

STEPHAN MOEBIUS

Das Naturverständnis und -verhältnis in der Geschichte der Soziologie

Einführung in das Thema¹

The understanding of and relationship with nature in the history of sociology: An introduction to the topic

The article examines how the concept of “nature” has been understood and contested throughout the history of sociology, showing that the discipline’s approach to nature has evolved through multiple distinct discursive strands. Employing a historical perspective commencing in the 19th century, the article identifies a typology of sociological positions in connection with the nature–society/culture relationship. These range from early nature-reductive theories – such as positivist or organicist approaches that likened society to a biological organism or sought natural laws of the social order – to materialist-dialectical frameworks that foregrounded material conditions and a dynamic dialectical interplay between humans, the social, and the natural environments. Other strands include the social-morphological and body-centered perspectives of Durkheim and his followers, which integrated environmental factors and physicality into analyses of social order, as well as vitalist approaches influenced by life philosophy (e.g., Nietzsche, Bergson, and Simmel) that emphasized life forces in social processes. In the mid-20th century, integrative positions (exemplified by philosophical anthropology, US-American pragmatism, and actor-network theory) attempted to bridge or reconfigure the nature–culture divide, acknowledging both natural foundations and the emergent autonomy of culture. Finally, knowledge-sociological (reflexive) perspectives problematize “nature” as a socio-historically mediated concept, arguing that what counts as “nature” is always shaped by cultural discourse and power. Through this broad survey, the article historicizes and examines critically sociology’s shifting relationship with “nature”, highlighting how debates over the nature–culture distinction have shaped the discipline’s theoretical development and identity.

Keywords: organicist sociology / materialism / vitalism / pragmatism / sociology of knowledge approach

Stephan Moebius is Professor of Sociological Theory and History of Ideas at the Institute of Sociology at the University of Graz and a full member of the Austrian Academy of Sciences (OeAW).

¹ Für anregende Diskussionen und Hinweise zum Text danke ich herzlich Frithjof Nungesser, Graz.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts lassen sich in der entstehenden Soziologie unterschiedliche Diskurse und Argumentationsfiguren ausmachen, in denen das Naturverständnis und -verhältnis verhandelt wird. Von Beginn an war die Soziologie mit der Frage konfrontiert, in welcher Relation ihre wissenschaftlichen Problemstellungen – die Bedingungen der Möglichkeit von Gesellschaft, sozialem Handeln, sozialer Ordnung und sozialem Wandel – zu Naturprozessen stehen. Verkompliziert wurde eine Verhältnisbestimmung dadurch, dass nicht von vornherein ausgemacht war – und bis heute immer wieder kontrovers neu verhandelt wird (bis hin zu aktuellen Debatten über den Kultur-/Natur-Dualismus) –, was eigentlich „Gesellschaft“ und was eigentlich „Natur“ sei, ob sie überhaupt als getrennte Sphären zu fassen oder inwiefern sie miteinander verschränkt seien. Unabhängig von der genauen Verhältnisbestimmung zeigte sich, dass der Naturbezug für die fachliche Entwicklung, die Identitätsbildung der Soziologie als eigenständige Wissenschaft und die damit verbundenen Abgrenzungsprozesse entscheidend war. Bereits Auguste Comte, auf den die Benennung der Soziologie zurückgeht, arbeitete mit den aus der Biologie stammenden Begriffen des „Milieus“, des „Organismus“ und des „Lebens“, um gesellschaftliche Prozesse zu beschreiben. Die Organismus-Metapher erwies sich dabei international nicht nur für die Soziologie, sondern auch für andere benachbarte Sozialwissenschaften wie beispielsweise die Nationalökonomie oder Volkskunde als ein wirkmächtiges Bild, mit dem Gesellschaft analog zu Naturprozessen begriffen und beschrieben wurde. Ähnlich war es mit dem Konzept der „Evolution“, das insbesondere durch die Rezeption Charles Darwins prominent wurde. Ebenso spielte der Begriff des „Lebens“, der nicht zuletzt lebensphilosophisch aufgeladene, sich an Henri Bergson und Friedrich Nietzsche orientierende vitalistische Soziologiekonzepte begründete, eine zentrale Rolle.

Die Soziologie thematisierte „Natur“ auf gesellschaftstheoretischer Ebene vor allem im Kontext von Ordnungsbildung und Wandel, während sie auf sozialtheoretischer Ebene etwa die „Natur“ des sozialen Handelns bearbeitete. Insbesondere die Frage nach einer „menschlichen Natur“ stand bei dieser Blickrichtung im Zentrum. Einer der Gründerväter der deutschsprachigen Soziologie, Ferdinand Tönnies, sah beispielsweise die sozialen Gebilde wie Gemeinschaft oder Gesellschaft durch dem Menschen inhärente Willenskräfte hervorgebracht („Wesenswille“ hier, „Kürwille“ dort). Noch zentraler wurde die Frage nach dem Proprium der menschlichen Natur in der Philosophischen Anthropologie, die im deutschsprachigen Raum seit den 1920er Jahren nicht nur als ein Gebiet der Philosophie, sondern auch der Soziologie gilt, waren doch namhafte Begründer wie Max Scheler, Helmuth Plessner oder Arnold Gehlen Inhaber soziologischer Lehrstühle.

Dabei gaben die Naturverständnisse und -erkenntnisse der Biologie oder der Physik der Soziologie nicht nur Metaphern und Analogien zur Beschreibung von Gesellschaft zur Hand, sondern diese dienten ihr oft auch als reale Vorbilder für Struktur und Funktion sozialer Prozesse. Auch die Geographie und Geologie, die Fragen nach der sogenannten „äußeren Natur“ und „materiellen Umwelt“, etwa in Form klimatischer und geologischer Bedingungen, natürlicher Ressourcen oder zunehmend urbaner werdender „Umwelten“, spielten bereits in der frühen Soziologie eine wichtige Rolle.²

Die Verhältnisbestimmung des Sozialen zur Natur steht darüber hinaus bis heute in einem engen Zusammenhang zu den andauernden Kontroversen und Diskussionen, ob die Soziologie – gemäß der von Wilhelm Dilthey initiierten und von den badischen Neukantianern verschärften Differenzierung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften (bzw. Kulturwissenschaften) – eher den Geistes- und Kulturwissenschaften zuzuordnen sei oder ob eher eine einheitswissenschaftliche, an den Naturwissenschaften orientierte Programmatik (*unified science*) verfolgt werden solle.

Die vorliegende Einleitung in das Themenheft verfolgt eine soziologiehistorische Perspektive. Zwar werden auch aktuelle Theorieansätze berücksichtigt, im Mittelpunkt steht jedoch eine historisch angelegte Typologie unterschiedlicher Diskursstränge. Es soll also im Folgenden auf die Thematik des Schwerpunktheftes hingeführt werden, indem ein Überblick über zentrale Diskurse, Argumentationsstränge und Debatten der Naturverhältnisse und -verständnisse in der Geschichte der Soziologie gegeben wird. Dabei wird weniger eine umfassende inhaltliche Vollständigkeit angestrebt, als vielmehr ein Spektrum von soziologischen Konzepten und Positionen entfaltet, das die unterschiedlichen Zugänge der Soziologie zur Natur-Kultur-Unterscheidung sichtbar macht. Dieses Spektrum reicht von Ansätzen, die die Unterscheidung zugunsten der Natur auflösen, bis hin zu solchen, die sie vollständig in Richtung Kultur verschieben. Die unterschiedlichen Konzeptionen werden dabei als „Perspektiven“ im Sinne der Wissenssoziologie Karl Mannheims bzw. als „Positionen“ im soziologischen Feld nach Pierre Bourdieu aufgefasst. Das heißt, im Anschluss an die „Soziologie der Soziologie“ von MANNHEIM (1980 und 2015) und BOURDIEU (1998 und 2001) wird davon ausgegangen, dass die unterschiedlichen Positionen zu Natur und Kultur nicht unvermittelt oder autonom neben- oder nacheinander existieren, sondern in feldspezifischen, gesellschaftlich-geschichtlichen Nähe-, Konkurrenz- und Abgrenzungsbeziehungen stehen. Es lassen sich – ohne Anspruch auf absolute Vollständigkeit – folgende größere (und in eine gewisse Chronologie ihres

² Diese werden gegenwärtig unter gänzlich veränderten ökologischen Bedingungen unter dem Begriff der „Geosozilogie“ (SCHROER 2022) erneut eingehend behandelt.

Auftretens gebrachte) Diskursstränge ausmachen: 1. Naturreduktive Positionen; 2. Materialistisch-dialektische Positionen; 3. Sozial-morphologische und körpersoziologische Positionen; 4. Vitalistische Positionen; 5. Integrative Positionen; 6. Wissenssoziologisch-reflexive Positionen.

1. Naturreduktive Konzeptionen: Gesellschaft als Organismus

Um die Wissenschaftlichkeit der Soziologie zu unterstreichen, wurde bereits in ihrer Anfangsphase versucht, sie als Naturwissenschaft auszuweisen. Diese frühen Konzeptionen von Soziologie waren ebenso wie die soziobiologischen Diskurse seit den 1970er Jahren „naturreduktiv“, da sie Gesellschaft und Kultur letzten Endes auf Naturvorgänge reduzierten. Dabei ließen sich zu Beginn der Soziologie Ansätze ausmachen, die entweder Naturgesetze des Sozialen aufzufinden hofften (Entwicklungs- oder Bewegungsgesetze) oder die Gesellschaft als einen realen biologischen Organismus verstanden; zuweilen traten sie auch mit dem Anspruch auf, beides in einem zu leisten, sowohl Gesetzmäßigkeiten als auch die Natürlichkeit des Sozialen nachzuweisen. Dabei orientierten sich frühe Soziologen an den Naturwissenschaften (insbesondere an der Biologie), nicht nur um den wissenschaftlichen Charakter der entstehenden Soziologie zu untermauern, sondern auch um die Komplexität und Dynamik von Gesellschaft besser verständlich zu machen. So spielten in der Entstehungsphase der Soziologie Begriffe aus den naturwissenschaftlichen Wissensbeständen eine zentrale Rolle. Sie wurden entweder als reale „Übersetzung“ aus den Naturwissenschaften begriffen oder als Metaphern oder Analogien verwendet.³ So ließ sich Gesellschaft beispielsweise mit der Analogie des „Organismus“ nicht nur als Prozess von Wechselwirkungen, sondern auch als arbeitsteilig und funktional ausdifferenzierte Struktur versinnbildlichen und begreifen.⁴

Auguste Comte griff z. B. die Organismusanalogie auf, um seine Vorstellung von Gesellschaft als kohärentes, funktionales Ganzes zu verdeutlichen. Comte hatte 1839 den Begriff „Sociologie“ eingeführt, der den äl-

³ Auch heute noch wird diese Strategie verfolgt, man denke etwa an aktuelle Ansätze, die ähnlich wie bereits Émile Durkheim (ohne diese soziologiehistorischen Bezüge jedoch immer auszuweisen) von „sozialer Energie“ sprechen (vgl. ROSA 2024) und gewissermaßen an die Tradition der „sozialen Physik“ anzuknüpfen versuchen.

⁴ Da der Organismusgedanke für die Gründungsphase der Soziologie zentral war, soll ihm im Folgenden auch im Vergleich zu den anderen Diskurssträngen etwas mehr Platz eingeräumt werden. Siehe hierzu auch den Beitrag von Martin Hauff im vorliegenden Heft. Zur sozialwissenschaftlichen Verwendung von „Organismus“ als begriffsrealistischer Gesellschaftsvorstellung, als Metapher oder als Analogie siehe ferner u. a. AMBROS 1963, LEVINE 1995, LINDENFELD 1997, 176f., LÜDEMANN 2004 sowie SCHLECHTRIEMEN 2008 und 2014; zur Begriffsgeschichte siehe BÖCKENFÖRDE 1978.

teren Begriff der „sozialen Physik“ ersetzen sollte (COMTE 1907, 184).⁵ Als Comte den Neologismus 1824 in einem Brief, *coram publico* dann 1839 erstmalig in einer Publikation verwendete, erläuterte er ihn in einer Fußnote: Die Soziologie beziehe „sich auf das positive Studium der sämtlichen, den sozialen Erscheinungen zugrunde liegenden Gesetze“ (ebd., 185). Ebenso wie Naturgesetze ließen sich auch gesellschaftliche Gesetze und soziale Kausalzusammenhänge mittels des „positiven Geistes“ (COMTE 1994), das heißt durch Beobachtung ihrer objektiven Tatsachen, erkennen. Das Wort „Soziologie“ entspreche ganz dem „bereits eingeführten Ausdruck *soziale Physik*“ (COMTE 1907, 184), der die Vorstellung verdeutliche, man könne die Gesellschaft und deren Entwicklungsschritte quasi naturwissenschaftlich erforschen. Allerdings versuchte Comte mit der Umstellung auf den Begriff „Sociologie“ nicht nur den biologisch-organischen Aspekt mehr zu betonen, als es „soziale Physik“ vermochte, und sich so von zeitgenössischen Statistikern wie Adolphe Quetelet abzugrenzen, die diesen Begriff seiner Ansicht nach falsch verwendeten. Norbert Elias zufolge diente der Begriff „Soziologie“ zusätzlich der Abgrenzung von den Naturwissenschaften, indem Comte damit die „relative Autonomie der Gesellschaftswissenschaft gegenüber der älteren Naturwissenschaft“ hervorhob (ELIAS 2009, 36). Die positive Wissenschaft der Soziologie verband Comte mit dem Ziel, die in eine neue Epoche eintretende industrielle Gesellschaft wissenschaftlich anzuleiten, sozialplanerisch zu steuern (COMTE 1973), zu reorganisieren und, wie er es ausdrückte (und wie es noch heute auf der brasilianischen Flagge zu finden ist): „Ordnung und Fortschritt“ positivistisch zu „versöhnen“ (COMTE 1994, 60–67).⁶ Die positivistische

⁵ Ins Leben gerufen wurden die Wörter *science sociale* bzw. *sociologie* allerdings bereits 1767 von Victor Riquetti Marquis de Mirabeau (1715–1789) bzw. 1780 von dem Aufklärer Emmanuel Joseph Sieyès (1748–1836).

⁶ Anders als im 20. Jahrhundert, als man das Wort „Positivismus“ mit strengem Szientismus assoziierte (SCHÖTTLER 2012), sah Comte keinen Widerspruch zwischen positivistischer Wissenschaft und Religion, denn er verstand in übersteigter Wissenschaftsgläubigkeit den Positivismus als neues göttliches Wesen, als neue „Religion der Menschheit“, die er auch „soziologische Religion“ nannte (Comte in LEPENIES 2010, 27). Es handelte sich dabei, wie Bernhard Plé (1996, 307) in einer wissenssoziologischen Analyse des Positivismus dargelegt hat, nicht bloß um eine „Papierreligion“, sondern um die Propagierung und Ausübung „sendungsbewusster“ Aktivitäten, sodass sich Comtes Anhänger selbst als Apostel bzw. „Apostolat“ verstanden und eine dem „pouvoir spirituel“ gewidmete Société positiviste ins Leben riefen (ebd., 307–384). Zur „Wissenschaftsreligion“ allgemein, aber auch speziell zu Comtes „Religion der Wissenschaft“ siehe ausführlich ESSBACH (2019, 137–272). Zu den unterschiedlichen Positivismen in Frankreich, England und Italien siehe die instruktive Studie von Plé (1996). Dabei kann u. a. ein Positivismus im Sinne der historischen Methode der „Faktenhuberei“ von Positivismen der historischen und sozialen Gesetzmäßigkeiten, des

Soziologie war insofern nicht nur rein wissenschaftlich und wissenschaftsreligiös ausgerichtet, sondern zugleich auch eminent politisch angelegt.

Comte sah die Gesellschaft als ein System, dessen Teile (Individuen und Institutionen) miteinander verknüpft sind und aufeinander angewiesen arbeiten – ähnlich wie Organe in einem lebenden Organismus. Er prägte zusätzlich den späteren soziologischen Milieu-Begriff, den er der Lamarck'schen Biologie entnahm (CANGUILHEM 1981, 214). Seine „positivistische Philosophie“ betonte darüber hinaus den evolutionären Fortschritt der Gesellschaft durch verschiedene Stadien („Dreistadiengesetz“), die von einfachen zu komplexen Formen übergingen,⁷ wobei er mit dem Lamarckismus ebenfalls biologische Entwicklungsprozesse rezipierte. In diesem Kontext stellte Comte die Notwendigkeit heraus, dass jede gesellschaftliche Institution eine spezifische Funktion erfülle, um das „soziale Gleichgewicht“ aufrechtzuerhalten.

