le plus de rencontrer parmi les hommes, ce n’est pas un certain ordre, c’est l’ordre.“⁴² Die Stelle ist deswegen interessant, weil sich hier Tocqueville zu einer Position bekennt, die hinsichtlich der Sitten das genaue Pendant des Rechtspositivismus ist. Und er tut das deswegen, weil er sich in dieser Frage, anders etwa als mit Bezug auf den Individualismus, zu einer Wertung nicht durchzuringen vermag. Der feinsinnige Mensch, der er offenbar war, kann nicht zugeben, daß die auf Dauer gestellten Ungleichheiten der aristokratischen Welt besser seien als die temporären Anstellungsverhältnisse; aber gerade weil er als feinsinniger Mensch mit seinen Dienern verantwortungsvoll umging, kann er auch nicht ohne weiteres die Überlegenheit einer Gesellschaft einräumen, in der allein der Markt über Unterordnungsverhältnisse entscheidet. Diese Verlegenheit wird im achten und letzten Kapitel des vierten Teils des zweiten Buches noch einmal explizit artikuliert. Im Laufe des zweiten Bandes hat sich immer mehr Unbehagen an der Massendemokratie angesammelt, aber Tocqueville erkennt gleichzeitig an, daß das Gleichheitsprinzip, das ihr zugrunde liegt, letztlich alle

40 II 127.

41 II 224.

42 II 228.

anderen Nachteile aufwiege, ja das sei, was vom Standpunkte Gottes aus eigentlich zähle. Sicher führe die Demokratie zur Abstumpfung von Extremen, zur Überwindung von großen Lasten wie von großen Tugenden und zur Ausbreitung einer allgemeinen Durchschnittlichkeit, was für einen irdischen Betrachter, der in der aristokratischen Welt der Ungleichheiten immer auf die Privilegierten geblickt habe, wenig erfreulich sei. Aber Tocqueville räumt ein, daß der Blick des irdischen Betrachters selektiv gewesen sei, weil er von den Unterprivilegierten abgesehen habe, und daß dies nicht der Blickpunkt Gottes sein könne. „Il est naturel de croire que ce qui satisfait le plus les regards de ce créateur et de ce conservateur des hommes, ce n'est point la prospérité singulière de quelques-uns, mais le plus grand bien-être de tous: ce qui me semble une décadence est donc à ses yeux un progrès; ce qui me blesse lui agréé. L'égalité est moins élevée peut-être; mais elle est plus juste, et sa justice fait sa grandeur et sa beauté.“ Und er fügt hinzu: „Je m'efforce de pénétrer dans ce point de vue de Dieu, et c'est de là que je cherche à considérer et à juger les choses humaines.“ Es ist dieses Bemühen, den Standpunkt Gottes einzunehmen, das Tocqueville radikal von den späteren wertfreien Soziologen unterscheidet. Aber seine Position leitet insofern zu ihnen über, als seine Vision der sozialen Welt und ihrer geschichtlichen Entwicklung tragisch ist: Der Triumph der Gerechtigkeit geht auf Kosten so vieler anderer Werte, daß derjenige, der wie Tocqueville diese Werte in seiner Kindheit aufgesogen hatte, sich an ihm nicht recht zu erfreuen vermag. Ja, ein neu aufkeimender grundsätzlicher Zweifel, ob der neue Zustand wirklich besser sei, beschließt das Werk. Tocqueville äußert in diesem Zusammenhang nicht nur die schon aus Vico und Montesquieu vertraute systemtheoretische Einsicht, daß die aristokratischen Tugenden in einer demokratischen Gesellschaft keinen Halt und keine Funktion mehr haben; er antizipiert vielmehr die Inkommensurabilitätsthese, nach der es keinen übergreifenden Maßstab gibt, um unterschiedliche Gesellschaftsformationen zu vergleichen, so daß Werturteile immer nur relativ auf ein gegebenes soziales System möglich sind. Er spricht von „deux humanités distinctes“ und schreibt: „Il faut donc bien prendre garde de juger les sociétés qui naissent avec les idées qu'on a puisées dans celles qui ne sont plus. Cela serait injuste, car ces sociétés, différant prodigieusement entre elles, sont incomparables.“⁴³ Freilich spielt Tocqueville nur mit diesem Gedanken; es ist sein Glauben an Gott, der ihn davor bewahrt, in den Relativismus zu verfallen. Wo dieser Glauben oder sein funktionales Äquivalent aufgegeben wird, ist eine normative Kommunikation zwischen den sozialen Systemen schwer vorstellbar.

II.

Bevor wir uns denjenigen Soziologen zuwenden, die jenen Glauben verloren haben, will ich mich sehr rasch mit zwei Denkern auseinandersetzen, die insofern in der Mitte zwischen beiden Gruppen stehen, als sie den metaphysisch-theologischen Rahmen der er-

sten Soziologen aufgeben und doch gleichzeitig an absoluten, die sozialen Systeme übergreifenden Wertmaßstäben festhalten. Es handelt sich um Auguste Comte und Karl Marx; den ihnen in der Denkform, wenn auch nicht in den politischen Optionen nahestehenden Herbert Spencer muß ich ignorieren, obwohl er unter anderem wegen seiner Beziehungen zu Darwin interessant ist (der im übrigen ebenfalls in die Mitte einzuordnen ist zwischen jenen von Aristoteles beeinflussten Morphologen, die in den Organismen einen Ausdruck werthafter Schönheit erkannten, und den Neodarwinisten, die sich von jeder Bewertung etwa des Evolutionsprozesses verabschiedet haben). Zwar sind Comte und Marx als Persönlichkeiten ebenso wie in ihren gesellschaftspolitischen Ansichten denkbar verschieden voneinander (der mit vielen Lasten der bürgerlichen Welt ausgestattete Marx wollte die Revolution, während der fast mönchische Asket Comte die bestehende Ordnung reformieren, aber in ihrer Substanz aufrechterhalten wollte); zwar hat die von Comte in allen Details entworfene positivistische Religion kaum Geschichte gemacht (allerdings in Lateinamerika einen gewissen Einfluß ausgeübt – man denke an die brasilianische Flagge), während die sowjetische Säkularreligion, die nicht von Marx ausgearbeitet wurde, aber ihn doch als Heiligen benutzte, das 20. Jahrhundert entscheidend prägte. Und dennoch gibt es eine wesentliche Gemeinsamkeit beider: Sie haben mit großem Pathos eine immanentistische Weltanschauung ausgearbeitet, innerhalb deren die Soziologie eine zentrale Rolle spielt, und gleichzeitig den Anspruch erhoben, auf ihrer Grundlage alle normativen Fragen zu lösen. Auch wenn ihr Anspruch noch im 19. Jahrhundert einer vernichtenden Kritik unterworfen wurde und Durkheim und Weber mit ihm gebrochen, Pareto über ihn Hohn und Spott ausgegossen hat, ist es dieser Anspruch, der auf Teile der Öffentlichkeit und auf Generationen von Soziologiestudenten bis in die 1970er Jahre einen fast religiösen Reiz ausgeübt hat. Die Rätsel der Welt und der individuellen und kollektiven Lebensführung sollten nicht mehr durch Religion und Theologie, sondern durch eine neue Wissenschaft namens Soziologie gelöst werden.

Es ist Comte, der diesen Namen geprägt hat. Sein Versuch, nach dem Verlust seines religiösen Glaubens eine, wie er meinte, rationale Weltanschauung zu entwickeln, die zugleich die Gesellschaft politisch stabilisieren könne, fand Ausdruck in seinem enzyklopädischen Projekt, das das Wissen seiner Zeit zu ordnen und zu sammeln versuchte, dem „Cours de philosophie positive“. Während Hegel in seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ freilich die Grundbegriffe und Grundannahmen der Einzelwissenschaften zu prinzipiieren versucht, begnügt sich Comte größtenteils mit der Wiedergabe der Ergebnisse der Wissenschaften; daher ist sein Œuvre philosophisch wesentlich weniger interessant als das Hegelsche. Wie teilt Comte die Wissenschaften ein? Nach ihm gibt es sechs Grundwissenschaften, nämlich Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Physiologie und soziale Physik oder Soziologie. Es fällt auf, daß in diesem System weder eine Erste Philosophie (Metaphysik oder rationale Theologie) noch eine Psychologie figurieren. Das erste ergibt sich daraus, daß Comte Metaphysik und Theologie überwinden will (und auch seine erkenntnistheoretischen Bedürfnisse sind bescheiden, da ihm der gesunde Menschenverstand als Grundlage der Wissen-

schaften auszureichen scheint); das zweite hat damit zu tun, daß die damalige französische Psychologie im wesentlichen auf der Methode der Introspektion gründete, die Comte für unwissenschaftlich hält. Jedenfalls fehlen in diesem System Gott und die einzelne Person. Sein philosophisches Programm hat Comte am bündigsten im „Discours sur l'esprit positif“ (von 1844) zusammengefaßt. Er beginnt diese Eröffnungsrede zu seinem populären Jahreskurs über Astronomie mit der Skizzierung seines Dreistadiengesetzes, nach dem die Geschichte der Menschheit zuerst das theologische, dann das metaphysische und schließlich das positive Stadium durchlaufe – eines Gesetzes, das er neben seiner Einordnung der Einzelwissenschaften in ein enzyklopädisches System für seine wichtigste Leistung hielt. Das theologische Stadium sollte besser „religiöses Stadium“ heißen, weil es in ihm nicht zu wissenschaftlicher Reflexion über die Götter kommt; es zerfällt in die drei Phasen des Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus, die Comte auch den drei Rassen zuordnet. Formal erinnert dieses Dreistadiengesetz an Vicos Theorie von den drei Zeitaltern (und in der Tat hat Vico mit Montesquieu Eingang in den Positivistischen Kalender gefunden,⁴⁴ auf den ich noch kurz zu sprechen kommen werde). Aber die inhaltlichen Unterschiede sind beträchtlich. Erstens fehlt die zyklische Einbindung der drei Stadien – was einerseits ein Vorteil ist, andererseits auch bedeutet, daß Comtes Bewußtsein von den den Fortschritt bedrohenden Gefahren unterentwickelt ist. Zweitens wird das metaphysische Denken in das zweite, zu überwindende Stadium versetzt, während es nach Vico den Kern des Vernunftbegriffs des Zeitalters der Menschen ausmacht. Drittens avanciert zum dritten Stadium eine Epoche, die nach Comte zwar in den exakten Naturwissenschaften schon seit einigen Jahrhunderten besteht, aber in der Soziologie erst noch ihrer Entfaltung bedarf. Während Vicos Zeitalter der Menschen schon in der Blütezeit der griechischen Philosophie ausgeprägt war, ist Comtes drittes Stadium zu gutem Teil eine Aufgabe der Zukunft – und bei der Gestaltung der Zukunft dieses letzten Stadiums schreibt Comte sich selber eine wichtige Rolle zu. Der philosophische Positivismus ist nach Comte durch die Ablehnung metaphysischer Abstraktionen gekennzeichnet – als fundamentales Sinnkriterium gilt, „que toute proposition qui n'est pas strictement réductible à la simple énonciation d'un fait, ou particulier ou général, ne peut offrir aucun sens réel et intelligible“.⁴⁵ Der Begriff der Faktizität erreicht somit eine geistesgeschichtlich neue Aufwertung. Man müsse sich mit einer bloßen Annäherung an die Wahrheit begnügen, allerdings die bloße Anhäufung von Fakten ebenso vermeiden wie den Mystizismus; es gehe um die Entdeckung von Gesetzen, die den Fakten zugrunde liegen. Der unhaltbare Begriff Gottes und der vage metaphysische Begriff der Natur müßten durch den Begriff der Menschheit abgelöst werden, der, weil der Mensch ein soziales Wesen sei, notwendig einen sozialen Gesichtspunkt nach sich ziehe.⁴⁶ Der Begriff des Ich solle durch den Begriff des Wir er-

44 Comte, Auguste: *Calendrier positiviste ou système général de commémoration publique*, Paris 1849, S. 33.

45 Comte, Auguste: *Discours sur l'esprit positif*, in: *Ders.: Philosophie des sciences*, Paris 1996, S. 127-225, S. 138.

46 *Ebd.*, S. 149f.

gänzt werden.⁴⁷ Es ist hier nicht der Ort, Comtes Wissenschaftstheorie im Detail zu betrachten – sie ignoriert das Induktionsproblem ebenso wie das Verbot des naturalistischen Fehlschlusses; auch lehnt sie die Diskussion der eigenen Prinzipien ab. Kurz, sie ist von einem so naiven Dogmatismus bestimmt, wie er selbst der traditionellen Metaphysik fremd war und wie er nach Hume besonders schwer zu akzeptieren ist. Interessanter sind Comtes geschichtsphilosophische Überlegungen. Sein Ziel ist es – wie schon bei Vico –, die früheren Formen des sozialen Lebens in ihrer Notwendigkeit zu begreifen. Es gehe darum, sich jeder „*négation absolue*“ zu enthalten, „*même quand il s’agit des doctrines les plus antipathiques à l’état présent de la raison humaine chez les populations d’élite*.“⁴⁸ Da der Positivismus überall das Absolute der Metaphysik durch das Relative ersetze, könne er den relativen Wert aller, auch der ihm entgegengesetzten Theorien anerkennen.⁴⁹ Aber das ändert nichts daran, daß Comte davon überzeugt ist, daß die positivistische Soziologie die für den Menschen endgültige Wahrheit sei und daß sie dazu berufen sei, die Antwort auf die Legitimitätskrise der Moderne zu geben – eine Antwort, die besonders bei den Proletariern auf fruchtbaren Boden fallen werde.⁵⁰ Comte hält den Positivismus, der Fortschritt und Ordnung verbinden will, für den legitimen Erben des Katholizismus,⁵¹ und ein großer Teil seiner späten Aktivität galt der Ausbildung einer Esperantoreligion mit einem eigenen Katechismus, eigenen Sakramenten und einem eigenen Kalender, in dem die Heiligen des Christentums durch die seiner Ansicht nach wichtigsten Figuren der menschlichen Geschichte ersetzt werden. Er bemühte sich auch um eine Allianz mit der römischen Kirche, um die zentrifugalen Kräfte aufzuhalten, die die Institutionen von Privateigentum und Monogamie bedrohten, an denen er unbedingt festhielt.⁵²