Einer der ersten deutschen Vertreter einer „Gesellschaftswissenschaft“ war um 1850 Lorenz von Stein, der seinen Begriff von Gesellschaft anhand der Analyse der sozialistischen Bewegungen in Frankreich und der Sozialgeschichte der Französischen Revolution entwickelte.⁸ Statt wie ehemals soziale Prozesse vorwiegend im Zusammenhang staatswissenschaftlicher Betrachtungen in den Blick zu nehmen, plädierte Stein dafür, „Gesellschaft“ als relativ autonome soziale Sphäre zu betrachten und strikt vom Staat abzugrenzen. Das übergeordnete politische Ziel der neuen Gesellschaftswissenschaft lag für ihn darin, die „soziale Frage“ mit Hilfe einer gesellschaftswissenschaftlichen und -geschichtlichen Analyse zu „verobjektivieren“ und damit dem Staat eine neue, wissenschaftlich gestützte Neugestaltung und Aufgabe zu übertragen; diese sollte insbesondere darin bestehen, das sich in Gärung befindende revolutionäre proletarische Potenzial sozialreformerisch einzudämmen (PANKOKE 1970, 74–99 u. 126–134). Dabei ließ sich bei Stein ein geradezu „inflationärer Gebrauch der Organismusanalogie“ beobachten (QUESEL 1989, 65), der später auch die Begriff-

wissenschaftlichen Sozialismus oder im Sinne des logischen Empirismus unterschieden werden.

⁷ Comte sprach von dem theologischen, dem metaphysischen und dem positiv-wissenschaftlichen Stadium.

⁸ Stein lehrte ab Mitte der 1850er Jahre in Wien, sein „soziologisch relevantes Werk“ hatte er jedoch zuvor verfasst (MOZETIČ 2018, 38, Fn. 1; HÖRBURGER 1973). Ein weiterer für die Entwicklung der Soziologie im deutschsprachigen Raum relevanter Gesellschaftswissenschaftler in der Mitte des 19. Jahrhunderts war Robert von Mohl, der für eine Differenzierung zwischen Staats- und Gesellschaftswissenschaften plädierte. Zu Stein und den Gesellschaftswissenschaften siehe auch PANKOKE 1977 und 1984.

lichkeit des jungen Nationalökonomen und begeisterten Stein-Lesers Gustav Schmoller prägen sollte (HEROLD 2019, 42–44).⁹

Ähnlich wie zeitgleich für Karl Marx und Friedrich Engels bildete für Stein die Gesellschaft eine eigenständige Sphäre gesellschaftlicher Interessenskonflikte und Antagonismen. Anders als Marx und Engels sah er aber den Staat als die zentrale, über den Konflikten stehende Vermittlungsinstanz an. Er sprach sich für ein sogenanntes „soziales Königtum“ aus, für einen sozialreformerischen „Organismus der Verwaltung“ – und gilt deswegen heute als Vorläufer des Gedankens des Sozialstaats. Denn nur der Staat könne zwischen den gesellschaftlichen Interessenlagen vermitteln, sich als „neutrale Macht“ von den gesellschaftlichen Beeinflussungen freimachen und so die notwendigen Bedingungen für die Realisierung des Ideals der „vollsten persönlichen Entwicklung“ (STEIN 1921, 45) schaffen. Gesellschaft, so Steins Charakterisierung, sei ein „Organismus“, den es allerdings erst noch zu „entdecken“ gelte. Wenn Stein „Gesellschaft“ als etwas charakterisierte, das in seinen Bewegungen von ihm „entdeckt“ werden könne, implizierte dies, dass es diesen Gegenstand also „schon immer gegeben habe, man habe ihn nur eben nicht erkannt“ (SCHLECHTRIEMEN 2014, 235). „Gesellschaft“ in diesem neuen, nicht-hegelianischen Sinn ist nichts Konstruiertes oder historisch Einmaliges, sondern wie eine Insel oder ein Naturgesetz schon immer da gewesen, muss aber erst in ihrer Eigenart offengelegt werden.¹⁰

In seiner Theorie des sozialen Organismus betonte Stein, dass die Gesellschaft und der Staat als organische Einheiten verstanden werden müssten, die sich in einem ständigen Prozess der Entwicklung, des Widerstreits und der Anpassung befänden. Er sah den Staat nicht nur als Mechanismus zur Regelung des Zusammenlebens, sondern als lebenden Organismus, der aktiv zur Förderung des sozialen Wohlstands und der Entwicklung der

⁹ Interessanterweise beeinflusste Stein sowohl Gustav Schmoller als Vertreter der historischen Schule als auch Carl Menger (vgl. GINGRICH 2025), den Begründer der Österreichischen Schule der Nationalökonomie – die beiden Kontrahenten des berühmten „Methodenstreits“ der 1880er Jahre (HEROLD 2019, 204–209; GRIMMER-SOLEM 2003, 246–279). KOSLOWSKI (2005, 389–407) kommt jedoch zu dem Schluss, dass beide Steins Werk weniger inhaltlich folgten, als vielmehr „dessen Werk zur Durchsetzung ihrer Interessen nutzten“ (ebd., 398).

¹⁰ Sich selbst, so Tobias Schlechtriemen, nahm STEIN (1921, 2 u. 11f.) als *den* Entdecker wahr, der mit den üblichen Reaktionen zu kämpfen habe: „Zweifel und ein gewisses Staunen“ (ebd., 11) mache sich nun wie bei allen neuen Entdeckungen breit – rhetorisch und „erzählerisch geschickt“ antizipierte Stein dadurch nach SCHLECHTRIEMEN (2014, 235) die „Reaktionen seiner Leserschaft“; darüber hinaus habe er sich – genauso wie Comte in Frankreich – als gesellschaftswissenschaftlicher „Beobachter eine exzeptionelle Position zugeschrieben“, ausgenommen oder „zumindest herausgehoben“ vom Ganzen der Gesellschaft – „nur so kann er sie als Ganze beobachten“ (ebd., 246; siehe auch SCHLECHTRIEMEN 2015).

Individuen beiträgt. Die gegenseitige Abhängigkeit von Individuen und staatlichen Institutionen entspricht in Steins Theorie den Beziehungen zwischen den Organen eines Körpers. Gesellschaft bestehe demnach aus der Summe Einzelner, die letztlich nur im Staat eine vollkommene, „organische“ und sittliche Einheit finden könnten.

Die Gesellschaft ist derjenige Organismus unter den Menschen, der durch das Interesse erzeugt wird, dessen Zweck die höchste Entwicklung des Einzelnen ist, dessen Auflösung aber dadurch erfolgt, daß in ihm jedes Sonderinteresse sich das Interesse aller Anderen mit allen Mitteln unterwirft. Der Staat dagegen ist als selbständige Persönlichkeit von dem Willen und dem Interesse der Einzelnen unabhängig [...]. (STEIN 1856, 32)

Staat und Gesellschaft wirkten nach Stein (ebd., 33) gegenseitig aufeinander ein. Sie seien „untrennbar“ miteinander verbunden, dabei könne man Gesetzmäßigkeiten des gegenseitigen Einwirkens erkennen, die „in der Natur beider Organismen“ lägen (ebd., 33).

Anders als bei Thomas Hobbes' Vorstellung des *Leviathan* verbleiben die Organismen „Gesellschaft“ und „Staat“ bei Stein in einem ständigen Spannungsverhältnis, besteht also nicht nur ein permanenter Kampf innerhalb der Gesellschaft, sondern ebenso „ein beständiger Kampf des Staats mit der Gesellschaft“; ein „absoluter Friede zwischen beiden ist durch den Begriff des Lebens selber ausgeschlossen“ (STEIN 1921, 32) und kann nur über Verwaltungs- und Verfahrensweisen versucht werden.

Erachteten die deutschen Gesellschaftswissenschaftler in erster Linie die sozialen Kämpfe, Auguste Comte hingegen die sozialen Gesetze und Mechanismen als das Charakteristische des Organismus „Gesellschaft“, so glich die Gesellschaft für den Engländer Herbert Spencer zu dieser Zeit in erster Linie einem funktional ausdifferenzierten, arbeitsteiligen, evolutionären Organismus. Spencer, einer der einflussreichsten Soziologen des 19. Jahrhunderts, erweiterte die Organismusanalogie, indem er sie direkt mit der biologischen Evolution verknüpfte.

Spencer machte sich als Soziologe insbesondere durch die Werke *Social Statics* (1851), *The Social Organism* (1860), *The Study of Sociology* (1873) und die mehrbändigen *Principles of Sociology* (3 Bände: 1874–1896) einen Namen. Im Anschluss an die Evolutionstheorien von Erasmus Darwin, Jean-Baptiste de Lamarck, Karl Ernst von Baer und Charles Darwin sowie an die Organismus-Begriffe von Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling und Samuel Tylor Coleridge¹¹ fasste Spencer Gesellschaft als quasi-biologischen Organismus auf, dessen Teile sich im Laufe der Evolution ausdifferenziert hätten, dabei aber funktional ergänzend zusammen- und voneinander abhingen. Spencer prägte den Begriff des „Survival of the Fittest“ und übertrug Prinzipien der biologischen Evolution auf sozia-

¹¹ Siehe dazu WAGNER 2007, 158–175.

le Systeme. Im Unterschied zu Comte und den deutschen Gesellschaftswissenschaften und weit mehr dem „liberalen Credo des *Laissez-faire*“ (WAGNER 2007, 164) und dem Prinzip des „Survival of the Fittest“ folgend, hielt er (auch im Unterschied zum Zeitgeist seiner Jugend) jegliche politischen und rechtlichen Eingriffe in die Gesellschaft für unangebracht, und erst recht lehnte er es ab, die Soziologie als Mittel gesellschaftlicher Planung und Steuerung einzusetzen. Der soziale Organismus würde sich schon von selbst – später wird man in der Systemtheorie sagen: „auto-poietisch“ – organisieren.

Dass der Begriff des Organismus nicht nur als Metapher oder Analogie herangezogen wurde, zeigte sich einige Jahre später insbesondere in der als „Organizismus“ bezeichneten Soziologie von Paul von Lilienfeld. Der 1829 geborene deutsch-baltische Soziologe sah Gesellschaft nicht nur *wie* einen Organismus an, sondern *als* realen Organismus, er fasste ihn also substantiell vollkommen identisch mit einem Lebewesen im biologischen Sinne. Er war bestrebt, die Soziologie restlos mit der Biologie zu identifizieren, was in LILIENFELDS (1898, 9) Formel *Sociologus nemo nisi biologus* unmissverständlich zum Ausdruck kam.¹²

An bereits bestehende organische Gesellschaftsauffassungen anknüpfend, entwickelte er eine von Darwin, Helmholtz und Spencer geprägte biologisch-evolutionistische Gesellschaftsvorstellung. Die von Darwin erforschte Evolution und deren organische Gesetzmäßigkeiten seien nicht nur für Tiere und Menschen, sondern auch für soziale Organismen nachweisbar, die sich ebenfalls nach diesen Gesetzen entwickelten (LILIENFELD 1873, 25). Lilienfeld lobte darüber hinaus Herbert Spencer als denjenigen Soziologen, der den Zusammenhang zwischen Soziologie und Biologie nicht verleugnet, sondern deutlich aufgezeigt habe. Aber dennoch war ihm der englische Soziologe nicht zu weit gegangen – er sei vielmehr auf halbem Wege stehen geblieben. Denn pointiert ausgedrückt folgte aus der organizistischen und evolutionistischen Gesellschaftsauffassung für Spencer – insbesondere in Anbetracht der funktional ausdifferenzierten Arbeitsteilung – ein liberales Leitideal des Individualismus, während der Staat als zunehmend überflüssig oder gar als Hindernis der „natürlichen“ Selbstregulation der Gesellschaft erachtet wurde. Lilienfeld hingegen plädierte ähnlich wie Stein für einen starken interventionistischen Staat. Seiner Ansicht nach könne die Gesellschaft nur dann ihre organische Einheit gewährleisten und überleben, wenn sich die einzelnen Individuen oder Zellen

¹² Er stand später in engem Kontakt zu dem 1893 von René Worms gegründeten Institut International de Sociologie (IIS) in Paris, dessen Vizepräsident er 1896 wurde. 1897 war er gar der Präsident des IIS. So stand auch die Diskussion des Organismusgedankens im Juli 1897 auf der Tagesordnung des dritten Kongresses des IIS, zu dem Lilienfeld den Eröffnungsvortrag hielt.

mit Hilfe der „Staatsmacht“ dem Ganzen unterordneten (ebd., 87). *„Wir fassen jedoch die Glieder der menschlichen Gesellschaft nicht als selbstständige Individuen einer Species, sondern als Zellen eines Gesamtorganismus auf.“* (LILIENFELD 1901, VIII) Die Individuen unterliegen in seinen Augen denselben Entwicklungsgesetzen wie die Zellen eines Organismus.

Ebenso wie andere natürliche Organismen durchlaufe der „gesellschaftliche Organismus“ bzw. das „organische System“, wie Lilienfeld bereits lange vor späteren systemtheoretischen Ansätzen die menschliche Gesellschaft bezeichnete,¹³ Prozesse der Vermehrung, Zeugung, Zellteilung, Wachstum, Blüte, Krankheit, Tod und Wiedergeburt (LILIENFELD 1873, 150f.). Wie andere natürliche Organismen sei auch der Organismus Gesellschaft durch Prozesse der Desintegration und des „Parasitismus“, des Eindringens fremder, zersetzender Elemente, bedroht. Auch wenn er zugestand, dass alle Völker und „Racen“ immer schon „Mischvölker und gemischte Racen“ seien, sah Lilienfeld in der „Blutsverwandtschaft“ die „Wurzel, welche den socialen Organismus an den realen Boden fesselt“ (LILIENFELD 1901, 284 u. 351).

Die organizistische Metaphorik erlaubte es, nicht nur „Sittenverderbnis“ sowie „unmoralische“ oder „unvernünftige Handlungen“ (LILIENFELD 1873, 169f.), sondern auch gesellschaftliche Akteure, die nicht zu dieser „Blutsverwandtschaft“ gehörten oder die beispielweise eine radikale Veränderung der herrschenden Verhältnisse anstrebten, als gefährliche „Krankheitsreger“ für den Organismus zu brandmarken.

Im Grunde ging es ihm um eine Art Idee der *unified science*, wie sie auch später noch unter Positivisten und logischen Empiristen weit verbreitet sein sollte, also um einen angeblich objektiveren, weil naturwissenschaftlich verbürgten, monistischen Standpunkt jenseits der als einseitig ideologisch gebrandmarkten Perspektiven. Lilienfelds Ziel bestand darin, die Soziologie zu einer Naturwissenschaft zu „erheben“, da diese für ihn das „wahre“ Wissenschaftsideal darstellte. „Die sociale Wissenschaft ist eine Fortsetzung der Natur, weil die menschliche Gesellschaft eine Fortsetzung der Natur ist.“ (ebd., 36) Damit verband er dezidiert die Hoffnung auf ein „positivistisches Zeitalter“ (LILIENFELD 1875, 428), geleitet von dem Fortschrittsgedanken, nach dem die organologische Soziologie dem übergeordneten, in einer nahen Zukunft liegenden Ziel diene, den „Fortschritt des Menschengeschlechts zu befördern“ (LILIENFELD 1873, VII).