In dieser Einstellung zur Religion und zu den tradierten Institutionen besteht ein offenkundiger Unterschied zu Marx. Doch die Ähnlichkeiten sind überwältigend: Auch dieser hat den Anspruch, das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte erkannt zu haben; auch dieser gründet darauf eine neue Weltanschauung, die besonders den Proletariern Orientierung geben soll; auch dieser will Theologie und Metaphysik abstreifen und statt dessen der Soziologie eine zentrale Stellung im Kosmos der Wissenschaften geben; auch dieser will eine Synthese von immanentistischem Humanismus und Wissenschaft. Während Marx anders als Comte keine mathematisch-naturwissenschaftliche Ausbildung genossen hat, ist er diesem an nationalökonomischem Wissen sicher überlegen, und in der Integration der Volkswirtschaft in eine histo-

47 Ebd., S. 192.

48 Ebd., S. 165.

49 Ebd., S. 166.

50 Ebd., S. 181f., S. 201f.

51 Ebd., S. 151; vgl. S. 183.

52 Interessant sind die Worte, die Comtes Abgesandter Sabatier an den Jesuitenpater Beckx in Rom richtete: „Wenn die politischen Gewitter der Zukunft die ganze Intensität der modernen Krise offenbaren werden, dann werden Sie die jungen Positivisten bereit finden, sich für Sie töten zu lassen, so wie Sie bereit sind, sich für Gott massakrieren zu lassen.“ (zit. n. Spaemann, Robert: Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration, München 1959, S. 183)

risch arbeitende Soziologie besteht eine seiner größten Leistungen, die ihn freilich mit der historischen Schule verbindet. Am stärksten ist der Ökonom Marx von der Politischen Ökonomie Ricardos beeinflusst (die gegen Ende seines Lebens entstehende Grenznutzenschule hat er nicht mehr rezipiert); freilich hat er deren Ergebnisse in der Sprache der Hegelschen Dialektik vorzutragen versucht. Evidenterweise kann es hier nicht um eine Auseinandersetzung mit der Marxschen Theorie gehen;⁵³ denn auch wenn sie zweifelsohne von vielen überschätzt wurde, hat sie durch die Kraft ihrer Phänomenanalysen, die virtuose Verbindung mehrerer Ansätze des 19. Jahrhunderts sowie schließlich das Pathos ihres Veränderungswillens eine ganz andere Dichte und Wucht als die Philosophie Comtes. Worum es mir hier allein geht, ist zu klären, warum Marx einen weiteren Schritt auf dem Wege zur Bildung einer wertfreien Soziologie darstellt. Wie Comte geht es ihm um die Erforschung der sozialen Welt in ihrer geschichtlich gewordenen Faktizität; da er aber mit Hegel auf frühere und, anders als dieser, auch auf die gegenwärtige Gesellschaftsformation die Kategorie des Widerspruchs anwendet, entwertet er die Wirklichkeit in ganz anderem Maße als Comte. Hinzukommt, daß Marx ein Meister der Methode der Ideologiekritik ist – hinter den unterschiedlichsten Sinnsystemen erkennt er latente Motive, deren Aufdeckung diese Sinnsysteme in den Augen der Öffentlichkeit weit fragwürdiger macht als ihre immanente Widerlegung. Von der gegenwärtigen Gesellschaft möchte Marx möglichst viel überwinden, und zwar auch um den Preis der Gewalt. Die Ablehnung der Religion ist besonders auffällig – kaum ein Satz der Philosophie des 19. Jahrhunderts ist in unserem häufiger zitiert worden als jener berühmte aus „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes.“⁵⁴ Zwar hat sich die Unverwüstlichkeit des religiösen Bedürfnisses u. a. in der sowjetischen Zivilreligion gezeigt; aber es ist natürlich leicht zu erklären, warum Marx' Ansatz eine ganz andere Anziehungskraft besessen hat als derjenige Comtes: Wenn man der Ansicht ist, daß die Religion einer überholten geschichtlichen Stufe angehört, dann ist es nicht plausibel, sie nur aus sozialen Gründen zu stützen; wenn man die Sakramente der christlichen Kirchen ablehnt, dann kann man auch getrost auf die neun Sakramente der Positivisten verzichten. Moderner als Comte ist Marx auch deswegen, weil er zwar wie dieser eine geschichtsphilosophische Legitimation der normativen Instanz anstrebt, aber doch futuristischer denkt als dieser. Der positive Geist existiert nach Comte, wenn auch seine Ausbildung in Soziologie und Philosophie noch Aufgabe der Zukunft ist, in den Naturwissenschaften immerhin schon seit Jahrhunderten; die klassenlose Gesellschaft ist ein reines Gebilde der Zukunft. Darin kommen freilich Comte und Marx überein, daß sie der futuristischen Variante des normativen Fehlschlusses anhängen: Da sie sich von dem

53 Vgl. dazu immer noch den ersten Teil von: Schumpeter, Joseph Alois: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, 7. Aufl. Tübingen, Basel 1993. Zu spezifischen Problemen des Begründungsansatzes des Marxismus s. Höhle, Vittorio: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie, 3. Aufl. München 1997, S. 63ff.

54 Marx, Karl: Frühe Schriften. Bd. I, Darmstadt 1962, S. 488.

metaphysischen, normativ aufgeladenen Seinsbegriff der Tradition verabschiedet haben und eine die Welt der Faktizität transzendierende Sollenssphäre ablehnen, kann nur ein Teil der erfahrbaren Welt die legitimierende Instanz sein; da sie die Vergangenheit und die Gegenwart kritisieren wollen, kann das aber nur die Zukunft sein. Daß freilich damit der naturalistische Fehlschluß nicht überwunden ist, liegt auf der Hand: Auch die Zukunft gehört zur Faktizität, und auch unwiderstehliche Entwicklungen können unter moralischen Hinsichten entsetzlich sein – das Recht liegt keineswegs immer auf Seiten der siegreichen Bataillone. Zudem ist das Problem zu erwähnen, daß die Zukunft nicht ganz so leicht vorherzusehen ist, wie der wissenschaftliche Sozialismus geglaubt hat, dessen Prognosen nicht gerade erfolgreich gewesen sind.

III.

Insofern eine Wissenschaft erst durch ein klares Methodenbewußtsein ihr Selbstverständnis vollendet und dadurch gleichsam erwachsen wird, läßt sich sagen, daß die neuzeitliche Philosophie mit Descartes' „Regulae ad directionem ingenii“ und die Soziologie mit Émile Durkheims „Les règles de la méthode sociologique“ von 1895 erwachsen geworden ist. In der Tat kann kein Zweifel daran bestehen, daß Durkheims Werk einen der größten Einschnitte in der Geschichte der Soziologie darstellt. Erstmals werden hier in umfassendem Maße statistische Methoden verwendet, um soziologische Fragen zu beantworten; und erstmals wird die Soziologie deutlich von der Philosophie getrennt. Der Rationalismus, zu dem er sich bekenne, dürfte nicht mit der positivistischen Metaphysik Comtes und Spencers verwechselt werden, schreibt Durkheim einleitend⁵⁵ – ohne freilich zu begreifen, daß der Begriff Rationalismus eine ziemlich komplexe Lehre über das Verhältnis von Sein und Denken voraussetzt. Im ersten Kapitel versucht Durkheim, die sozialen Fakten, also den Gegenstandsbereich der Soziologie, zu definieren. Zwei Merkmale zeichnen die sozialen Fakten aus – einerseits ihre Äußerlichkeit gegenüber dem individuellen Bewußtsein, andererseits der Zwang, den sie über das Bewußtsein ausüben. Daß die Eigenlogik des Sozialen nicht auf das Psychische zurückführen sei, ist eine der zentralen Aussagen der Soziologie Durkheims, die sie von den methodologisch-individualistischen Soziologien scharf trennt. Es ist unter anderem diese Autonomie des Sozialen, die Durkheim im zweiten Kapitel dazu führt, die sozialen Fakten als Dinge („choses“) zu bezeichnen. Mit Nachdruck hält er daran fest, daß man sich von den vorgefaßten Ideen des vorwissenschaftlichen Bewußtseins lösen und sich direkt mit den Dingen beschäftigen müsse, wenn man wissenschaftlich denken wolle; das gelte für die Sozial- nicht weniger als für die Naturwissenschaften. Wenn etwa Comte von einem Fortschritt in der Menschheitsgeschichte rede, so handle es sich dabei um eine Idee, nicht um ein Faktum.

⁵⁵ Durkheim, Émile: *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1973, S. IX.

„Ce qui existe, ce qui seul est donné à l'observation, ce sont des sociétés particulières qui naissent, se développent, meurent indépendamment les unes des autres. (...) Car la suite des sociétés ne saurait être figurée par une ligne géométrique; elle ressemble plutôt à un arbre dont les rameaux se dirigent dans des sens divergents. En somme, Comte a pris pour le développement historique la notion qu'il en avait et qui ne diffère pas beaucoup de celle que s'en fait le vulgaire.“⁵⁶

Ja, selbst wenn es eine Entwicklungstendenz gäbe, garantiere nichts, daß sie sich auch in der Zukunft fortsetzt.⁵⁷ Ähnlich setzten die Wirtschaftswissenschaften – keineswegs immer zu Recht, jedenfalls ohne ausreichende empirische Grundlage – voraus, daß die Menschen ökonomisch rational handelten, und gründeten auf diese Annahme ihre Gesetze:

„Mais cette nécessité toute logique ne ressemble en rien à celle que présentent les vraies lois de la nature. Celles-ci expriment les rapports suivant lesquels les faits s'enchaînent réellement, non la manière dont il est bon qu'ils s'enchaînent.“⁵⁸

Dagegen gelte es, die sozialen Daten gleichsam von außen zu betrachten, so wie man auch in der Psychologie dabei sei, sich von der Methode der Introspektion zu verabschieden. Es sei z. B. unsinnig, wenn man den sogenannten primitiven Völkern eine Moral abspreche, nur weil sie von der unseren abweiche – das einzige relevante Kriterium müsse sein, ob es bestimmte Regeln gebe, gegen die zu verstoßen bestimmte negative Sanktionen nach sich ziehe.⁵⁹ Allerdings versucht Durkheim im dritten Kapitel eine gewisse Normativität doch wieder einzuführen – nämlich über die Unterscheidung zwischen dem Normativen und dem Pathologischen. Zwar weist er diverse Versuche der Abgrenzung beider zurück, aber er bringt selbst einen vor – die pathologischen Zustände seien die außergewöhnlichen, die von den durchschnittlichen, d. h. normalen abweichen. Diese Definition stehe nicht im Widerspruch zu der positiven Bewertung des Normalen und der negativen des Pathologischen, denn im allgemeinen sei das, was sich allgemeiner durchsetze, auch nützlicher.⁶⁰ Aber es liegt auf der Hand, daß dieser Versuch, die schließlich doch noch eingeführten normativen Begriffe naturalistisch zu definieren, zum Scheitern verurteilt ist – wer überdurchschnittlich gesund, begabt, erfolgreich usw. ist, müßte nach dieser Definition ein pathologischer Fall sein, und das ist schwerlich sinnvoll. Durkheim setzt sich mit diesem Einwand nicht auseinander, aber er vertritt die für viele Zeitgenossen schockierende These, die Kriminalität sei kein pathologisches, sondern ein normales Phänomen, weil jede Gesellschaft es kenne, ja, so fügt er hinzu, weil einige Verbrechen wie dasjenige des Sokrates die Menschheit auf eine neue Stufe geführt hätten. Nun ist es sicher richtig, daß das, was einige Gesellschaften als Verbrechen ansehen, später manchmal als große Tat gefeiert wird; aber bedeutet das

56 Ebd., S. 20.

57 Ebd., S. 116f.

58 Ebd., S. 27.

59 Ebd., S. 41.

60 Ebd., S. 58.

nicht, daß wir eines die Gesellschaft transzendierenden Kriteriums bedürfen, um Fehlurteile als solche zu erkennen? Der Verweis auf die weitere Entwicklung ist schwerlich ausreichend, denn auch eine spätere Umwertung muß nicht immer gerecht sein. Nach der Festlegung der für die Konstitution der sozialen Typen einschlägigen Regeln im vierten Kapitel geht es in den beiden letzten Kapiteln um die Regeln kausaler Erklärung und um diejenigen des Beweises soziologischer Aussagen. Von besonderem Interesse ist dabei, daß Durkheim ganz wie Darwin finale Erklärungen nur dann zuläßt, wenn sie in Erklärungen mittels der *causa efficiens* transformiert werden können. „Faire voir à quoi un fait est utile n'est pas expliquer comment il est né ni comment il est ce qu'il est. Car les emplois auxquels il sert supposent les propriétés spécifiques qui le caractérisent, mais ne le créent pas.“⁶¹ Die für die Soziologie entscheidende Methode ist nach ihm der Vergleich – „la sociologie comparée n'est pas une branche particulière de la sociologie; c'est la sociologie même, en tant qu'elle cesse d'être purement descriptive et aspire à rendre compte des faits.“⁶² In der „Conclusion“ betont Durkheim, die Soziologie, wie er sie konzipiere, sei völlig unabhängig von der Philosophie – die Trennung der zwei Disziplinen werde beiden zum Nutzen gereichen und trage zur Objektivität der Soziologie bei. Die philosophische Neutralität der Soziologie gelte auch hinsichtlich praktischer Fragen; sie sei weder individualistisch noch kommunistisch. – Die Stellen, die ich angeführt habe, belegen deutlich, warum Durkheim als Begründer der Wertfreiheit der Soziologie angesehen werden kann – ein Prozeß, der gleichzeitig in der Jurisprudenz mit dem Abschied vom Naturrecht und dem Triumph des Rechtspositivismus und etwas später in den Wirtschaftswissenschaften mit der Aufgabe des Wertbegriffes abläuft. Und dennoch gilt dieses Urteil nur mit zwei wichtigen Einschränkungen. Erstens meint Durkheim zwar nicht, wie Comte und Marx, in Theoremen über ein Gesetz der Entwicklung der Menschheit, die er ablehnt, aber doch in seinen Ausführungen zum Normalen und Pathologischen eine normative Orientierung zu besitzen, die sogar für die Politik nützlich sein soll: „Notre méthode a, d'ailleurs, l'avantage de régler l'action en même temps que la pensée.“⁶³ Zwar haben wir schon gesehen, daß dieser Anspruch unbegründet ist, aber es ist für Durkheim sehr bezeichnend, daß er ihn nicht fallenläßt. Und zweitens hat Durkheim dem Sozialen Prädikate zugesprochen, die fast göttlicher Natur sind. Es ist charakteristisch, daß er, der aus einer frommen jüdischen Familie stammte, sich nach dem Bruch mit der Religion in seiner Jugend später zunehmend mit religionssoziologischen Fragen befaßte, insbesondere in „Les formes élémentaires de la vie religieuse“. Natürlich ist Durkheims Religionssoziologie nicht selbst religiös fundiert – für ihn sind Religionen letztlich nichts anderes als eine Selbstvergötterung der Gesellschaft. Aber für diesen Akt der Selbstvergötterung des Sozialen empfindet Durkheim eine fast religiöse Scheu – man könnte bei ihm von einem Sozial-Pantheismus sprechen.