Der schwäbische Soziologe Albert Schäffle, der ab 1868 zeitweise in Wien lehrte und 1871 österreichischer Handelsminister war, schloss sich ebenfalls dem organischen Gesellschaftsmodell an. Schäffle war einer der zentralen Akteure der naturwissenschaftlich orientierten Gesellschafts-

¹³ Zur Nähe der organologischen Ansätze zur Systemtheorie siehe PRISCHING 2020 sowie den Beitrag von Hauff im vorliegenden Heft.

lehren. Dass sich hier im Austausch mit Naturwissenschaftlern und im wechselseitigen Rezipieren ein eigenes diskursives Feld organologischer Sozialwissenschaft formierte, war ihm selbst bewusst.¹⁴

Schäffle publizierte 1875 den ersten Band seines Hauptwerks mit dem langen Titel: *Bau und Leben des sozialen Körpers. Encyklopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirtschaft als sozialen Stoffwechsel* (1875). Zunächst hatte es vom Titel her den Anschein, als würde auch Schäffle eine Homologie zwischen natürlichen und gesellschaftlichen Gebilden annehmen und Gesellschaft als „realen“ Organismus betrachten. Aber das täuschte: Schäffle war zwar zunächst von der organizistischen Bildsprache angezogen,¹⁵ er distanzierte sich aber in Folgeauflagen sehr deutlich von der Analogie mit der Biologie. Bereits die zweite Auflage von 1881 will die Analogien nur als Veranschaulichungen verstanden wissen. In seinem letzten, posthum erschienenen Werk, *Abriß der Soziologie*, bezeichnete er die verwendeten Organ- und Körpermetaphern und die Anleihen bei der physiologischen Psychologie lediglich als „Mittel der Veranschaulichung“, der heuristischen „Pfadfindung“ und als „Krücken“ (SCHÄFFLE 1906, 1).

In seinem Werk *Bau und Leben des sozialen Körpers* verglich er die Gesellschaft mit einem lebenden Körper, der aus verschiedenen miteinander verbundenen Teilen bestehe. Für Schäffle war die Gesellschaft ein Ganzes, das nur durch das reibungslose Zusammenwirken seiner Teile – der sozialen Schichten, Klassen und Institutionen – existieren und sich entwickeln könne. Er betonte, dass jede soziale Gruppe eine bestimmte Funktion innerhalb dieses Körpers ausübe und das Wohl der Gesellschaft von der harmonischen Zusammenarbeit dieser Gruppen abhängen. Mit dem Begriff des „Körpers“ und mit Hilfe der Analogien war er aber in erster

¹⁴ Im zweiten Band seines Hauptwerks *Bau und Leben des sozialen Körpers* zählt er zu diesem Diskursfeld neben Darwin und Galton auch Lilienfeld, Bagehot und Hellwald (SCHÄFFLE 1878a, 46); siehe zu diesem Diskursfeld auch BERNART 2003, 98 und HEJL 2000.

¹⁵ Wie der Titel zeigt, hatte er eine sowohl anatomische als auch physiologische Organismusbildung, also eine Mischung aus beiden. Zu dieser Differenzierung siehe PANKOKE (1970, 165), der schreibt: „Die gesellschaftlichen Gebilde galten nicht mehr als ‚Glieder‘ eines ständisch geordneten sozialen Aggregates, sondern als ‚Organe‘ eines dynamischen Integrationsprozesses. Die Ablösung der anatomischen durch die physiologische Organismusbildung erlaubte zugleich auch eine wissenschaftliche Überprüfung des Verhältnisses von Staats- und Gesellschaftsauffassung. An die Stelle der Segmentierung in Objektbereiche (‚Staat‘ und ‚Gesellschaft‘ als Sektoren des sozialen Körpers, etwa wie Haupt und Leib) trat eine funktionalistische Differenzierung in Aspekte (‚Staat‘ und ‚Gesellschaft‘ als Dimensionen des wissenschaftlichen Weltbildes, etwa wie Leben und Substanz). Jene Aspektdifferenzierung ermöglichte es auch, die Komplementarität einzelner sozialwissenschaftlicher Disziplinen zu begreifen.“

Linie bestrebt, darauf aufmerksam zu machen, dass auch Gesellschaft als „sozialer Körper“ denselben Lebensbedingungen ausgesetzt sei wie organische Körper, ohne jedoch damit wie Lilienfeld eine Homologie zwischen beiden zu behaupten (SCHÄFFLE 1875, VII). Vielmehr aber unterschied ihn von Lilienfeld die programmatische Ausrichtung, die insbesondere die geistigen, kollektivpsychologischen Wechsel- und Gesamtbeziehungen im sozialen Organismus in den Mittelpunkt rückte. Schäffle unterstrich, dass sich das „individuelle Seelenleben“ zum „Gesellschaftskörper“ in etwa so verhalte, „wie die Action der organischen Zelle zum Leben des ganzen organischen Körpers“ (ebd., 1). Er hatte eine eher psychophysische Organismuskonzeption ausgearbeitet. In seinen Augen waren die „Gewebe“, Wechselwirkungen und Verbindungen im sozialen Körper in erster Linie *geistiger* Natur. Dabei rückte er die Soziologie in die Nähe der Sozialpsychologie.¹⁶ Von hier aus ergaben sich ebenfalls Berührungen zur Völkerpsychologie. Und so waren es die Völkerpsychologie von Moritz Lazarus und Heymann Steinthal sowie Schäffles Soziologie, die schließlich den Begriff des „Kollektivbewusstseins“ im diskursiven Feld der frühen Sozialwissenschaften formierten.

Zusammengefasst war die Vorstellung, dass Gesellschaften sich wie biologische Organismen entwickeln und anpassen, für die Entwicklung der soziologischen Theorie zentral. Auch wenn moderne soziologische Ansätze heute von anderen Modellen geprägt sind, legten die Organismusanalogie und die Vorstellung, Gesellschaft sei gleichsam wie ein Naturprozess zu erforschen, den Grundstein für das Verständnis von Gesellschaft als einem komplexen, lebendigen System. Neben der seit den 1980er Jahren prominenten Systemtheorie waren diese Vorstellungen auch für andere theoretischen Konzepte prägend, etwa für die Gegenüberstellung von organischer Gemeinschaft und mechanischer Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies oder „organische versus mechanische Solidarität“ bei Émile Durkheim. Dabei vernachlässigte die Anknüpfung an die Biologie in den 1870er Jahren, wie Martin Hauff in seinem Beitrag zum vorliegenden Band unter anderem darlegt, dass im biologischen Diskurs bei Weitem kein einheitliches Verständnis von Organismus vorherrschte. Es handelte sich also bei der Soziologie dieser Jahre um eine spezifische Rezeption der Biologie, die sich wenig um dortige Differenzierungen scherte, sondern in erster Linie an der

¹⁶ Schäffle sprach ferner von einem „psychischen Mechanismus des sozialen Körpers“, mit dem er die sozialen Funktionen von Symbolik, Tradition und Kommunikation bezeichnete, die die Gesellschaft zusammenhielten, von einem „psychophysischen Sinnes-Erregungs- und Coordinationsapparat des Gesellschaftskörpers“ und ähnlich der Dreiteilung des „Seelenvermögens“ bzw. der „psychischen Funktionen“, wie sie einige Jahre später bei Dilthey oder Wundt im Mittelpunkt stehen sollten, von den „drei Projectionsformen collectiver Vorstellungen-, Gefühls- und Willenstätigkeit“ (SCHÄFFLE 1875, VI, 115–145 u. 483–730).

Anbindung an eine angeblich exaktere sowie zunehmend populärer werdende Wissenschaft interessiert war.

Mit der Analogisierung oder Ineinsetzung mit einem Organismus versuchte die frühe Soziologie, Gesellschaft meist entweder als „Volks- oder Staatskörper“ darzustellen oder das „Volk“ oder die Nation als organisch und natürlich gewachsen zu imaginieren (PRISCHING 2020, 424). Schon frühe Fachvertreter wie der österreichische Soziologe Ludwig GUMPLOWICZ (1885, 15f.) kritisierten die Analogien von Lilienfeld und Schäffle als „unglücksselig“, als „ewig hinkende Gleichnisse“ und „wüstes Durcheinander“; er selbst orientierte sich trotz dieser Kritik indes ebenfalls an den Naturwissenschaften und setzte auf die Analogie zu „Naturgesetzen“, indem seine Forschung sich der Suche nach „socialen Naturgesetzen“ verschrieb (ebd., 56f.).

Der in der Weimarer Republik zum Shootingstar der Fachdisziplin avancierte Wissenssoziologe Karl Mannheim deutete das am „Organismus“ orientierte Denkmodell, wie er es beispielsweise in der gegenauflärerischen Romantik des Staatstheoretikers Adam Müller (MANNHEIM 1984, 149–158), aber auch zeitgenössisch insbesondere bei Ottmar Spann und dessen Gesellschaftsvorstellung eines hierarchisch geordneten ganzheitlichen Organismus vorfand, wissenssoziologisch als konservatives Weltbild, das den gesellschaftlichen Status quo bewahren möchte (MANNHEIM 2015, 236).¹⁷

Auch wenn die Organismusanalogie und -metapher in den Gesellschaftslehren um 1870 und kurzzeitig in der Zwischenkriegszeit durchaus beliebt war: So richtig durchsetzen konnte sie sich in der Soziologie im deutschsprachigen Raum letztlich nicht. Der marginale Status der Organismusvorstellung um 1900 hatte in erster Linie mit symbolischen Kämpfen im Wissenschaftsfeld zu tun. Die mit dem Bild oder mit dem Vergleich des „Organismus“ operierenden Gesellschaftslehren schienen zu sehr an den Naturwissenschaften orientiert zu sein und zudem mit als „ausländisch“ diffamierten Autoren (Comte, Spencer) zu operieren. Ihnen wurden in Folge zunehmend vom Historismus geprägte Konzepte entgegengesetzt.¹⁸ Erst in Gesellschaftsutopien der 1920er Jahre und dann im NS-Regime

¹⁷ Im Unterschied zur politischen Romantik oder ständestaatlichen Ideologien erfüllte die Analogie bei Tönnies und Durkheim jedoch keine restaurative Funktion. Tönnies verwendete sie zur Versinnbildlichung der die Individuen vereinigenden „Gemeinschaft“ (im Unterschied zur „mechanischen Gesellschaft“); und in Frankreich benutzte der Soziologe Émile Durkheim die Organismusanalogie zur Erklärung der sozialen Kohäsion moderner, funktional-arbeitsteilig organisierter Gesellschaften.

¹⁸ Vgl. zu dieser Entwicklung beispielsweise TENBRUCK 1984, 117f. oder STEINMETZ 2020. Bei Georg Simmel beispielsweise lässt sich die Verschiebung von einer frühen, meist kaschierten Anknüpfung an Spencer zu einer völkerpsychologischen, neukantianischen, später lebensphilosophischen Soziologie dank der instruktiven Forschungen

wurde der Organismusbegriff im Kontext des Pathologiediskurses des „kranken“ oder vor „Krankheit“ zu schützenden „Volkskörpers“ teilweise reaktualisiert (HALLING u. a. 2005). Nach 1945 wurde er dann, wie Hauff im vorliegenden Heft darlegt, vom Systembegriff abgelöst.

In der Systemtheorie Luhmanns wurde aber – trotz Einbettung der Evolutionstheorie, der Kybernetik und der naturwissenschaftlichen Theorie autopoietischer Systeme in seiner Gesellschaftstheorie – der Fokus auf Sinnproduktion und Kommunikation gelegt, sodass er im vorliegenden Beitrag mehr zu den „integrativen Perspektiven“ gerechnet werden kann. Tendierte der Systembegriff insofern immer mehr zu Ansätzen, in denen schließlich doch die Kultur im Zentrum stand, so existierten nach dem Zweiten Weltkrieg weiterhin auch solche, die einen Naturreduktionismus verfolgten. Die in den 1970er Jahren zu gewisser Prominenz gelangte Soziobiologie etwa fokussierte nicht auf den Sinngehalt, sondern auf die (evolutions-)biologischen Grundlagen des Sozialverhaltens.¹⁹ Sozialverhalten war aus dieser Sichtweise Ergebnis natürlicher Selektionsprozesse (z. B. Verwandtenselektion, Gruppenselektion, Maximierung der Überlebenschancen); man nahm an, dass das Verhalten Gesetzmäßigkeiten aufweise, wie sie in sozialen Zusammenhängen anderer, nicht-menschlicher Lebewesen ausgemacht werden können. Der Soziobiologie wurde vielfach – und meist zu Recht – ein biologischer Reduktionismus vorgeworfen. Auch wenn sie wegen ihrer Nähe zu den Naturwissenschaften, aufgrund des allgemeinen gesellschaftlichen Trends, diesen mehr Wissenschaftlichkeit als den Geistes- und Kulturwissenschaften zuzusprechen, immer noch en vogue ist, konnte sie sich in der Soziologie nicht richtig durchsetzen. Aber auch die Gegentendenz, die Körperlichkeit in Handlungsvollzügen auszublenden oder die Handlungen – kognitivistisch verengt – nur auf bestimmte Leistungen des Gehirns oder auf durch Präferenzen geleitetes Entscheidungshandeln zu reduzieren, wie dies oftmals in rationalen Handlungstheorien geschieht, schien für die Soziologie keine adäquate Lösung, menschliche soziale Handlungen umfassend zu analysieren, zumal die Disziplin den Anspruch erhob, die sozialen Bedingungen der Möglichkeit solch rationalen Handelns ebenfalls in den Blick zu nehmen. So gewannen jene soziologischen Handlungstheorien immer mehr an Überzeugungskraft, die neben den zweckrationalen auch natürlich-körperliche, spielerisch-ästhetische und unbewusste Vorgänge als konstitutive Elemente von Handlungsprozessen einbezogen.

von Klaus Christian KÖHNKE (1996) gut nachvollziehen. Zur lebensphilosophischen Soziologie Simmels siehe weiter unten.

¹⁹ Für einen Überblick siehe VOLAND 1993, wobei neuere Entwicklungen der evolutionären Psychologie, Genetik oder Verhaltensökologie weithin unberücksichtigt bleiben.

2. Materialistisch-dialektische Positionen

Zur abnehmenden Rezeption der organismistischen Soziologien um 1900 kam hinzu, dass das Bild eines einheitlichen Organismus zu sehr die realen gesellschaftlichen Erfahrungen sozialer Spaltung, die polit-ökonomischen Interessenskonflikte und die Prozesse sozialer Desintegration verdeckte, sodass die Organismus-Analogie als adäquate Realitätsbeschreibung gesellschaftlicher Verhältnisse an Plausibilität verlor. Denn die gesellschaftlichen Entwicklungen glichen immer weniger den Prozessen organischer Elemente eines lebendigen Körpers, die in einem wechselseitigen Funktions- und Konstitutionszusammenhang stehen; vielmehr wurden seit Mitte des 19. Jahrhunderts die strukturellen Antagonismen der gesellschaftlichen Klassen immer sichtbarer, die sowohl die Stein'sche Lösung eines die Konflikte ausbalancierenden starken monarchischen Staates als auch die harmonisch-organismistische Beschreibung der Gesellschaft zunehmend als unrealistisch, wenn nicht sogar als explizit ideologisch erscheinen ließen – besonders vor dem Hintergrund der gesellschaftstheoretischen Analysen von Karl Marx und Friedrich Engels.

Die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Naturverhältnis und -verständnis von Marx und Engels füllt mittlerweile ganze Bibliotheken. Beide teilten ein großes Interesse an den naturwissenschaftlichen Entwicklungen ihrer Zeit, die sie für ihre Gesellschaftskritik nutzbar zu machen versuchten. Engels entwickelte insbesondere in den Schriften zur *Dialektik der Natur* ein dialektisches Naturverständnis, das deshalb Kritik auf sich zog, weil ihm vorgeworfen wurde, damit in eine vor-Marx'sche, ahistorische Ontologie zurückzukehren, die nicht nur die historische Dialektik durch eine objektive ersetzen wolle, sondern infolge dieser „Verdinglichung der Dialektik“ einem von jeglicher menschlichen Praxis abgelösten, metaphysisch-materialistischen Naturbegriff huldige (SCHMIDT 2016, 209). Dieser Vorwurf stimmte jedoch insofern nicht, als Engels eminent historisch dachte und mit dem Begriff der „Dialektik“ gerade den historisch-dynamischen Prozess des Werdens und Vergehens, die naturhistorische Bewegung und demzufolge ein dynamisches Naturverständnis zum Ausdruck bringen wollte, das von zahlreichen Verflechtungen, Rückkopplungen und Wechselwirkungen ausging.