61 *Ebd.*, S. 90.

62 *Ebd.*, S. 137.

63 *Ebd.*, S. 74.

Wohl kein anderer Soziologe kann beanspruchen, eine derartige Fülle von Material gesichtet und geordnet zu haben wie Max Weber. Allein die Arbeitsleistung dieses Mannes gebietet Ehrfurcht, auch wenn wir immer mehr die enormen seelischen Anspannungen erkennen, die ihr zugrunde lagen. Hinter der ungeheuren Gelehrsamkeit Webers und seinem Bemühen um logische Klarheit steht die Erfahrung des Zusammenbruchs des tradierten Orientierungssystems des Abendlandes, des Christentums. Der Versuch verschiedener Denker des 19. Jahrhunderts, unter ihnen Comtes und Marx', eine alternative immanentistische Weltanschauung auszuarbeiten, war unter den Hammerschlägen Nietzsches kollabiert, der keine Möglichkeit sah, nach dem Tode Gottes am Gedanken einer objektiven Ethik festzuhalten. Man sollte Nietzsches Einfluß auf Weber nicht unterschätzen, auch wenn zwischen dem expressiven Subjektivismus des ersteren und dem Pathos strenger Wissenschaftlichkeit des letzteren Welten zu liegen scheinen.⁶⁴ Aber was Weber in seinen klassischen wissenschaftstheoretischen Aufsätzen unternimmt, ist letztlich nichts anderes als der Versuch, trotz Anerkennung von Nietzsches Überzeugung der Unmöglichkeit objektiver Werturteile eine wissenschaftliche Soziologie zu fundieren. In „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ von 1904 hält Weber mit Nachdruck daran fest, „daß es niemals Aufgabe einer Erfahrungswissenschaft sein kann, bindende Normen und Ideale zu ermitteln, um daraus für die Praxis Rezepte ableiten zu können.“⁶⁵ Der wissenschaftlichen Betrachtung seien nur Mittel-Zweck-Beziehungen zugänglich; dabei sei sie durchaus auch in der Lage, die Folgekosten der Erreichung eines Zweckes in Gestalt der Verletzung anderer Werte anzugeben.⁶⁶ Ferner könne die Sozialwissenschaft den Sinngehalt fremder Wertsysteme verstehen; ja, sie könne durchaus prüfen, wieweit dieses Wertsystem in sich konsistent sei. Gewiß würde der einzelne die Werte, die er annehme, als objektiv ansehen; sonst könnte er sich ihnen kaum verschreiben. „Aber: die Geltung solcher Werte zu beurteilen, ist Sache des Glaubens, daneben vielleicht eine Aufgabe spekulativer Betrachtung und Deutung des Lebens und der Welt auf ihren Sinn hin, sicherlich aber nicht Gegenstand einer Erfahrungswissenschaft in dem Sinne, in welchem sie an dieser Stelle gepflegt werden soll.“⁶⁷ Zwar betont Weber zu Recht, daß die bloße geschichtliche Vielfalt moralischer Werte noch kein Argument sei gegen den Anspruch eines Wertsystems auf unbedingte Geltung; denn auch unser sicherstes mathematisches Wissen sei geschichtlich geworden. Aber trotz der vagen Anspielung auf die Möglichkeit einer spekulativen Betrachtung besteht für ihn kaum ein Zweifel daran, daß eine verbindliche Erkenntnis von Werten nicht möglich ist. Kant und die Neukantianer würden Weber sicher zugeben, daß Werterkenntnis nicht Erfahrungserkenntnis ist; allerdings würden sie daran festhalten, daß Erfahrungserkenntnis nicht die einzige Form

64 Vgl. Hennis, Wilhelm: Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 382-404.

65 Der Aufsatz wird zit. n. Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Johannes Winckelmann, 7. Aufl. Tübingen 1988, S. 146-214, S. 149.

66 Ebd., S. 150.

67 Ebd., S. 152.

legitimer Erkenntnis ist, sondern daß es daneben auch synthetische Erkenntnis a priori gibt. Aber sowenig sich Weber mit dieser Erkenntnisform auseinandersetzt, so richtig ist seine Kritik an allen Versuchen à la Comte und Durkheim, das Geltungsproblem erfahrungswissenschaftlich zu lösen. So kritisiert er zu Recht die Auffassung, die mittlere Linie sei eher wissenschaftliche Wahrheit als die extremsten Parteiideale von rechts oder links.⁶⁸ Nun bestreitet Weber nicht, daß jeder Sozialwissenschaftler wertet; als wollender Mensch könne er gar nicht umhin, dies zu tun. Aber dieses Werten sei eben von seiner wissenschaftlichen Arbeit zu trennen. – Zwar sei es ferner richtig, daß auch der Sozialwissenschaftler qua Sozialwissenschaftler in einem bestimmten Sinne des Wortes werten müsse. Aber dieses Erkenntnisinteresse, das aus der Fülle sozialer Phänomene eine bestimmte Klasse herausgreife, sei eben noch keine normativ bewertende Stellungnahme. Gewiß relativiere dies in einem gewissen Sinne die „Objektivität“ der Sozialwissenschaften: „Es gibt keine schlechthin „objektive“ wissenschaftliche Analyse des Kulturlebens (...) unabhängig von speziellen und „einseitigen“ Gesichtspunkten.“⁶⁹ Aber das bedeute keineswegs, „daß auch die kulturwissenschaftliche Forschung nur Ergebnisse haben könne, die „subjektiv“ in dem Sinne seien, daß sie für den einen gelten und für den andern nicht. Was wechselt, ist vielmehr der Grad, in dem sie den einen interessieren und den andern nicht.“⁷⁰ In diesem Zusammenhang präzisiert Weber seinen Begriff des Idealtyps dahingehend, daß er ausschließlich als unverzichtbares logisches Hilfsmittel gedacht sei, nicht als Ideal, nach dem eine Erscheinung beurteilt werden solle. Es sei eine elementare Pflicht wissenschaftlicher Selbstkontrolle, „die logisch vergleichende Beziehung der Wirklichkeit auf Idealtypen im logischen Sinne von der wertenden Beurteilung der Wirklichkeit aus Idealen heraus scharf zu scheiden.“⁷¹ – In „Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“ von 1917 setzt sich Weber mit einigen Einwänden gegen seine Konzeption auseinander. Einleitend erörtert er die Frage, wieweit man sich im akademischen Unterricht zu seinen Werten bekennen solle, und meint zu Recht, daß eine Beantwortung dieser Frage selbst schon bestimmte moralische Werte voraussetze. Aber diese Frage steht nicht im Zentrum des Aufsatzes. Daß der Sozialwissenschaftler wertvolle im Sinne von richtigen und wichtigen Resultaten anstrebe, steht für Weber außer Frage.⁷² Aber das impliziere noch keine Werturteile im eigentlichen Sinne. Anders als im früheren Aufsatz versucht Weber, die rationale Unlösbarkeit ethischer Streitfragen, und zwar am Gegensatz zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik bzw. an der unterschiedlichen Bewertung der Absolutheit erotischer Beziehungen, deutlich zu machen; der Vorbehalt, der früher in jenem „vielleicht“ angedeutet war, ist nun verschwunden. Die Metaphysik der Ethik, die Weber jetzt vor-

68 *Ebd.*, S. 154.

69 *Ebd.*, S. 170.

70 *Ebd.*, S. 183f.

71 *Ebd.*, S. 200.

72 Der Aufsatz findet sich in *ebd.*, S. 489-540, S. 499.

schwebt, ist die „des absoluten Polytheismus“⁷³ – auch wenn man durchaus der Ansicht sein kann, daß zur Begründung seiner Position eine etwas gründlichere Auseinandersetzung mit der ethischen Tradition nötig gewesen wäre.⁷⁴ Von besonderem Interesse ist Webers Kritik an allen Versuchen einer geschichtsphilosophischen Lösung der normativen Frage. Zwar akzeptiert er einen Fortschritt im Sinne einer zunehmenden Differenzierung der Gesellschaft; und er akzeptiert auch einen Fortschritt der Technik. Aber ob damit ein wirklicher ästhetischer oder ethischer Fortschritt einhergehe, das sei eine Frage, die sich der wissenschaftlichen Bewertung entziehe. Und einer wissenschaftlichen Bewertung entzieht sich nach Weber auch die Frage, ob die Wissenschaft selber einen letzten Sinn habe. Daß Weber an ihr festhält, kann er nur damit rechtfertigen, daß sie eben sein Dämon sei.⁷⁵

Daß Weber sein ganzes Leben einer Wissenschaft widmete, an deren objektiven Sinn er anders als die Väter der modernen Wissenschaft nicht mehr glauben konnte, verleiht ihm eine tragische Würde, die vielleicht mehr noch als die Fülle seiner Erkenntnisse den Zauber seines Werkes begründet. Aber man kann in dieser Würde auch den zwanghaften und insofern vielleicht sogar komischen Rest eines calvinistischen Arbeitsethos sehen, das gleichsam automatisch weiterwirkte, auch nachdem seine Grundlage wegerodiert war. Vermutlich hätte sich Vilfredo Pareto das Phänomen Weber so erklärt, also jener Soziologe, der auf den Zusammenbruch des Glaubens an eine rationale Ethik nicht mit deutschem Ernst wie Weber und auch Nietzsche (denn dessen Fröhlichkeit ist ganz offenbar gekünstelt), sondern mit romanischem Lachen, ja, mit lautem und fröhlichem Zynismus reagierte. Pareto ist unter den Klassikern der Soziologie sicher derjenige, der am wenigsten gelesen und diskutiert wird, und daran ist nicht nur der Umfang und, mehr noch, der ungelenke Aufbau des „Trattato di sociologia generale“ von 1916 schuld. Pareto ist, seien wir offen, kränkend für unsere Befindlichkeit. Einerseits läßt dieser Mann, der, obwohl er nur Naturwissenschaften studiert und lange Zeit in leitender Position für die italienischen Eisenbahnen gearbeitet hatte, auf dessen Wunsch plötzlich die Nachfolge des wohl größten Nationalökonomens seiner Zeit, nämlich L. Walras', antrat, weil er wie kein anderer dessen Gleichgewichtsmodell mathematisch zu vervollkommen vermochte, immer wieder durchblicken, daß er nicht sehr viel von jenen Professoren hält, die ohne seine mathematische Kompetenz über volkswirtschaftliche Probleme reden. (Marx ist da einfacher – die Beherrschung der vier Grundrechenarten ist die ganze Mathematik, die man braucht, um seine Theorie zu verstehen.) Und andererseits gießt Pareto seinen Spott nicht nur über die christlichen Kirchen aus, aus deren Kritik mancher moderner Intellektueller seine Identität bezieht, sondern im gleichen Atemzug über diese selben Intellektuellen, deren Anliegen ihm ebenso irrational scheint wie dasjenige der Kirchen. In der Tat ist dies die Grundthese des Soziologen Pareto, die ihn mit Marx und Freud verbindet, daß menschliches Handeln nur zu einem sehr geringen Teil rational ist. Zu diesem Ergebnis kam Pareto wohl besonders aufgrund seiner