Abgesehen von der Promotion über die demokritische und epikureische Naturphilosophie war für Marx' werkhistorisch frühe Hinwendung zu den natürlichen Voraussetzungen menschlichen und gesellschaftlichen Lebens Ludwig Feuerbach von besonderer Relevanz, der Sinnlichkeit bzw. Natur als die Basis aller Wissenschaft betrachtete (GRIESE 1997, 18f.). Und noch nach der – insbesondere durch die Rezeption von Max Stirner initiierten – Aufgabe des transzendentalanthropologischen Feuerbach'schen Konzepts des „Gattungswesens“, das die Entfremdungstheorie der Frühschriften

bestimmte, also nach der Feuerbach-Kritik im Zuge der *Deutschen Ideologie* (1844),²⁰ hielten Marx und Engels an ihrer Auffassung von der primordialen Einheit des Menschen mit der Natur fest und bekräftigten: „Alle Geschichtsschreibung muß von diesen natürlichen Grundlagen und ihrer Modifikation im Laufe der Geschichte durch die Aktion der Menschen ausgehen.“ (MARX / ENGELS 2017 MEGA² I/5, 10) Und weiter hieß es in einer Variante des Feuerbach-Abschnitts: „Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet <werden, als Geschichte>, in die Geschichte der Natur & die Geschichte der Menschen abgetheilt werden. Beide Seiten sind indeß <von der Zeit> nicht zu trennen; solange Menschen existiren, bedingen sich Geschichte der Natur & Geschichte der Menschen gegenseitig.“ (ebd., 824) Der Mensch habe immer „eine geschichtliche Natur u. eine natürliche Geschichte vor sich“ (ebd., 860). Und wie Marx zwanzig Jahre später im *Kapital* erneut betont, wäre ein nur „abstrakt naturwissenschaftlicher Materialismus, der den *geschichtlichen Prozeß* ausschließt“, mit erheblichen Mängeln behaftet (MARX 1983 MEGA² II/5, 303, Fn. 89).

Damit hoben die beiden Freunde nahezu zehn Jahre vor Darwins *On the Origins of Species* (1859) die Geschichtlichkeit der Natur hervor (WOLF 2006, 94). Dass Marx und Engels aber trotz ihrer Bewunderung für die Leistungen Darwins²¹ dessen Forschungsergebnissen nicht unkritisch folgten, bezeugen mitunter ihre Briefwechsel, in denen sie Darwins Evolutionstheorie ideologiekritisch auf die gesellschaftlichen Bedingungen rückbezogen. In Darwins Selektionstheorie und insbesondere in der Rezeption der „Sozialdarwinisten“ machte Marx eine Übertragung der englisch-bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Funktionsmechanismen („Kampf ums Dasein“, Konkurrenz etc.) auf das Tierreich aus, wie er 1862 an Engels schrieb (MARX 2013 MEGA² III/12, 137; SPERBER 2020, 52). Engels teilte Marx' Kritik und hob geradezu proto-wissenssoziologisch den Ideenkreislauf hervor, demzufolge die auf das Tierreich übertragene Hobbes'sche Gesellschaftsauffassung ausgehend von der Naturbeobachtung wiederum auf die Gesellschaft „rückübertragen“, angewendet und zu natürlichen „Gesetzen“ erhoben würde:

²⁰ Zur zentralen Rolle von Stirner für Marx und Engels, zu der durch Stirner verursachten Abwendung von der Feuerbach'schen Anthropologie der Marx'schen Frühschriften und zur damit zusammenhängenden ausführlichen Stirner-Rezeption in der *Deutschen Ideologie* siehe ESSBACH 1982, 2010 und 2014 sowie nun auch ausführlich PAGEL 2020 und PAGEL u. a. 2017.

²¹ Marx, begeistert von Darwins Buch, schickte diesem 1873 den ersten Band der zweiten Auflage des *Kapitals* mit Widmung. Zur Darwin-Rezeption der beiden siehe LUCAS 1964 sowie u. a. auch GRIESE 1997.

Die ganze darwinistische Lehre vom Kampf ums Dasein ist einfach die Übertragung der Hobbesschen Lehre vom bellum omnium contra omnes und der bürgerlich-ökonomischen von der Konkurrenz, nebst der Malthusschen Bevölkerungstheorie, aus der Gesellschaft in die belebte Natur. Nachdem man dies Kunststück fertiggebracht (dessen unbedingte Berechtigung ich, wie sub 1. angedeutet, bestreite, besonders was die Malthussche Theorie angeht), so rücküberträgt man dieselben Theorien aus der organischen Natur wieder in die Geschichte und behauptet nun, man habe ihre Gültigkeit als ewige Gesetze der menschlichen Gesellschaft nachgewiesen. (ENGELS 1966 MEW 34, 170)²²

Für die aktuelle Forschung zu Marx' Naturverständnis sind dessen naturwissenschaftliche Exzerpte und Notizen von Interesse, die erst in der *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA, und nicht den MEW) publiziert worden sind.²³ Sie zeigen, wie sich Marx insbesondere zu der Zeit einer neuen Produktivkraftentwicklung um 1870 naturwissenschaftliche Wissensbestände unter anderem aus der organischen Chemie, der Physiologie, der Physik, der Mineralogie oder der Geologie zu eigen machte. Marx orientierte sich demnach sowohl in seinen politisch-ökonomischen Studien als auch für die Ausarbeitung des die Dialektik zwischen Natur- und Gesellschaftsgeschichte bekräftigenden historischen Materialismus

²² Auf dieses Engels-Zitat, das ganz ähnliche Passagen wie der Brief von MARX (2013 MEGA² III/12, 137) enthält, hat die Lektüre von Ernst Topitschs Weltanschauungskritik aufmerksam gemacht, der den weltanschaulichen Kreislauf des (Sozial-)Darwinismus (Deutung der Natur gemäß der Gesellschaft, Beobachtung der Gesellschaft wiederum nach der solchermaßen konstruierten Natur), den Engels herausgearbeitet habe, folgendermaßen beschreibt und interpretiert: „Damit hat Engels nicht nur erkannt, daß man die Natur nach der Analogie der Gesellschaft deutet, sondern daß dieser Vorgang auch rückwendbar ist und die in die Natur hineingetragenen sozialen Gesichtspunkte als ‚unwandelbare Gesetze‘ aus dieser wieder herausgelesen werden. Daß ein solches Vorgehen nur zu Irrtümern und Erschleichungen führen kann, ist ihm wohl klar gewesen.“ (TOPITSCH 1958, 275f.) Engels würdigte zwar die Leistungen der zeitgenössischen „bürgerlichen“ Naturwissenschaft, kritisierte jedoch ihren Positivismus und die Tendenz, Natur in isolierte Einzelphänomene zu zerlegen. Dem setzte er seine historisch-dialektische Forderung entgegen, den umfassenden Gesamtzusammenhang von menschlicher Natur, außermenschlicher Natur und ihrem historisch spezifischen Vermittlungszusammenhang der Gesellschaft in ihrer Wechselwirkung zu begreifen. Damit rückte Engels gedanklich in die Nähe dessen, was heute in der Evolutionsbiologie als *Extended Evolutionary Synthesis* diskutiert wird. In der marxistisch-leninistischen, sozialdemokratischen, austromarxistischen und auch der Kritischen Theorie folgenden Rezeption wurden Engels' historistischer Ansatz und sein Verständnis von Dialektik hingegen meist übersehen oder fehlinterpretiert und er selbst vielfach als Positivist missverstanden.

²³ Zur aktuellen Forschung und zur systematischen Darstellung der Marx'schen ökologischen Kapitalismuskritik siehe insbesondere SAITO (2016), auf dessen profunde Studie, die den Editionsstand der MEGA berücksichtigt, im Folgenden Bezug genommen wird. Schon früher wurde auf die Bedeutung der naturwissenschaftlichen Exzerpte aufmerksam gemacht (vgl. GRIESE 1997).

zunehmend an jenen Disziplinen, die er als wissenschaftlich am weitesten fortgeschritten betrachtete (KRÜGER 1997, 151).

Insgesamt lassen sich unterschiedliche Wegmarken der Marx'schen Auseinandersetzung mit der Natur ausmachen. In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* schrieb Marx 1844:

Der Mensch lebt von der Natur, heißt: die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben d[es] Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andern Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Theil der Natur. (MARX 2009 MEGA² I/2, 240)

In diesen frühen *Pariser Manuskripten* von 1844 wurde die bis ins Spätwerk reichende Dialektik zwischen Gesellschaft, menschlicher Natur und außermenschlicher Natur bereits ausgesprochen. Hegte er in diesen Frühschriften noch die Hoffnung auf eine „Wiedervereinigung“ des entfremdeten „Gattungswesen[s] Mensch“ mit der Natur unter der Formel „Humanismus = Naturalismus“ (ebd., 263), so verwarf er im Zuge der erwähnten Feuerbach-Kritik und Distanzierung von Feuerbachs Anthropologie seit 1845 diese metaphysische „Idee“. Statt der Entfremdung von der Idee eines abstrakten Gattungswesens gerieten nun den zu Materialisten gereiften Marx und Engels die Entfremdungsprozesse durch die selbstständigen gesellschaftlichen Verhältnisse sowie die Entfremdung der „wirklichen, leibhaftigen Individuen“ von der Natur in den Vordergrund; das heißt, sie entwarfen in den Arbeiten seit der *Deutschen Ideologie* ein nicht-philosophisches, historisch-materialistisches Verständnis einer Dialektik zwischen Gesellschaft, Mensch und Natur, das „mithilfe des *physiologischen* Begriffs des ‚Stoffwechsels‘“ (SAITO 2016, 14–66) und der Vermittlung durch Arbeit/Produktion gefasst wurde; und das gerade nicht – wie Feuerbach – die Mensch-Natur-Beziehung auf eine idealistische, „übergeschichtliche Ontologie reduzierte“ (ebd., 94), sondern in konkreten stofflichen Analysen die Amalgamierung und „die *Kontinuität von Natur- und Sozialgeschichte*“ betonte (DETERING 2025, 81, Hervorhebung im Original). Das heißt, es gab zwar bei Marx einen Bruch mit den „Pariser Manuskripten“ von 1844 sowie mit der Philosophie und Abstraktheit Feuerbachs, aber keinen Bruch mit seiner in den frühesten Schriften bereits angelegten Problemstellung und -wahrnehmung des gestörten Naturverhältnisses (SAITO 2016, 54f.; DETERING 2025).²⁴

„Stoffwechsel“ avancierte für Marx in Folge zu dem „Schlüsselbegriff“ einer Analyse des dialektischen und damit offenen Prozesses zwischen menschlicher und außermenschlicher Natur (ebd., 64ff.). Der Begriff ist

²⁴ Heinrich DETERING (2025) hat jüngst in einer brillanten Studie Marx' ökologisches Bewusstsein seit seinen Anfängen, die stark vom romantischen Naturdenken geprägt waren, bis zu den späteren Schriften herausgearbeitet.

deshalb auch für die systematische, rekonstruktive Werkanalyse bedeutsam, die vor wenigen Jahren Kohei Saito vorgelegt hat.²⁵ Mit dieser detaillierten, den aktuellen Stand der MEGA berücksichtigenden Studie (SAITO 2016) wurde nicht nur erneut die Annahme von einem durchgehend fortschrittsoptimistischen, angeblich der prometheischen Naturbeherrschung verfallenen Marx als Mythos entlarvt. Vielmehr zeigte Saito auch, dass Marx die „gesamte Natur oder die ‚stoffliche Welt‘ als denjenigen Widerstandspunkt gegen das Kapital thematisiert, an dem der Widerspruch der kapitalistischen Produktion sich am deutlichsten manifestiert“ (ebd., 14). Kurzum: Marx und Engels betonten die primordiale dialektische Einheit des Menschen mit der Natur, die durch die ökologischen Zerstörungen des kapitalistischen Wirtschafts- und Industriesystems gefährdet sei, durch das der Mensch – selbst Teil der Natur – immer weiter in seinem Naturverhältnis entfremdet werde.

Was das Naturverständnis angeht, so lassen sich bei Marx und Engels werkhistorisch unterschiedliche Einschätzungen, Analysen und Selbstkorrekturen feststellen. Einige, insbesondere frühe Texte handeln von notwendiger Naturbeherrschung, in anderen finden sich hingegen zahlreiche Belege für die Wiederherstellung und Pflege einer Einheit des Menschen mit der Natur oder sogar Hinweise darauf, dass sie gar kein „Außerhalb“ von Natur kennen (DETERING 2025, 57). Zwanzig Jahre nach dem *Manifest* etwa, in dem Marx und Engels noch die Naturbeherrschung durch neue Technologien und Maschinen als historische Errungenschaften priesen, kritisierte Marx im *Kapital* die vom Kapitalismus verursachte Umweltzerstörung: „Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.“ (MARX 1983 MEGA² II/5, 413) Engels schrieb in *Dialektik der Natur* von der „widernatürliche[n] Vorstellung von einem Gegensatz zwischen Geist und Materie, Mensch und Natur, Seele und Leib“ und fuhr fort:

Wo einzelne Kapitalisten um des unmittelbaren Profits willen produziren und austauschen, können in erster Linie nur die nächsten, unmittelbarsten Resultate in Betracht kommen. Wenn der einzelne Fabrikant oder Kaufmann die fabrizirte oder eingekaufte Waare nur mit dem üblichen Profiten verkauft, so ist er zufrieden und es kümmert ihn nicht, was nachher aus der Waare und deren Käufer wird. Ebenso mit den natürlichen Wirkungen derselben Handlungen. Die spanischen Pflanzler in Cuba, die die Wälder an den Abhängen niederbrannten und in der Asche Dünger genug für eine Generation höchst rentabler Kaffeebäume

²⁵ Was die Arbeit betrifft, hielt Marx in der „Kritik des Gothaer Programms“ 1875 fest: „Die Arbeit ist die Quelle alles Reichthums und aller Kultur. [...] Die Natur ist ebenso sehr die Quelle der Gebrauchswerthe (und aus solchen besteht doch wohl der sache Reichtum?) als die Arbeit, die selbst nur die Äusserung einer Naturkraft ist, der menschlichen Arbeitskraft.“ (MARX 1985 MEGA² I/25, 9)

vorhanden – was lag ihnen daran, daß nachher die tropischen Regengüsse die nun schutzlose Dammerde herabschwemmen und nur nackten Fels hinterließen? Gegenüber der Natur, wie der Gesellschaft, kommt bei der heutigen Produktionsweise vorwiegend nur der erste, handgreiflichste Erfolg in Betracht [...]. (ENGELS 1985 MEGA² I/26, 97 u. 99)

Und im dritten, von Engels herausgegebenen Band des Marx'schen *Kapital* hieß es, um ein weiteres Beispiel anzuführen:

Vom Standpunkt einer höhern ökonomischen Gesellschaftsformation wird das Privateigenthum einzelner Individuen am Erdball ganz so abgeschmackt erscheinen, wie das Privateigenthum eines Menschen an einem andern Menschen. Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen sind nicht Eigenthümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als boni patres familias den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen. (MARX 2004 MEGA² II/15, 752)

Ohne den aktuellen Kenntnisstand der heute vorliegenden Marx-Engels-Gesamtausgabe und der darauffolgenden Forschungen kennen zu können, versuchte auch die in der Zwischenkriegszeit am Frankfurter Institut für Sozialforschung (IfS) entstandene Kritische Theorie, sich mit dem Naturverhältnis auseinanderzusetzen.²⁶ In einem der zentralen Texte der Kritischen Theorie, der *Dialektik der Aufklärung* (1944) von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, thematisierten die Autoren die zunehmende Beherrschung und Instrumentalisierung der Natur durch den Menschen. Bereits im mythischen Denken, besonders aber in der Aufklärung, kam es in ihren Augen zur Verobjektivierung der Natur und im Zuge dessen zur normativen Überhöhung instrumenteller Rationalität; letzteres zeigte sich ihrer Analyse nach insbesondere im Positivismus, der selbst wiederum zum mythischen Verblendungszusammenhang, zum unhinterfragten Glauben an Zahlen und Formeln avancierte. Die Beherrschung der äußeren Natur geriet für sie in Anlehnung an die Psychoanalyse Sigmund Freuds zur Beherrschung der inneren Natur, der Triebunterdrückung, wobei die Kontrolle und Macht über die Natur zugleich eine Entfremdung des Menschen von der Natur bedeute (HORKHEIMER / ADORNO 1987, 31).