73 Ebd., S. 507. Vgl. auch *ders.*: Wissenschaft als Beruf, S. 582-613, S. 603ff.

74 Vgl. *Strauss*, Leo: Naturrecht und Geschichte, Frankfurt a. M. 1977, S. 37ff.

75 Ebd., S. 595, S. 613.

enttäuschenden Erfahrungen bei dem Versuch, seine freihändlerischen und liberalen wirtschaftspolitischen Ideen einem größeren Publikum zu vermitteln; und in der Tat ist Pareto deswegen kein Relativist, weil er an der unbedingten Wahrheit des Wirtschaftsliberalismus bis zum Ende entschieden festgehalten hat (trotz aller Sympathien für den italienischen Faschismus). Nach ihm ändert der Bestandteil der irrationalen Residuen im menschlichen Handeln sich nicht wesentlich im Laufe der Geschichte; nur ihre Derivationen, ihre Ausdrucksformen, nehmen eine neue Gestalt an. Wenn etwa Pareto schreibt, die Prozessionen des Katholizismus seien fast verschwunden, aber sie seien ersetzt worden durch politische und soziale Demonstrationen,⁷⁶ dann verletzt er Katholiken wie Demonstranten, aber auch diejenigen, die sich zwar selber selten an Demonstrationen beteiligen, aber an einen Fortschritt der Menschheit glauben. Pareto hat keinen Zweifel daran, daß derartige irrationale Faktoren trotz oder gerade wegen ihrer Irrationalität die menschliche Geschichte bestimmen, weswegen sie ein Soziologe gründlich studieren muß. So klassifiziert er, um ein eindringliches Beispiel zu geben, die Politiker danach, ob sie nach Idealen oder nach ihrem und ihrer Klienten Interesse streben; die zweite Gruppe lasse sich weiter danach unterteilen, ob die betreffenden Politiker sich mit Macht und Ehre zufrieden geben und es ihren Klienten überlassen, zu stehlen, oder ob sie es selbst tun. Pareto fügt mit seinem intelligenten Zynismus hinzu, die zweite Untergruppe würde das Land in der Regel weniger kosten als die erste, weil die erste Untergruppe unter dem Deckmantel der Ehrlichkeit für ihre Klienten mehr tue – und das sei, so wird wohl unterstellt, teurer, als wenn man nur für sich selbst stehle.⁷⁷ Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, Paretos Klassifikation der Residuen und der Derivationen wiederzugeben. Worauf es mir hier allein ankommt, ist, daß Paretos Ansatz zwar noch nicht das Ende, aber doch den Anfang vom Ende der klassischen Soziologie bedeutet. Von einer Selbstentfaltung der Vernunft in der Geschichte ist nicht die Rede; ja, selbst der abstrakte Vernunftbegriff wird fraglich, weil er wissenssoziologisch aufgeweicht wird. Zwar ist die Wissenssoziologie, wie sie dann von Karl Mannheim ausgearbeitet wurde, eine nützliche Disziplin, aber sie suggeriert nur zu leicht (auch wenn sie das nicht wirklich impliziert), daß im Geflechte kausaler Abhängigkeiten, in die auch die Vernunft verstrickt ist, eine reine Selbstbegründung des Denkens unmöglich ist. Dann aber läßt sich natürlich eine externe Betrachtung auch gegenüber Paretos Soziologie vornehmen – wie kann man sich davon überzeugen, daß sie mehr ist als der Ausdruck irrationaler Kräfte? Woher wissen wir, daß die Ideologiekritik mehr ist als Ideologie zweiter Potenz, wenn hinter jedem Argument ein Residuum lauert und wir über keine absoluten Kriterien der Vernünftigkeit verfügen?

76 Pareto, Wilfredo: *Trattato di sociologia generale*, Firenze 1923, § 1712, III 33.

77 Ebd., § 2268, III 423f.

IV.

Daß Niklas Luhmann die Entwicklungsrichtung fortsetzt, die in diesem Aufsatz verfolgt wurde, liegt auf der Hand. Während Paretos Zynismus ein letztlisches Unbehagen an der eigenen Position andeutet, ist Luhmann nicht einmal mehr zynisch. Die Geltungsfrage scheint ihn, falls er das Problem überhaupt versteht, nicht zu interessieren, und zwar weder im Bereich der praktischen, noch auch im Bereich der theoretischen Geltungsansprüche. Es findet bei ihm kein Versuch mehr statt, die eigenen Aussagen wissenschaftstheoretisch zu rechtfertigen, und daher ist es schwierig festzustellen, wieweit die systemtheoretischen Vernetzungen, die er in der Wirtschaft, dem Recht, der Kunst, der Religion der Gesellschaft entdeckt haben will, wirklich bestehen. Ich bestreite keineswegs, daß die systemtheoretische Analyse gesellschaftlicher Systeme nützlich ist: Talcott Parsons verdanken wir wichtige Erkenntnisse; so ist der Versuch, die Evolution sozialer Systeme mit denselben Kategorien zu deuten wie diejenige von Organismen, sicher fruchtbar. Aber es wäre wünschenswert, über Kriterien zu verfügen, die die Aussagen der Luhmannschen Systemtheorie entweder empirisch zu testen gestatten würden oder aber erlaubten, den Prozeß seiner Begriffsbildung zu kontrollieren; und auch wenn ich nicht zweifle, daß die Forderung nach derartigen Kriterien systemtheoretisch erklärt werden kann (auch Luhmann-Kritiker sind ein Teil der Gesellschaft), fände ich die Befriedigung dieser Forderung interessanter als die Absorption eines weiteren sozialen Phänomens, das die Kritik an Luhmann eben auch ist, durch den Staubsauger der Systemtheorie. Luhmanns Sprache übt ähnlich wie diejenige Heideggers eine Sogwirkung auf seine Adepten aus und erschwert die Kontrolle seiner Theorie beträchtlich. Übersetzt man eine seiner zentralen Aussagen in normales Deutsch, dann lautet sie, daß Moralisieren gefährlich ist, weil es erstens diejenigen ausgrenze, die als unmoralisch gelten, und weil zweitens aus guten Absichten schlimme Folgen hervorgehen können.⁷⁸ Allerdings kennt die Ethik das letztere Argument seit der frühen Neuzeit und hat sich mit ihm, wie mir scheint, im Laufe ihrer Geschichte recht produktiv auseinandergesetzt. Sie hat auch Regeln für das Handeln unter Risiko bzw. unter Unsicherheit entwickelt und in ihren intelligenten Varianten immer betont, daß man sich bemühen muß, die wahrscheinlichen Konsequenzen des eigenen Handelns in Rechnung zu stellen. Sie weiß, daß sie dazu auf die Zusammenarbeit mit den Einzelwissenschaften angewiesen ist. So ist es sicher besser, eine gutgemeinte wirtschaftspolitische Maßnahme zu unterlassen, die Gegenreaktionen auslöst, die sie kontraproduktiv werden lassen; aber um zu lernen, welche Maßnahmen diesem Schicksal verfallen, muß man die auf die Spieltheorie gegründete moderne neoklassische Wirtschaftstheorie studieren; die Luhmannsche Theorie sagt einem diesbezüglich wenig Konkretes. Allgemein kann eine Kritik am Moralisieren, wenn sie ernst genommen werden will, nicht umhin, selbst einen normativen Geltungsanspruch zu erheben; um mit dem ersten Einwand fertig zu werden, brauchen wir daher

⁷⁸ Luhmann, Niklas: *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt a. M. 1990, S. 23ff.

eine normative Theorie darüber, wann bestimmte normierende Sprechakte unklug oder gar unmoralisch sind, also eine Ethik der Ethik, aber keinen Abschied von der Ethik, der dort erfolgt, wo die Ethik rein extern betrachtet wird oder die Ethik gar als Theorie der faktischen Sittlichkeit definiert wird.⁷⁹ Daß Werturteile unvermeidbar sind, zeigt sich etwa an Luhmanns scharfer Polemik gegen die ökologische Bewegung in „Ökologische Kommunikation“⁸⁰ – einer Polemik, die durchaus manches Richtige sagt, aber eigenwillig ist im Kontext eines Buches, dessen zentrale Botschaft ist, daß man moralische Werturteile im Kontext der Umweltdebatte gefälligst unterlassen solle, und dessen Beitrag zur Konzeption konstruktiver institutioneller Vorschläge zur Einschränkung der Umweltzerstörung recht gering ist. Insofern zu vermuten ist, daß Luhmann gegen eine soziologisch-reduktionistische Analyse seines Ansatzes wenig einzuwenden hätte, da er Reflexivität liebt (und zwar auch dann, wenn sie nicht zur Selbstbegründung taugt, sondern eine Selbstaufhebung tätigt), darf abschließend festgehalten werden, daß Luhmann nicht nur der konsequente Endpunkt einer Soziologie ist, die jede Normativität beseitigt und am Ende auch den eigenen Geltungsanspruch von außen betrachtet, sondern daß er zum Zeitgeist einer Generation glänzend paßt, die sich beim Versuch, die soziale Welt aus den Angeln zu heben, ziemlich übernommen hat und nun ihren politischen Katzenjammer auf eine höhere, nämlich systemtheoretische Weise zu kompensieren vermag, indem sie mit allgemeinen Begriffen über alles redet, ohne die harte Arbeit auf sich nehmen zu müssen, in die spezifische Logik z. B. volkswirtschaftlicher, kunst- und literaturwissenschaftlicher oder auch ethischer Argumentation einzudringen. Selten ist ein theoretisches Omnipotenzgefühl bei gleichzeitiger Legitimation des Verzichtes auf jede moralische Stellungnahme so billig zu haben gewesen wie bei den Luhmann-Adepten (denen Luhmann selbst natürlich haushoch überlegen ist).