Bei Horkheimer und Adorno lässt sich ein negativ konnotierter, idealistischer Begriff von Natur ausmachen. Während Marx und Engels durch die kapitalistische Manipulation der Natur die Lebensgrundlagen des Menschen bedroht sahen und dabei nicht nur die materialistische Fundierung des gesellschaftlichen Seins, sondern das dialektische Verhältnis zwischen Mensch, Gesellschaft und Natur hervorhoben, befassten sich Horkheimer und Adorno weniger mit der ökonomischen als vielmehr mit der durch instrumentelle Rationalität und Begriffsbildung forcierten Naturbeherrschung. Das Naturverhältnis war für sie im Gegensatz zu Marx und Engels letzten

²⁶ Siehe dazu u. a. auch den Beitrag von Bogner / Buntfuß im vorliegenden Heft.

Endes weniger eine lebensnotwendige Biosphäre des Menschen und das Problem weniger die Abspaltung des Menschen von der Natur im Prozess der Naturbearbeitung, sondern Natur verstanden sie insbesondere als eine blindwütige Gewalt; als eine dem Menschen Angst einflößende, bedrohliche, schicksalshafte „Übermacht“; als einen „Zwangsmechanismus“, den der Mensch – schon von Natur aus – zu beherrschen und zu kontrollieren trachte (ebd., 37). In seinem angeblich wesenhaften Zwang zur Naturbeherrschung sei der Mensch negativ an die Natur gebunden. Diese These der „Naturverfallenheit des Menschen“ (Adorno in HORKHEIMER 2022, 459) widersprach nicht nur ihrer sonst äußerst scharf ausfallenden Kritik an jeglichen anthropologischen Setzungen, sondern implizierte einen Naturbezug, der in erster Linie als Abhängigkeit und als Unterwerfung theoretisiert wurde. Horkheimer und Adorno fürchteten, dass unreflektierte Vorstellungen von Naturverbundenheit sowie ein zu positiver Begriff von einem unmittelbaren, nicht durchdachten Naturverhältnis, von unverfügbar-resonanter Natur oder von „Versöhnung mit der Natur“ einen irrational-regressiven Rückfall in eine Natursehnsucht, Naturflucht und Naturmystik bewirken könnten, die sie als tendenziell faschistisch wahrnahmen (WALLMEYER 2021).

Genauer befasste sich ein Schüler von Horkheimer und Adorno, Alfred Schmidt, mit dem Begriff der Natur bei Marx. In seiner Dissertation grenzte er Marx' Naturverständnis strikt von Engels ab, da dieser angeblich eine von menschlicher und gesellschaftlicher Einwirkung unabhängige Dialektik der Natur verfocht, während Marx ein gesellschaftlich vermitteltes Naturverhältnis und -verständnis verfolgt habe (SCHMIDT 2016). Neben der Ablehnung von Engels' Materialismus, den er als ahistorisch fehlinterpretierte, galt Schmidts Kritik ebenso einer einseitigen Fokussierung auf Marx' anthropologische Frühschriften – eine Kritik, die er allerdings später zugunsten einer eigenen Rückkehr zu Feuerbach aufgab.

Anders als die mit neu verfügbarem Quellenmaterial fundierte Lektüre von Saito, der insbesondere die Marx'sche Rezeption des Chemikers Justus von Liebig, des Agrarwissenschaftlers Carl Nikolaus Fraas sowie ethnologischer Forschungen im Spätwerk hervorhebt – Forschungen, die Marx systematisch als Belege für seine Kritik am umweltzerstörerischen Kapitalismus nutzte –, konzentrierte sich Schmidts Analyse vor allem auf die deutsche Philosophie, um Marx' Naturdenken herauszuarbeiten. Es blieb insofern nicht aus, dass er in gewisser Weise bei einer philosophisch-idealistischen Vorstellung von Marx' (angeblichem) Naturbegriff verharrte und schließlich Feuerbachs wesensphilosophischen „emanzipatorischen Sensualismus“ pries.²⁷ Ähnlich wie Adorno und Horkheimer blieb Schmidt

²⁷ Siehe SCHMIDT 1988 sowie dazu SAITO (2016, 95), der zu Recht darauf hinweist, dass eine solche idealistische Position von Marx (und Engels) seit der Stirner- und Feuer-

einem idealistischen Naturbegriff verhaftet. Darum gelang es ihm trotz seiner instruktiven Analysen des Naturbegriffs und der unbestrittenen Verdienste um eine Interpretation des Marx'schen Werks dennoch nicht, über die Konstatierung eines Vermittlungszusammenhangs zwischen Gesellschaft und Natur hinauszukommen und die natürlichen Lebensbedingungen und dialektischen Zusammenhänge zwischen Gesellschaft, menschlicher und außermenschlicher Natur wirklich materialistisch herauszuarbeiten.

Erst der Kasseler Soziologe und Politikwissenschaftler Karl Hermann Tjaden sollte sich in diesem materialistischen Sinne intensiver mit dem dialektischen Verhältnis von „Mensch, Gesellschaftsformation, Biosphäre“ (so der Untertitel des dafür repräsentativen Werkes) beschäftigen. Tjaden, der bei Adorno studiert und bei Wolfgang Abendroth promoviert hatte, gehörte zu der zweiten marxistisch orientierten soziologischen Schule der Bundesrepublik, der sogenannten „Marburger Schule“ um Abendroth.²⁸ Mitte der 1970er Jahre trat Tjaden in der bundesdeutschen Soziologie als einer der Protagonisten in der sogenannten „Theorienvergleichsdebatte“ auf (vgl. GRESHOFF 2010); er war als Kritiker der angloamerikanischen und westdeutschen Systemtheorien und als Autor bekannt, der den Historischen Materialismus „im Lichte der veränderten gesellschaftlichen Bedingungen“ neu zu systematisieren begann, wobei er sich „gegen idealistische und ökonomistische Lesarten einerseits und ideologische Instrumentalisierung andererseits abgrenzte“ (PETER 2014, 98).

In seinen Analysen der Systemtheorien zeigte er beispielsweise, wie diese sich nicht nur sowohl von den natürlichen als auch den historischen Lebensbedingungen abstrahierten,²⁹ sondern auch „soziale Aktionszusammenhänge“ voraussetzungslos („autopoietisch“) aus sich selbst erklärten und somit die materiellen Bedingungen weitgehend ausblendeten (TJADEN 1972, 244f.). Ausgehend von dieser Kritik entwickelte Tjaden eine eigenständige historisch-materialistische Gesellschafts- und Zivilisationstheorie. Hierbei gewannen neben Analysen zu gesellschaftlicher Herrschaft auch die Frage nach dem dialektischen Mensch-Natur-Verhältnis und jene nach der Ausbeutung von beiden ein immer größeres Gewicht. So müsse die Geschichte der Menschheit als Teil eines größeren Prozesses

bach-Kritik in den Manuskripten der *Deutschen Ideologie* (1845–1847) dezidiert abgelehnt wurde.

²⁸ Zu dieser marxistischen, soziologischen „Marburger Schule“ im Umkreis des Sozialwissenschaftlers Wolfgang Abendroth sowie zu den Unterschieden zwischen Frankfurter und Marburger Schule siehe ausführlich PETER 2014, dort auch genauer zu Tjaden (ebd., 98–101).

²⁹ Besonders offensichtlich ist dies nach Tjaden in Niklas Luhmanns Systemtheorie der Fall, die das „ideelle Moment, nämlich Sinn, zum konstitutiven Merkmal von Gesellschaft verabsolutiert“ (MIES / TJADEN 2009, 15).

verstanden werden, der die biologische Evolution und die Entwicklung gesellschaftlicher Strukturen miteinander verbinde.

Entgegen anthropozentrischen Ansätzen betonte Tjaden mit Rückgriff auf Marx und Engels, dass der Mensch kein isoliertes Wesen sei, das von der natürlichen Evolution relativ unabhängig existiere; vielmehr sei die Art und Weise seiner wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Organisation, also die gesellschaftliche Formation, stark von der Natur-evolution beeinflusst, während die Gesellschaftsformation wiederum auf die außermenschliche Natur zurückwirke (TJADEN 1977).³⁰ Unter „Gesellschaftsformation“ fasste Tjaden die historisch spezifischen „Formen der gesellschaftlichen Bewältigung des materiellen Austausches zwischen menschlicher und außermenschlicher Natur“ bzw. „die naturevolutionär gesetzte Form der Vermittlung von menschlichen und außermenschlichen Naturmomenten und das weltgeschichtlich durchgängige Muster der Verwirklichung von gesellschaftlicher Produktivkraft und Naturbeherrschung“ (TJADEN 1977, 11 bzw. 1978, 36).³¹ Anders als Schmidts idealistischer Ansatz, der Gesellschaft und Natur als zwei getrennte Momente eines Vermittlungszusammenhangs betrachtete, verstand Tjaden gesellschaftliche Systeme als geschichtlich und materiell bestimmten „Vermittlungszusammenhang zweier Umweltbedingungen“, der menschlichen und außermenschlichen Natur (TJADEN 1977, 9, Fn. 1). Mit dem historisch-materialistischen Nachweis der gegenseitigen Abhängigkeit von Natur- und Gesellschaftsentwicklung sollten auch die destruktiven gesellschaftlichen Prozesse der kapitalistischen Produktivkraftentwicklung und Naturbeherrschung, wie sie nicht zuletzt vom Club of Rome 1972 im Bericht über *Die Grenzen des Wachstums* diagnostiziert wurden, sowie ihre auf die Menschheit zurückwirkenden Effekte genauer analysiert werden können.

³⁰ Zur Dialektik von Natur und Gesellschaftsform siehe z. B. wiederum die *Deutsche Ideologie*, in der Marx und Engels betonten, dass das „bestimmte Verhalten zur Natur [...] durch die Gesellschaftsform [bedingt sei] und umgekehrt“ (MARX / ENGELS 2017 MEGA² I/5, 31).

³¹ Bei Marx rührte der Begriff der „Gesellschaftsformation“ nach GRIESE (1997, 36) von dessen Beschäftigung mit der Geologie und dem Begriff der „geologischen Formation“ her. Hieran zeigt sich unter vielen anderen Beispielen, wie auch Marx naturwissenschaftliche Begriffe und Konzepte für die Gesellschaftsanalyse nutzbar zu machen versuchte. Zu Rolle der Geologie bei Marx siehe KRÜGER 1997, zu Marx' Begriff von Gesellschaftsformation siehe Mies / Tjaden 2009, 19. Die Geologie war für Marx und Engels auch deswegen von besonderem Interesse, weil sie in ihren Augen die Geschichtlichkeit der Natur schon früh aufgezeigt hatte; die Abkehr von einer „starren“ Natur hin zu einer „Historisierung der Natur“ weckte dann auch das Interesse an Darwin (vgl. MAYER 2022, 314).

Tjaden arbeitete die seit Mitte der 1970er Jahre begonnenen Studien zur gesellschaftlichen Dialektik des Verhältnisses von Mensch und Natur in dem Werk *Mensch – Gesellschaftsformation – Biosphäre* (TJADEN 1992) weiter aus. Im Gegensatz zu Schmidt, der Engels für obsolet erklärt hatte, rückte Tjaden diesen wieder in den Mittelpunkt seiner „materialistisch-historischen Evolutionstheorie“. Dabei ging es ihm darum, Marx und Engels nicht ein weiteres unreflektiertes Denkmal zu setzen, noch hielt er viel von „selbstreferentieller Dogmenkritik marxistischer Autoren“ (ebd., 12). Bei allen Verdiensten von Marx war es in seinen Augen doch Engels, der in der wissenschaftlichen Arbeitsteilung der beiden die Bedeutung und den Eigenwert der Natur anerkannt und „dem Historischen Materialismus die menschliche und natürliche Note hinzugefügt [habe], was genau heißt, daß er die menschlichen und natürlichen Momente des ökonomisch geformten Gesellschaftsganzen notifiziert hat, die das Marxsche Werk selbst unterstellt“ (ebd., 12). Gesellschaft definierte Tjaden im Anschluss daran als ein „System gesellschaftlicher Reproduktion“, dessen Analyse auf die „beiden Momente der evolvierten Natur“ verweise, „deren Interaktion gesellschaftliche Reproduktion vermittelt und deren Regeneration diese um des eigenen Fortgangs willen betreiben muß: auf die menschlichen Lebewesen und auf die außermenschliche Biosphäre, deren Verhältnis sich gesellschaftsgeschichtlich entwickelt“ (ebd., 13).

In Anknüpfung an Engels suchte Tjaden eine Aufarbeitung des aktuellen Erkenntnisstandes zum Mensch-Natur-Verhältnis, die neben der „makroökonomischen und ökosystemaren Analyse“ unter anderem auch Frauenforschung, Technikforschung, Geschichtswissenschaft, evolutionäre Anthropologie, Entwicklungssoziologie oder Geographie miteinbezog. Für ihn war es dabei die gesellschaftliche Arbeit, der er eine Schlüssel-funktion für das Naturverhältnis zwischen Menschen und Biosphäre zusprach. Wie er weiter ausführte, bestehe die Dialektik dieses Verhältnisses nicht einfach in den ihm nun über den Kopf wachsenden katastrophalen ökologischen Rückwirkungen der Naturbeherrschung, sondern vielmehr

in der Entwicklung des Verhältnisses von lebendiger und vergegenständlichter Arbeit. Sie besteht darin, daß die Nutzung und Gestaltung natürlicher Lebensbedingungen für menschliche Lebensbedürfnisse durch lebendige Arbeit mithilfe hergestellter Gegenstände und Mittel vor ein paar tausend Jahren umgeschlagen ist in eine Beherrschung von Arbeitskraft und von Naturquellen durch Produktionsmittel, die gegenüber der Reproduktionsarbeit gesellschaftlich verselbständigt sind – mit der Konsequenz einer mittlerweile globalen Depravation des Zustands von Mensch und Natur, welche die Aufhebung dieser gesellschaftlichen Verfassung von Arbeit erfordert. (ebd., 17f.)

Es sei insbesondere die Produktivkraft der Gebrauchswerte produzierenden Arbeit, durch die der gesellschaftliche Reproduktionsprozess vermittelt und realisiert werde. Damit stellte sich Tjaden nicht nur in Gegensatz zu

„bürgerlichen“ Gesellschaftstheorien, die in ihrer Fokussierung auf rationale Handlungsformen oftmals einen „idealistischen“ Arbeits- und Tätigkeitsbegriff entwarfen,³² sondern auch zu Theoretikern wie Jürgen Habermas, der seine Ausrichtung Kritischer Theorie ohne Berücksichtigung der Biosphäre mit dem rationalistischen Konzept der „kommunikativen Vernunft“ begründete; ebenso richtete Tjaden sich sowohl gegen diejenigen marxistischen Autoren, die den Produktionsmitteln eine Vorrangstellung einräumten, als auch gegen die „marxistische Dogmengeschichte“ und „Begriffsklapperei“, die sich „häufig an die Formel einer ‚Dialektik von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften‘ geklammert“ und im Zuge eines „verdinglichten Produktivkraftbegriffs“ die biosphärischen, stofflich-energetischen und räumlichen Lebensgrundlagen vernachlässigt hätten (ebd., 109–129).³³

Tjadens historisch-materialistische Analyse kritisierte die „katastrophalen Mensch-Biosphären-Verhältnisse“ nicht nur in kapitalistischen, sondern auch in sozialistischen Gesellschaftsformationen (ebd., 131–190). Mit dem Ansatz einer „Biosphären-Totalität“, also der Biosphäre als eines komplexen Gesamtsystems, wandte er sich zugleich gegen jene alternativen Strömungen, die Umweltprobleme nicht als Resultat dieses Gesamtsystems, sondern jeweils in individuellem Konsumverhalten, mangelndem Ökologiebewusstsein oder ökonomischem Profitstreben begründet sehen. Eine „Konzeption der Störungen des Mensch-Natur-Verhältnisses im Weltmaßstab bedürfte darüber hinaus aber [...] der systematischen Verortung der gesellschaftlichen Ursprünge dieser Störungen. Erst diese Verortung in der Gestaltung der gesellschaftlichen Gesamtarbeit in den verschiedenen Produktionsweisen und Gesellschaftsformen ermöglicht die Erarbeitung einer gegensteuernden Strategie.“ (ebd., 226f.)

3. Sozial-morphologische und körpersoziologische Positionen

Der französische Soziologe Émile Durkheim, der heute unbestritten als ein Klassiker der Soziologie gilt, prägte den methodologischen Grundsatz: „Soziales ist nur durch Soziales zu erklären.“ (vgl. KÖNIG 1965, 21) Anders als man ausgehend von dieser Prämisse vermuten würde, die in erster Linie der Begründung einer eigenständigen Fachdisziplin Soziologie dienen sollte, zeigten die Studien Durkheims und insbesondere seiner Schüler

³² Siehe dazu in Auseinandersetzung und im Vergleich zwischen den Handlungs- und Tätigkeitsbegriffen bei Marx, Gehlen und Habermas u. a. RÜGEMER 1979, 162–172.