Luhmanns Rivale Jürgen Habermas ist einen anderen Weg gegangen.⁸¹ Aufgrund der Einsicht, daß das aufklärerische Programm der Kritischen Theorie ohne klare normative Kriterien nicht zu retten ist, die im Rahmen der These vom universellen Verblendungszusammenhang nicht verfügbar sind, hat er sich um eine Fundierung des Geltungsanspruchs einer normativen Sozialwissenschaft bemüht. Dabei verdankt er seine begründungstheoretischen Ideen im wesentlichen Karl-Otto Apel, verbindet diese aber mit einem umfassenden soziologischen Programm. Die internationale Rezeption dieses Ansatzes belegt, wie sehr Habermas' Projekt einem Desiderat entspricht. Evidenterweise kann es hier nicht darum gehen, Habermas' äußerst komplexe „Theorie des kommunikativen Handelns“⁸² näher zu diskutieren, die theoriegeschichtliche Betrachtungen mit einem eigenen systematischen Entwurf in den zwei Zwischenbetrachtungen und in der Schlußbetrachtung verschränkt und die unter anderem eine normative Theorie der Moderne bietet. Auch wenn ich die Leistung Habermas' für in jeder Beziehung imponie-

79 Vgl. dazu Hösle, Vittorio: *Moral und Politik*, München 1997, S. 116ff.

80 Luhmann, Niklas: *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986.

81 Vgl. die frühe Auseinandersetzung zwischen beiden in: Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas: *Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1971.

82 Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde., Frankfurt a. M. 1981.

rend halte, will ich hier drei Mängel hervorheben, die meines Erachtens zeigen, daß diese Theorie zwar einen großen Fortschritt, aber eben nicht eine Lösung des Sein-Sollens-Problems in der Soziologie darstellt. Was erstens die normative Fundierung angeht, so ist sie teils zu empirisch, teils zu schmal. Daß eine Begründung der Ethik nicht heteronomer Natur sein kann, ist richtig; und es ist ebenso richtig, daß die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der Argumentation in diesem Zusammenhang zentral ist. Wahrheit, Wahrhaftigkeit und normative Richtigkeit sind unhintergehbare Geltungsansprüche jedes argumentierenden Wesens. Aber dies erkennen wir durch strenge transzendente Reflexion, nicht durch empirische Sprechakttheorie. Und ferner reichen diese formalen Ansprüche, so wichtig sie auch sind, nicht aus, um auch nur einen geringen Teil unserer moralischen Intuitionen zu rekonstruieren. Der Preis des Formalismus in der Ethik zeigt sich in Habermas' rechtsphilosophischem Werk „Faktizität und Geltung“⁸³, das sich dem Rechtspositivismus stark annähert, dasjenige bei weitem unterbietet, was schon die Naturrechtslehre Kants, Fichtes und Hegels geleistet hatte, und etwa zu den drängenden Fragen intergenerationeller und internationaler Gerechtigkeit wenig zu sagen hat. Auch gegenüber den Gefahren der modernen Demokratie, deren Legitimation sein eigentliches Anliegen ist, ist Habermas weniger scharfsichtig als Tocqueville. Immerhin hat Habermas in der „Theorie des kommunikativen Handelns“ eine Quelle materialer normativer Gehalte, nämlich die Lebenswelt, die die Verselbstständigung des Systems zu kritisieren gestatten soll. Aber die Lebenswelt ist kein normativer, sondern ein deskriptiver Begriff – zu ihr gehören so unerfreuliche Dinge wie Kriege, wirtschaftliche Ausbeutung und Manipulationen. Freilich liegt es in der Logik der Sache – und damit kommen wir zu dem zweiten Einwand –, daß man dieses Unerfreuliche ausblenden muß, wenn man die Lebenswelt als normativen Begriff braucht. In der Tat ist die deskriptive Soziologie von Habermas nicht realistisch genug. Die brutale Logik von Machtkämpfen, überhaupt von realem Dissens kommt bei dem primären Interesse an Konsens kaum in den Blick. Die Einsichten Machiavellis und seiner modernen Erben sind in Habermas' großer Theorie nicht aufgehoben – der Name Paretos figuriert weder in der Bibliographie noch im Namenregister der „Theorie des kommunikativen Handelns“. Natürlich sind die normativen Vorstellungen Paretos keine Alternative zu denen Habermas', aber das heißt nicht, daß von Pareto nichts zu lernen wäre. Drittens fehlt bei Habermas wie bei der großen Mehrzahl der Denker unserer Zeit nicht nur eine Theorie des idealen Seins, das bei ihm im sozialen Sein gründet; dagegen ließe sich freilich vorbringen, Habermas' Pointe sei gerade die Leugnung eines solchen Seins. Es fehlt auch eine Theorie der Natur, und deren Existenz ist schwerer zu bestreiten. Die Kontinuität zwischen natürlicher und sozialer Evolution, die die Systemtheorie zu Recht erörtert hat, spielt bei Habermas keine Rolle, und das ist nicht nur deswegen bedauerlich, weil dadurch eine realistischere Anthropologie zu erarbeiten gewesen wäre, sondern auch weil ohne eine Theorie der Natur eine angemessene Antwort auf die Probleme der Umweltkrise nicht zu geben ist.

83 Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung, Frankfurt a. M. 1992.

Aber diese Kritik ändert nichts daran, daß Habermas beanspruchen kann, den Entwicklungstrend in der Geschichte der Sozialwissenschaften gebrochen zu haben, den es hier zu analysieren galt. Ob und wie eine Theorie der sozialen Welt möglich ist, die deren Eigendynamik akzeptiert und gleichzeitig an einem archimedischen normativen Punkt festhält, der nicht in der sozialen Welt gründet, aber durchaus mit ihr vermittelt werden kann, weil er sie und die Natur prinzipiiert – was allein eine brauchbare Politische Ethik ergeben würde –, ja, ob es denkbar ist, auf der Grundlage eines Bewußtseins von der logischen Unabhängigkeit des Sollens vom Sein zu einem Ansatz à la Vico, Montesquieu und Tocqueville zurückzukehren, das zu untersuchen ist nicht mehr Thema dieses Aufsatzes.