³³ Dabei führte Tjaden auch Engels und Marx an, um im Gegensatz zu den genannten Positionen deren Kritik an der Naturausbeutung hervorzuheben, mitunter anhand von Quellenmaterial, das auch Saito in seiner aktuellen Analyse benutzt, wobei Saito leider Tjadens Analysen übersehen haben muss, zumindest diskutiert er sie nicht.

seit Ende der 1890er Jahre, dass das Soziale nicht allein auf sich bezogen, sondern konstitutiv mit Naturphänomenen verbunden ist.³⁴ Dabei wurde aber nicht von einer einseitigen Beeinflussung ausgegangen, sondern es wurden Prägungen des Sozialen durch Landschaften beispielsweise ebenso Thema wie umgekehrt Prägungen von Körpervorstellungen und Psyche durch das Soziale.

Die einflussreiche Durkheim-Schule bildete sich um die von Durkheim 1896 gegründete Zeitschrift *L'Année sociologique*. Darin widmeten sich die *durkheimiens* unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen, sei es Wirtschaft oder Religion, sowie sozialen Phänomenen wie Kriminalität, Erinnerung, Gaben, Selbstmord. Wie die Beispiele Erinnerung oder Selbstmord andeuten, ging es ihnen darum, Phänomenbereiche, die für gewöhnlich einzig als individuelle Emanationen angesehen wurden, als in Wirklichkeit sozial bedingt auszuweisen. Dabei stützten sie sich in ihren soziologischen Untersuchungen vielfach auf ethnographische Berichte. Ins Visier ihrer soziologischen Analysen geriet auch die Philosophie, die sich als Grundwissenschaft allen Erkennens verstand. Die *durkheimiens* erforschten wissenssoziologisch die Erkenntnis- und Denkkategorien, um aufzuzeigen, dass auch diese gesellschaftlichen Ursprungs sind.

Die Durkheim-Schule führte in Frankreich zur Institutionalisierung der Soziologie im akademischen Feld. Im weiteren Verlauf war sie darüber hinaus von zentraler Bedeutung für die Entstehung der französischen Ethnologie sowie insgesamt für die Entwicklung des strukturalistischen Denkens (vgl. MOEBIUS 2009). Die Religionssoziologie und die Soziologie des Sakralen der *durkheimiens* werden ebenso noch für gegenwärtige Forschungen rezipiert³⁵ wie z. B. auch Marcel Mauss' Theorem der Gabe oder Maurice Halbwachs' Theorie des kollektiven Gedächtnisses.³⁶

Was das Naturverhältnis und -verständnis angeht, so lassen sich innerhalb der Durkheim-Schule zahlreiche Beispiele finden, in denen die Wechselwirkungen zwischen Naturphänomenen (wie Klima, Boden, Felsen, Leiblichkeit etc.) und deren gesellschaftliche Prägungen thematisiert werden. Im Folgenden soll dies in knapper Form anhand von drei Studien illustriert werden.

Marcel Mauss, ein Neffe Durkheims, und sein Mitarbeiter Henri Beuchat veröffentlichten 1906 in der *Année sociologique* den „Essai sur les va-

³⁴ Siehe zu diesem Diskursstrang, dessen Kontext und Wirkungen u. a. die große Studie zur „Geosozio-logie“ von Markus SCHROER (2022), in der dieser Komplex u. a. eine zentrale Rolle spielt, ferner auch die Beiträge von Markus Schroer und Heike Delitz im vorliegenden Heft.

³⁵ Siehe z. B. JOAS 2011 und 2017; RAWLS u. a. 2016 oder MOEBIUS 2024, zur Religionssoziologie Durkheims und Mauss' siehe MOEBIUS 2012.

³⁶ Siehe zusammenfassend zu Mauss MOEBIUS 2022, zu Halbwachs WETZEL 2023.

riations saisonnières des sociétés eskimos, étude de morphologie sociale“. Unter „sozialer Morphologie“ verstehen sie „die Wissenschaft, die nicht nur beschreibend, sondern auch erklärend, das materielle Substrat der Gesellschaften erforscht, das heißt die Form, die sie annehmen, wenn sie sich auf einem Territorium niederlassen, Größe und Dichte der Bevölkerung, die Art und Weise, wie diese verteilt ist, sowie das Ensemble der Dinge, in denen das kollektive Leben seinen Sitz hat“ (MAUSS 2023a, 195). Die „soziale Morphologie“ untersucht demnach nicht nur die Vorstellungen und Themen der sozialen Gruppen, sondern zunächst ihre Verteilung im Raum sowie Demographie und Sozialorganisation und wie diese dann die Sozialstruktur und die Kollektivvorstellungen prägen. Anhand der Inuitgesellschaften zeigen Mauss und Beuchat auf, inwiefern die durch jahreszeitlichen Wandel bewirkte Veränderung der sozialen Morphologie (doppelte Organisationsweise) auch eine Transformation religiöser, migratorischer und geistiger Aspekte zur Folge hat: Im Winter sammeln sich die Inuit zu größeren Gruppen, was eine effizientere Ressourcennutzung und intensivere soziale Interaktion samt engeren Bindungen und kollektiven Ritualen mit sich bringt. Im Sommer zerfällt diese größere Gemeinschaft wieder in kleinere, mobile Gruppen. Mit Sommer und Winter findet nicht nur ein Wechsel zwischen Zerstreuung und verstärkter sozialer Kohäsion statt, sondern auch eine Veränderung der Kultur. Denn im Sommer sind die einzelnen Familien einer Siedlung verstreut, sie wohnen in Zelten. Im Winter dagegen lassen sich mehrere Familien in einem Langhaus nieder. Dort verbringen sie dann den Winter unter einem Dach. Die differierende Lebensweise und Sozialorganisation der Familie ist vor allem der Anpassung an Umweltbedingungen geschuldet. Das Kollektivleben weist in den beiden Jahreszeiten nicht nur räumliche Unterschiede auf, sondern auch solche religiöser und rechtlicher Art, ebenso existieren unterschiedliche Symbole und Mythen.

Der für die Religionssoziologie der Durkheim-Schule zentrale Autor Robert Hertz sticht besonders durch seine Arbeiten zur Soziologie des Todes, zur Frage der Vorherrschaft der rechten Hand sowie zur Soziologie des Sakralen hervor. Er zeigt nicht nur die religiösen Ursprünge der in vielen Kulturen institutionalisierten Vorrangstellung der rechten Hand auf, sondern war mit seiner „Untersuchung der kollektiven Repräsentation des Todes“ von 1907 auch Vorläufer der bekannten Theorie der Übergangsriten von Arnold van GENNEP (2005).³⁷

HERTZ (1928) analysiert darüber hinaus die Bedeutung von Naturphänomenen wie Felsen, Quellen, Seen und Bergen für die religiösen Vorstellungen von (alpinen) Gemeinschaften. Hertz' ethnographische Unter-

³⁷ Zu Hertz siehe MOEBIUS / PAPILLOUD 2007; MOEBIUS 2020, 80–83 sowie die Texte in HERTZ 2007.

suchung „Saint Besse. Étude d'un culte alpestre“ (1913/1928) des heiligen Besse und seines Kultes in den Westalpen betont die wichtige Rolle eines markanten Felsens. Der Glaube an den sakralen Charakter des Felsens bildet ihm zufolge den Ursprung des Kultes (ebd., 133). Der Felsen, auf dem das Heiligtum des St. Besse errichtet ist, steht im Mittelpunkt ritueller Praktiken. Hertz beschreibt, wie der Felsen als physische Manifestation des Heiligen gesehen wird, die sowohl die Landschaft als auch die Gemeinschaft schützt, und stellt die Vermutung auf, dass in Europa zahlreiche solcher Felsenkulte, bis hin zum Olymp, existieren. Er führt aus, dass der Felsenkult des St. Besse tief verwurzelt in vorchristlichen Traditionen ist, wobei der Felsen eine tiefe symbolische Bedeutung erlangt: Er stellt eine Art Vermittler zwischen der menschlichen und der göttlichen Welt dar, und die Pilgerreise zu diesem Ort wird als Akt der Verehrung und der spirituellen Verbindung mit der Natur wahrgenommen. St. Besse war ursprünglich ein Naturgeist, der eng mit den Zyklen der Jahreszeiten und den Bedürfnissen der Hirten verbunden war. Mit der Christianisierung der Region wurde der vorchristliche Besse in den christlichen Heiligenkult integriert. Der Kult des St. Besse vereint somit vorchristliche Naturverehrung und christliche Heiligtumstraditionen. Dies bedingte eine Anpassung: Der Felsen und der Kultort blieben von zentraler Bedeutung, jedoch wurde die Naturverehrung in die christliche Vorstellung eines Schutzpatrons transformiert. Die tiefe Verbundenheit mit der alpinen Landschaft, insbesondere durch den symbolträchtigen Felsen, blieb bestehen, während sich die Bedeutung des Rituals im Laufe der Zeit verschob, um christliche Vorstellungen zu integrieren.

Eine weitere Studie, die hier Erwähnung finden soll, auch weil sie neben den Studien von Hertz zu den ersten Beiträgen einer Soziologie des Körpers gehört, ist der 1934 vor der Société de Psychologie gehaltene Vortrag über „Die Techniken des Körpers“ von MAUSS (2023b).

Jede Gesellschaft, so Mauss, entwickle ihre eigenen körperlichen Gewohnheiten. Da sowohl das Körperbild als auch die Wahrnehmung des Körpers sozial und kulturell vermittelt seien, gebe es keine bloß „natürlichen“ Verhaltensweisen. Die spezifischen Techniken des Körpers wie Schwimmpraktiken, Essen, Geschicklichkeit, Ausbildung der Hände, Geburtstechniken, Schlaftechniken, Sexualitätspraktiken etc. sind nach Mauss Ergebnis von Erziehung, Nachahmung, Tradition – oder allgemeiner: von „kollektiven Gewohnheiten“. Als Knotenpunkte sozialer Praktiken sind die Körperwahrnehmungen, die Gewohnheiten und auch das, was als „natürlich“ gilt, je nach Geschichte, Kultur und Gesellschaft unterschiedlich. Die jeweilige kulturelle Prägung kann sogar so weit gehen, dass bestimmte kulturelle Kollektivvorstellungen Menschen zum Sterben bewegen können, wie Mauss 1924, knapp ein Jahrzehnt vor „Techniken des Körpers“,

in „Über die physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellung auf das Individuum“ (ebd.) eindrucksvoll darlegt. Es ist dabei insbesondere der Glaube an die Wirksamkeit der Symbole und der Rituale, der so stark ist, dass er nicht nur Leben retten, sondern auch Menschen – etwa im Falle eines Normbruchs – physisch zum Sterben bewegen kann. Auch hier sind die Grenzen zwischen Psychischem, biologisch Körperlichem und Sozialem durchlässig. Folgerichtig forderte Mauss bereits in den 1920er Jahren eine grundlegende Erforschung der Verknüpfungen zwischen der „sozialen Natur“ und der „biologischen Natur“.

Zusammengefasst verdeutlichte die Durkheim-Schule, dass soziale Phänomene weder isoliert noch ausschließlich sozio-kulturell oder rein biologisch erklärbar sind, sondern in einem dynamischen Wechselspiel mit natürlichen Gegebenheiten, Körperpraktiken und symbolischen Ordnungen stehen. Da ihr Ziel darin bestand, die Notwendigkeit einer soziologischen Perspektive und Fachdisziplin zu begründen, galt ihr Fokus den gesellschaftlichen Prägungen aller Phänomene, auch der natürlichen wie Sterben und Tod, ohne die materiellen Gegebenheiten gering zu schätzen. Dabei offenbarte sie, dass auch Materialitäten nicht so starr oder „asozial“ seien, wie man für gewöhnlich annahm. So lieferte sie grundlegende Impulse für die Soziologie, Ethnologie und das strukturalistische Denken.

4. Vitalistische Positionen

Auch lebensphilosophisch-vitalistische Soziologiekonzepte weisen ein bestimmtes Verständnis von Natur auf, das für ihre gesellschafts- oder sozialtheoretischen Vorstellungen konstitutiv ist. Insbesondere die Rezeptionen der Lebensphilosophien von Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche und Henri Bergson stehen dabei im Mittelpunkt. Schopenhauers Vorstellung vom Willen als treibender Kraft des Lebens war z. B. für die Soziologie von Ferdinand Tönnies und dessen insbesondere in den 1920er Jahren wirkmächtige Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft zentral.³⁸ Es war aber in erster Linie Nietzsche, der ganze Generationen von Soziologen um die lange Jahrhundertwende prägen sollte (vgl. Lichtblau 1996). Das gilt prominent beispielsweise für Tönnies (auch wenn dieser sich rasch vom Nietzsche-Kult distanzierte), Kurt Breysig und Max Weber, aber insbesondere für die Soziologie Georg Simmels, der da-

³⁸ Zu Tönnies siehe auch den Beitrag von Alexander Wierzock im vorliegenden Heft. Zum „Leben“ als einem der zentralen, die Philosophie und Geisteswissenschaften von 1880 bis 1933 beherrschenden Thema siehe SCHNÄDELBACH 1983, 174–197.

rüber hinaus auch Bergson intensiv rezipierte, sowie in Frankreich für das Collège de Sociologie.³⁹

Bei Georg Simmel stand die Dialektik von Leben und Form im Zentrum der lebensphilosophischen Überlegungen.⁴⁰ In einer Art Bilanz seines Schaffens hob er zwei Jahre vor dem Tod neben dem Leitmotiv des individuellen Gesetzes auch den Lebensbegriff als Leitgedanken seines Werkes hervor. Dabei rückte er seinen vom „Leben“ entwickelten Wahrheitsbegriff in die Nähe des US-amerikanischen Pragmatismus. Seiner Ansicht nach habe er selbst unter anderem

vielleicht folgende originale Grundmotive zu der Geistesentwicklung beigesteuert. Die Transcendenz des Lebens, die Charakterisierung des Lebens, wonach jeder Moment seines kontinuierlichen Anderswerdens nicht ein Theil seiner, sondern das ganze Leben in der Form dieses besonderen Momentes ist, das individuelle Gesetz, der begründende Gedanke der Soziologie, der aus dem Leben entwickelte Wahrheitsbegriff (der nachher ganz roh und schief, aber von meiner versteckten Arbeit unabhängig, als Pragmatismus aufgekommen ist). (SIMMEL 2016, 71)

In der 1918 posthum veröffentlichten *Lebensanschauung* führte Simmel seine lebensphilosophischen Gedanken, die er bereits in früheren Texten vorgebracht hatte, zusammen. Das Buch endete nicht zufällig mit dem „individuellen Gesetz“ (vgl. RAMMSTEDT 2011, 364), da dieses Theorem eng

³⁹ Zu den Anfängen der soziologischen Nietzsche-Rezeption und zu Tönnies, Breysig, Simmel, Max Weber, Scheler, Alfred Weber etc. siehe LICHTBLAU 1996, zu Simmel und Weber vgl. auch MOEBIUS 2023, zum Collège de Sociologie MOEBIUS 2006. Zu Simmel und Bergson siehe PETER 2016 sowie zu Bergson auch einschlägig DELITZ 2015. Zur Aktualität einer Soziologie des Lebens siehe DELITZ u. a. 2018.

⁴⁰ Die Leben-Form-Dialektik sollte auch die Literatursoziologie Georg Lukács' und die frühe Kulturosoziologie Karl Mannheims prägen. Die heute nahezu vergessene und in Verruf gekommene Lebensphilosophie wurde schließlich von der Existenzphilosophie und der Philosophischen Anthropologie „aufgesogen“ (SCHNÄDELBACH 1983, 172f.) und weitergeführt, wobei auch Theorierichtungen wie die Kritische Theorie, die die Lebensphilosophie als irrationalistisch verdammt, kulturkritisch-lebensphilosophische Topoi und Denkstile der Lebensphilosophie aufgenommen haben – man denke etwa an SIMMELS (1989, 652) Begriff der „Verdinglichung“ aus der *Philosophie des Geldes* (1900), den Lukács aufgriff und 1923 zum wirkmächtigen Theorem des sogenannten „Westlichen Marxismus“ machte, an Horkheimers Aphorismensammlung *Dämmerung* oder an den Begriff der „Lebenswelt“, den SIMMEL (2003, 160) in seinem Goethe-Buch verwendet und der (neben Einflüssen von Erich Rothacker und Edmund Husserl) die Dichotomie zwischen „System und Lebenswelt“ bei Jürgen Habermas prägte (FELLMANN 1983, 27f.). Die Rezeption durch die Kritische Theorie verwundert insofern kaum, als den Protagonisten sowohl der kritischen als auch der „lebensphilosophischen Kulturkritik“ (LIEBER 1974) doch meist bildungsbürgerliche Wahrnehmungs- und intellektuelle Verarbeitungsmuster gemeinsam waren; zuweilen waren Vertreter der Kritischen Theorie wie Lukács ja sogar Simmels Schüler. 1910 veröffentlichte Lukács z. B. eine Essaysammlung (die 1911 auf Deutsch erschien), die er ganz simmelianisch *Die Seele und die Formen* benannte (LUKÁCS 2011).

mit seiner Lebensphilosophie verbunden war und seit 1900 den Mittelpunkt von Simmels philosophischem, ästhetischem, soziologischem und politischem Denken bildete (MOEBIUS 2023). Mit dem „individuellen Gesetz“ knüpfte Simmel an Friedrich Nietzsches Begriff eines souveränen Individuums an. Das von Nietzsche inspirierte,⁴¹ in Simmels Augen besonders von Goethe vollumfänglich realisierte, verantwortungsethische „individuelle Gesetz“ bezeichnete den „eigentlichen“, *auf sich* gerichteten und *aus sich*, nicht vom außen des allgemeinen „Man“ (Heidegger), kommenden Selbstentwurf – die Entfaltung unverwechselbarer Individualität und je eigener authentischer Persönlichkeit. Er brachte dies in dem für den gesamten Bildungsdiskurs des 19. Jahrhunderts bestimmenden Motto „Werde, wer du bist“ auf den Punkt. Simmels gegen Kants „allgemeines Gesetz“ des kategorischen Imperativs gerichtetes Leitbild eines „individuellen Gesetzes“ bezeichnet die „Einheit einer rein persönlichen, von aller bloßen Verallgemeinerung freien Lebensgestaltung, mit der Würde, Weite und Bestimmtheit des Gesetzes“ (SIMMEL 1976, 232).

Simmel verband das Theorem des „individuellen Gesetzes“ mit der lebensphilosophischen Idee der permanenten vitalistisch-dynamischen Transgression. Den Akzent setzte er dabei auf die kontinuierliche, transgressive Selbsttranszendenz als Merkmal des heraklitischen Lebensstroms; das Leben sei insofern „immanente Transzendenz“, als es die Immanenz der Individuen überschreite: Die Selbstüberschreitung, das Über-sich-Hinauswachsen und das „Sich-über-sich-selbst-Erheben“ war für ihn das „Urphänomen des Lebens“ (SIMMEL 1999b, 224f.). „Kulturwandel“ erschien aus dieser Perspektive als das Ergebnis dieses „Transzendierens seiner selbst“ (ebd., 226 u. 228). Ein „absoluter Begriff“ des *einen* Lebens sollte die Dichotomie von Leben und Form, Kontinuität und begrenzender Individualität umfassen oder synthetisieren (ebd., 228). Das Leben schlechthin zeige sich in der Bewegung der Transzendenz in der Immanenz, in der permanenten Bewegung der Selbsttranszendenz. Diese Selbsttranszendenz des Lebens charakterisiere ebenfalls die Zeit. In unausgesprochenem Anschluss an Bergsons Begriff der Dauer (*durée*) definierte Simmel das Leben als eine Verschmelzung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, während hingegen die Trennung dieser drei Zeitmodi Kennzeichen eines „mechanistischen Schemas“ sei (ebd., 221f.).

Simmel gab beiden Dimensionen des Lebens, der Formgebung und der Überschreitung der Form durch das Leben, folgende Bezeichnung: „Damit hat das Leben zwei, einander ergänzende Definitionen: es ist Mehr-Leben und es ist Mehr-als-Leben.“ (ebd., 229; vgl. PETER 2016) Mit diesen beiden Begriffen umschrieb er seine Leben-Form-Dialektik: *Mehr-Leben* steht für

⁴¹ Von Nietzsche stammte auch der Begriff des „individuellen Gesetzes“ (vgl. MOEBIUS 2023).

die Selbsttranszendenz des Lebens, *Mehr-als-Leben* für die Verdichtung des Lebens in Formen. Das Leben sei diese „Einheit von Grenzsetzung und Grenzüberschreitung“ (SIMMEL 1999b, 230). Die Idee dahinter war folgende: Das Leben erzeuge in einer „Achsendrehung“ Formen, die sich von ihren vitalen Entstehungszusammenhängen und den praktischen Überlebensnotwendigkeiten emanzipierten, „eigenbedeutsam und eigengesetzlich“ würden, seien es „körperliche Nachkommen“, Lebensformen und Lebensführungen oder seien es (objektive) Kultur, Werte, Ideen oder andere „Wirklichkeiten“ wie wirtschaftliche, ästhetische, religiöse, moralische, künstlerische, philosophische, technische Subsysteme bzw. „Weltganzheiten“ (ebd., 243). In diesen Subfeldern stehe das Leben in „Selbständigkeitsform sich selbst gegenüber“; es sei zu Formen geronnen, zu Formen verdinglicht, die dann dem Menschen fremd würden und ihm als „Selbstentfremdung des Lebens“ erscheinen könnten. Dabei handle es sich jedoch um Prozesse und Erzeugnisse der „kontinuierlichen Bewegung“ des Lebens selbst; die Form, das Mehr-als-Leben, entspringe dem Leben, es sei das „Über-sich-Hinausgreifen“ (ebd., 232f.). Das heißt, die aus dem Leben entwickelten Formen können sich verdichten, zeitlich verfestigen und auch starr werden. Die in einer „Achsendrehung“ aus der Transzendenz des Lebens geformten Welten sind so ausdifferenziert, dass sie uns wie „einzelne, eigengesetzliche“, heute würde man vielleicht sagen: autopoietische Systeme (Luhmann) erscheinen und uns, so Simmel (ebd., 243), die Wahrnehmung des „Fragmentcharakters des Lebens“ „nahelegen“, also das Leben als „bruchstückhaft“ erfahren lassen. Das betrifft nach Simmel selbst die „Wahrheit“, die es als solche nicht gebe, sondern es existieren in seinen Augen nur „für verschiedene Lebensformen und -einstellungen verschiedene ‚Wahrheiten‘“ (ebd., 259). „Wahr“ ist aus dieser Sicht ganz pragmatisch das, was sich für die „Lebensentfaltung“ als förderlich erwiesen habe.

Aus der lebensphilosophischen Perspektive von Simmels Leben-Form-Dialektik erscheint „Gesellschaft“ lediglich als eine mögliche Formung des Lebens, wie er 1917 in den *Grundfragen der Soziologie* – auch hier mit deutlichem Nietzsche-Bezug – ausführte:

Die Gesellschaft ist *eine* der Formungen, in die die Menschheit die Inhalte des Lebens bringt; aber weder ist sie für diese *alle* wesentlich, noch ist sie die einzige, innerhalb deren die Entwicklung des Menschlichen sich vollzieht. Alle rein sachlichen Bedeutsamkeiten, an denen unsere Seele irgendwie teilhat, die logische Erkenntnis und die metaphysische Phantasie über die Dinge, die Schönheit des Daseins und sein Bild in der Selbstherrlichkeit der Kunst, das Reich der Religion und der Natur – alles dies, soweit es zu unserem Besitz wird, hat innerlich und seinem Wesen nach mit ‚Gesellschaft‘ nicht das mindeste zu schaffen [...]. Andererseits sind die rein personalen Eigenschaften: Kraft und Schönheit, Denktiefe und Gesinnungsgröße, Milde und Vornehmheit, Mut und Herzensreinheit von einer autonomen Bedeutung, die von ihren sozialen Verflechtungen unabhängig ist. [...]

Dieses, genau genommen, unmittelbare Sein der Menschen ist aber für Nietzsche der Ort, an dem die jeweilige Höhe des Menschengeschlechts sich erhebt. (SIMMEL 1999a, 126)

Die Formen können aber, wenn sie den Individuen nichts mehr zu sagen haben, zu starr werden, wiederum durch den selbsttranszendierenden Lebensstrom über sich hinausgerissen werden. Meist geschieht das für Simmel durch einzelne, besondere Individuen. Denn während die Gesellschaft auf ein „Nivellement ihrer Mitglieder“ dränge, also lediglich einen „Durchschnitt“ schaffe, schreite die Menschheit, so Simmel unmittelbar an Nietzsches geistesaristokratische Ideen anknüpfend, nur durch ihre „höchsten Exemplare“ voran, die im Sinne des „individuellen Gesetzes“ die „Grenzen des bloß gesellschaftlichen Daseins“, die gesellschaftlichen Formungen durchbrochen hätten (ebd., 127f.).

Die lebensphilosophische Analyse der Dynamik zwischen Grenzzetzung, Formung und Überschreitung erfuhr besonders jenseits des Rheins soziologische Anschlüsse, insbesondere bei dem 1937 von Georges Bataille, Roger Caillois und Michel Leiris gegründeten *Collège de Sociologie* (MOEBIUS 2006, 2024). Das Theorem der transgressiven Selbsttranszendenz wurde hier nicht mit Bezug auf Simmel, sondern in einer Amalgamierung von Nietzsches Lebensphilosophie mit der durkheimianischen Soziologie des Sakralen erarbeitet. Hinzu kam die intensive Auseinandersetzung einer nicht bloß auf menschliche Gesellschaften ausgerichteten Soziologie.⁴²

Der „Sakralsoziologie“, der sich das *Collège de Sociologie* widmete, ging es darum, die Bedingungen für Vergemeinschaftungsprozesse zu analysieren. Ähnlich wie für die Durkheim-Schule waren aus der Sicht der *collègiens* für die Bildung sozialer Einheiten die gesellschaftlichen Prozesse normativer Überhöhung wie z. B. Sakralisierungen von Gemeinschaft, Nation, Personen (Helden), Orten, Zeiten („heiligen Zeiten“, vergemeinschaftenden Festzeiten) und Dingen wesentlich. Die Mitglieder des *Collège* wollten jedoch nicht bei einer nüchternen soziologischen Untersuchung dieser Prozesse der Sakralisierung, der Idealisierung sowie der Wertbildung und -bindung stehen bleiben, sondern ihr Wissen gegen den sich in Europa ausbreitenden Faschismus politisch in Position bringen. Denn einen Ursprung für die Begeisterung der Massen für den Faschismus in Italien und Deutschland sahen sie in Prozessen der Individualisierung, Rationalisierung und sozialen Desintegration, denen sie mit neuen Gemeinschaften jenseits der Vorstellung von „Volksgemeinschaft“ begegnen wollten. Ziel der Sakralsoziologie war es darüber hinaus, die Rolle

⁴² Diese Perspektivenerweiterung auf „Tiergesellschaften“ ging in erster Linie von Roger Caillois aus, der sich z. B. ähnlich wie Hertz intensiv der Rolle von Steinen widmete. Siehe zu Caillois auch den Beitrag von Markus Schroer im vorliegenden Heft.

von Überschreitungen bislang tabuisierter gesellschaftlicher Bereiche wie Sexualität, Tod, Gewalt, Mythen und Phantasie zu analysieren. Der von ihnen wahrgenommenen gesellschaftlichen Überhöhung rationaler Vernunft setzten sie – viele der Mitglieder kamen aus der surrealistischen Bewegung – die Dynamiken des Unbewussten, der Träume, des dionysischen Rausches, des Mythos, der Imaginationen und der Phantasie entgegen. Die Bereiche des ausgeschlossenen, „unreinen“ Sakralen, die Transgressionen von gesellschaftlichen Tabus und die Propagierung neuer Gemeinschaften legierten sie mit Nietzsches Konzept des Dionysischen. Das rauschhafte Dionysische, dem sie auch eine eigene Zeitschrift widmeten – explizit gegen das Führerprinzip benannt nach dem kopflosen Gott *Acéphale* –, stand für die Bereiche der vitalistischen Überschreitung, also für das Transgressive, durch dessen Ausschluss sich die moderne Gesellschaft ihrer inneren Kohäsion versichert. Im Anschluss an die Psychoanalyse befanden sie, dass diese exkludierten Dimensionen als das Tabuisierte und Verdrängte immer wieder die rationalistische Gesellschaft heimsuchen würden, sodass ihre Pathologisierung und Verdrängung letztendlich zu sozialer Desintegration, Sinnverlust und Anfälligkeit der Menschen für Massensuggestion führe.

Insbesondere für Georges Bataille spielte dabei auch das überschüssige, unproduktive, verausgabende „Leben“ eine zentrale Rolle für moderne Gesellschaften. Daraus folgte seine Zeitdiagnose: Den modernen kapitalistischen sowie den stalinistischen Gesellschaften warf er eine einseitige Überhöhung und Konzentration auf die ökonomische Produktion, den Utilitarismus und die instrumentelle Vernunft vor.

Was das Naturverständnis anging, so verglich Bataille Gesellschaften physikalisch mit einem Kräftefeld und biologisch mit einem Organismus, der in seiner Zusammensetzung und „Gesamtbewegung“ immer schon den einzelnen Individuen vorausgehe und insofern – wie bei Durkheim – mehr als die Summe seiner Teile sei (BATAILLE / CAILLOIS 2012, 216).⁴³

Ich habe betont, daß auf jeder Stufe der Wesen, vom Atom zum Molekül, von der polymolekularen Formation zu den Mizellen, von der Zelle zum Organismus und zur Gesellschaft, die Kompositionen sich von der Summe der Komponenten darin unterscheiden, daß sie eine *Gesamtbewegung* vereint. [...] Wenn die Gesellschaft von einer Gesamtbewegung durchströmt wird, die von der Summe der Bewegungen jedes Teils verschieden ist, dann ist die einzig folgerichtige Untersuchung der Gesellschaft diejenige, die deren Gesamtbewegung in den Mittelpunkt rückt. Als typisches Beispiel für Gesamtbewegungen, welche die Elemente durchströmen, aus denen sich eine Einheit zusammensetzt, habe ich das *Leben* genannt, das unseren Organismus beseelt. (ebd., 216f.)

⁴³ Der Text wies zwar Bataille und Caillois als Autoren aus, aber nur Bataille hielt ihn als Vortrag.

Daraus folgte für Bataille, dass man die aus der Gesellschaft herausragenden Individuen wie beispielsweise charismatische Führer nicht (wie Simmel) als ein in sich selbst gründendes Phänomen betrachten sollte, sondern (wie dies übrigens bereits Max Weber oder die Durkheim-Schule vorgeschlagen hatten) als (Zuschreibungs-)Ergebnis des Sozialen: „Der Irrtum beginnt erst dann, wenn dieses Individuum [Bataille bezog sich auf Adolf Hitler, Anm.], das 75 Millionen anführt, so betrachtet wird, als besäße es eine eigene Existenz: Was sollte in der Tat die eigene Existenz des Reichsführers sein, wenn sie nicht Ausdruck der Massen geworden wäre, die ihn umkreisen?“ (ebd., 218) Werde Gesellschaft als „Gesamt-bewegung“ begriffen, reiche es aber auch nicht aus, sich „auf einen ihrer Aspekte zu beschränken, etwa auf den Klassenkampf. [...] Betrachtet man die sozialen Dinge methodisch und gründlich, ist der Marxismus ebenso wie das vulgäre individualistische Denken nur noch ein Plunder ohne jede Bedeutung [...]“ (ebd., 219) Bataille unterstrich dabei noch einmal seine physikalische Analogie:

Die molekularen Strukturen ergeben sich nicht aus dem Willen, den Bedürfnissen oder Bedingungen der Atome: allenfalls gibt es eine vage Vereinbarkeit, eine bloße Möglichkeit der Übereinstimmung der Erfordernisse der atomaren Bewegung mit denen der molekularen Bewegung. Und so ist es ungefähr auch bei der Gesellschaftsstruktur, deren Transformationen sich ohne wirklichen Einklang mit den individuellen Ansprüchen vollziehen [...]. (ebd., 222)

Die Gesellschaft sei wie ein „Gravitationsfeld“ um sakrale Kerne und Institutionen. Befinde sich das Sakrale im Niedergang, nehme die Intensität der Gesamtbewegung der Gesellschaft ab und existiere vornehmlich nur noch aus funktionalen Erfordernissen. „Das bedeutet, daß die Nützlichkeit nach und nach die Oberhand über die Existenz bekommt, daß die Existenz sich unterordnet und langsam versklavt.“ Die „Ablösung“ der Individuen von der Gesamtbewegung zeige in seinen Augen, „daß sie in das Gravitationsfeld irgendeiner funktionalen Bewegung geraten“ seien (ebd., 224), nur noch in einer Rolle oder Funktion existierten, aber nicht mehr als „wirkliche“ „Existenz in ihrer Totalität“ (ebd., 229).

Für Bataille war die Natur vor allem Inbegriff des vitalistisch-dynamischen Prinzips der Verausgabung, wie er es z. B. bei der Sonne erblickte (BATAILLE 2021) und das er – verbunden mit dem Sakralen und in Anlehnung an Marcel Mauss – auch für die Konstituierung von Vergemeinschaftungsprozessen als relevant erachtete: Die Sonne sei ein Beispiel für unerschöpfliche und bedingungslose, un-utilitaristische Großzügigkeit. Sie sei eine Energiequelle, die unaufhörlich gibt, ohne dafür etwas zurückzufordern. Sie spendet Licht und Wärme, wodurch das Leben auf der Erde ermöglicht wird, aber sie erwartet keinen Gegenwert. Diese Vorstellung von der Sonne stand für Bataille in Kontrast zum Utilitarismus und zur

menschlichen Ökonomie, die auf Gewinn und Akkumulation ausgerichtet seien. Dem entgegengesetzt schlug er eine verschwenderische Ökonomie vor, in der es nicht um das Nehmen, sondern um das Geben und die Exzesse des Lebens gehen sollte.

5. Integrative Positionen: Philosophische Anthropologie, Pragmatismus, Actor-Network Theory

Unter „integrative Positionen“ können diejenigen Soziologiekonzeptionen gefasst werden, die mehr oder weniger auf naturwissenschaftlichen Erkenntnissen basieren oder diese als einen Grundbestandteil ausweisen, aber im Gegensatz zu naturreduktionistischen Positionen davon ausgehen, dass sich aus den organischen Prozessen eigenständige und eigendynamische Sphären von Gesellschaft und Kultur entwickeln – sich also die Kultur von der Natur „emanzipiert“ bzw. einen eigenlogischen Teil der menschlichen Natur darstellt. Meist ist damit auch eine kritische Infragestellung einer strikten Natur-Kultur-Differenz verbunden. Prominente Ansätze dieser Position in der Soziologie sind – bei aller Verschiedenheit untereinander – die Philosophische Anthropologie, soziologische Konzepte des US-amerikanischen Pragmatismus und des Neo-Pragmatismus sowie die Actor-Network Theory.

Helmuth Plessner gilt neben den Soziologen Max Scheler und Arnold Gehlen als einer der Begründer des Denkansatzes der Philosophischen Anthropologie. In seinem 1928, zeitgleich zu Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* und Martin Heideggers *Sein und Zeit*, erschienenen Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* entwickelt Plessner seine zentrale These der „exzentrischen Positionalität“, mit der er die Sonderstellung des Menschen in der Natur definiert. Für ihn sind alle Lebewesen dadurch gekennzeichnet, dass ihnen eine Grenze zugehört, sie in einer Umwelt „positioniert“ sind – sie sind „grenzrealisierende Dinge“. Menschen, Tiere und Pflanzen haben demnach ein Verhältnis zu ihrer Umwelt. Im Gegensatz zu Pflanzen haben Tiere ein zentrisches Verhältnis, ein Nervensystem und die Fähigkeit, die Umwelt mehr oder weniger zu gestalten. Aber die „volle Reflexivität ist dem lebendigen Körper auf der tierischen Stufe verwehrt. Sein in ihm Gesetztsein, sein Leben aus der Mitte bildet zwar den Halt seiner Existenz, steht aber nicht in Beziehung zu ihm [...]“ (PLESSNER 2003a, 361). Der Mensch hingegen ist nach Plessner durch eine „exzentrische Positionalität“ und durch eine „natürliche Künstlichkeit“ der Grenzziehung charakterisiert, er „weiß diese Mitte, erlebt sie, ist darum über sie hinaus [...]. Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben.“ (ebd., 364) Das spezifisch Menschliche stellt aus dieser Sicht nicht Intelligenz

oder Bewusstsein dar, sondern Reflexivität, die Fähigkeit, in ein Verhältnis zu sich selbst zu treten, gleichsam weltoffen aus sich selbst transzendierend zu sich selbst distanzierend auf sich selbst rückwendend. Hierauf gehen gemäß Plessner auch die Sprache und der menschliche Ausdruck zurück.

Aufbauend auf den zentralen Thesen seines Hauptwerks beschreibt Plessner den Menschen als ein Wesen, das sich notwendigerweise an der „Grenze zwischen Sinn und Nicht-Sinn“ bewegt. An diese Grenzen des Nicht-Sinns stößt der Mensch „über das ihm Mögliche hinaus“ und reagiert darauf mit Lachen oder Weinen. Diese „Reaktionen auf Grenzen“ (PLESSNER 2003b, 205) sind verselbstständigte Körperprozesse, die aus der exzentrischen Positionalität des Menschen resultieren – also aus seiner Fähigkeit, sowohl Körper zu *sein* als auch Körper zu *haben*. Dies bedeutet, dass der Mensch sich einerseits leiblich spürt, sich andererseits aber auch – vermittelt durch soziale und kulturelle Einflüsse – zu diesem leiblichen Erleben verhalten kann.

Arnold Gehlen, der wie Plessner nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland Soziologieprofessor wurde, trug mit seinem Hauptwerk *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940) ebenso zur Etablierung der Philosophischen Anthropologie bei. Geprägt von Johann Gottfried Herder, Konrad Lorenz, aber auch vom Vitalismus Nietzsches und dem US-amerikanischen Pragmatismus (DELITZ 2011, 43), arbeitete er heraus, inwiefern der Mensch „von Natur ein Kulturwesen“ ist (GEHLEN 2016, 88). Entscheidend für Gehlens Argumentation war, dass er den Menschen als „Mängelwesen“ auswies. Im Vergleich zu Tieren sei der Mensch biologisch unzulänglich ausgestattet: Er habe keine spezialisierten körperlichen Merkmale (wie scharfe Krallen oder ein dickes Fell) und benötige daher Hilfsmittel, um zu überleben. Menschen besäßen darüber hinaus keine ausgeprägten Instinkte, die ihnen automatisch den richtigen Umgang mit der Umwelt zeigten. Diese von Gehlen zugeschriebenen Defizite wie Unspezialisiertheit und Instinktarmut führen ihm zufolge dazu, dass der Mensch auf Kultur, Technik, soziale Strukturen, Staat, Religion, stabilisierende gesellschaftliche Institutionen und Sprache angewiesen ist, um seine Existenz zu entlasten und zu sichern.⁴⁴ Er sei deshalb von Natur aus ein weltoffenes, tätiges und handelndes Wesen, er schaffe sich „Kultur“, „die bei ihm also an die Stelle der Umwelt steht, und die nun allerdings zu den natürlichen Lebensbedingungen dieses unspezialisierten und organisch mittellosen Wesens gehört. ‚Kultur‘ ist daher ein anthropo-biologischer Begriff, der Mensch von Natur ein Kulturwesen.“ (ebd., 88)

⁴⁴ In *Urmensch und Spätkultur* (1956) vertiefte Gehlen dann u. a. die Theorie der Emergenz sozialer Institutionen und legte somit eine soziologische Theorie der Institutionen bzw. Institutionalisierungen vor.

Gehlen war seit 1933 Mitglied der NSDAP und hatte wie viele seiner Kollegen das Bekenntnis der Professoren zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat unterzeichnet, was sich für seine akademische Karriere als äußerst förderlich erwies. Sein Hauptwerk *Der Mensch* erschien 1940, als er in Wien lehrte. Nach 1945 stand er der neu gegründeten Bundesrepublik Deutschland ablehnend gegenüber (DELITZ 2011, 24). Dennoch bekam er als einer der ersten Soziologen wieder einen Lehrstuhl (1947 an der neu gegründeten Hochschule für Verwaltungswissenschaften in Speyer). Auch seine Anthropologie wies Nähe zur NS-Ideologie auf: Zwar redete er keiner rassifizierenden Anthropologie das Wort, aber dennoch beinhaltete die ursprüngliche Ausgabe zahlreiche Passagen und Konzepte, die dem autoritären Regime zusprachen, etwa seine Rede von der anthropologischen Notwendigkeit starker Institutionen, sogenannter „Oberster Führungssysteme“, von dem Menschen als „Zuchtwesen“ (REHBERG 2016, 497–500) oder seine Faszination für die „Disziplinierungsdynamik des Nationalsozialismus“ (DELITZ 2011, 24). Als Gehlen das Buch 1950 neu konzipierte, verschwanden die offensichtlichen Bezüge zu autoritären Tendenzen; so wurden die „Obersten Führungssysteme“ etwa durch ordnungsstabilisierende „Institutionen“ ersetzt (REHBERG 2016, 498f.). Die Grundstruktur der Argumentation blieb jedoch bestehen. So bleibt das Werk bis heute Gegenstand zahlreicher Diskussionen darüber, ob es lediglich ein „anthropologisches Modell“ beschreibt oder doch vielmehr von einer „existenziellen Lebensangst“ gespeist ist, die ihre Lösung in politisch-ideologischen Vorstellungen von Führung, Zucht und Ordnung sucht (ebd., 501).

Die Philosophische Anthropologie hat als eine „Soziologisierung des Wissens vom Menschen“ (REHBERG 1981) in der deutschsprachigen Soziologielandschaft bedeutende Spuren hinterlassen (HONNETH / JOAS 1980; FISCHER 2008; WÖHRLE 2010). Institutionell ist sie gegenwärtig in der Sektion Kulturosoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (DGS) beheimatet. Nicht nur die Arbeiten von Hans Paul Bahrdt oder Heinrich Popitz wurden in der Mitte des 20. Jahrhunderts nachhaltig von ihr geprägt, sondern auch die wirkungsmächtigen Theoriekonzepte von Jürgen Habermas und Niklas Luhmann (WÖHRLE 2010). Neben Kritischer Theorie und Systemtheorie sei wirkungshistorisch auch die phänomenologisch orientierte Wissenssoziologie, insbesondere *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (1969) von Peter L. Berger und Thomas Luckmann, erwähnt, zu deren deutscher Ausgabe Helmuth Plessner eine Einleitung schrieb. Für all diese Theorien war ein Denken kennzeichnend, das ähnlich wie jenes von Georg Simmel davon ausging, dass die kulturellen Leistungen des Menschen (Sprache, Sinnerzeugung, Wissen, Institutionen, Religion etc.) zwar in dessen Natur angelegt seien, ohne dass sie jedoch

völlig auf biologische Prozesse reduzierbar seien; vielmehr entwickelten sie ein Eigenleben, das auf die Menschen zurückwirke.

Gegenwärtig werden jedoch zunehmend die in der Philosophischen Anthropologie angelegten Hierarchisierungen und strikten Differenzierungen des Organischen (Pflanze / Tier / Mensch) kritisch hinterfragt, sodass beispielsweise mit Blick auf Menschenaffen die Unterschiede zwischen Mensch und Tier nicht so mehr so groß ausfallen, wie man lange Zeit annahm (TOMASELLO 2020).

Der US-amerikanische Pragmatismus und seine Weiterführungen im Feld der Soziologie insbesondere durch den Neo-Pragmatismus von Hans Joas können ebenfalls als eine „integrative Position“ charakterisiert werden. Für die pragmatistische Sozial- und Handlungstheorie von George Herbert Mead war etwa der Austauschprozess zwischen der Sozialpsychologie, Philosophie, Soziologie, politischer Theorie und den Lebenswissenschaften konstitutiv. Die aus diesem transdisziplinären Kontext heraus entwickelten Argumente prägten später nicht nur wichtige soziologische Theorietraditionen wie den Symbolischen Interaktionismus. Darüber hinaus werden pragmatistische Kernargumente von Mead oder John Dewey in den letzten Jahren zunehmend wieder in den Lebenswissenschaften rezipiert, insbesondere in den Kognitionswissenschaften und der evolutionären Anthropologie.⁴⁵

Blickt man auf seine natur- und lebenswissenschaftlichen Hintergründe, so war es insbesondere eine spezifische Darwin-Rezeption, die den frühen Pragmatismus kennzeichnete.⁴⁶ Dabei wurde weder ein Sozialdarwinismus à la Spencer befürwortet, noch war der Pragmatismus einseitig reduktionistisch oder biologistisch ausgerichtet. Zu Darwin hinzu kamen unter anderem noch Rezeptionen der deutschen Sinnesphysiologie sowie der Psychologie von Wilhelm Wundt. Darüber hinaus besuchte Mead in Deutschland Vorlesungen auch von Ebbinghaus und Wilhelm Dilthey, die beide durchaus konträre Psychologieauffassungen vertraten.⁴⁷ Im Mittel-

⁴⁵ Vgl. MEAD 2015 und 1980 sowie die einschlägigen Arbeiten von JOAS (v. a. 1980, 1985 und 2015). Zu dem gesamten Themenkomplex der lebenswissenschaftlichen Hintergründe des Pragmatismus sowie zum Dialog zwischen dem Pragmatismus und heutigen lebenswissenschaftlichen Befunden siehe die einschlägigen Arbeiten von NUNGESSER (2011, 2012, 2016a, 2016b, 2017, 2020 und 2021; NUNGESSER / OFNER 2013) sowie JUNG (2009) und MADZIA / JUNG (2016). Mead ist u. a. auch für die Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas bedeutsam, der jedoch wiederum seine Handlungstypologie rationalistisch einengt und ebenfalls die Körperlichkeit ausblendet (siehe dazu JOAS / KNÖBL 2004, 335).

⁴⁶ Zum Folgenden wird v. a. auf die herausragende Studie von NUNGESSER (2021, 79–198) zurückgegriffen.

⁴⁷ Matthias JUNG (1996, 204) hat darauf aufmerksam gemacht, wie sehr Diltheys Ansatz einer „Entwicklungsgeschichte kognitiver Strukturen“ auf den später ausgearbeiteten

punkt der pragmatistischen Darwin-Rezeption stand „das Wechselspiel zwischen dem Organismus in seiner Gesamtheit und seiner sozialen und dinglichen Umwelt“ (NUNGESSER 2021, 82). Die Anpassung von Lebewesen impliziert demnach keineswegs ihre Determiniertheit oder Passivität. Vielmehr folge aus der Evolutionstheorie die „Offenheit, Kontingenz und Aktivität“ des Lebensprozesses (ebd., 82). Die Menschen seien evolutionär dazu angehalten, Umweltprobleme kooperativ zu lösen;⁴⁸ sie seien aufeinander angewiesen, wobei der Pragmatismus unterstrich, dass der Umgang mit den problematischen Situationen nicht vollkommen vorherbestimmt sei, sondern vielmehr kreative Problemlösungskompetenzen freisetze. Zum Kooperationsprozess gehöre auch die Entwicklung der Kompetenz zu symbolisch vermittelter Interaktion und Kommunikation, die es den Menschen ermögliche, sich der Umwelt besser anzupassen und etwaige Probleme kollektiv zu bewältigen.

Mead betonte, dass auch das *self* (Selbst) und dessen Handlungskompetenzen nicht immer schon existent seien, sondern erst durch soziale Interaktionen entstünden. Individuen ahmten im Sozialisationsprozess wichtige Bezugspersonen⁴⁹ nach und entwickelten die Fähigkeit, deren Perspektive, Erwartungen, Werte, Rollen und Verhaltensweisen zu übernehmen; zunehmend lernten sie auch, sich selbst aus der abstrakteren sozialen Perspektive des „generalisierten Anderen“ (*generalized other*) zu betrachten, was die Grundlagen für kollektive und institutionalisierte Formen der symbolischen Kommunikation, regelgeleiteten Interaktion und

pragmatistischen, sozialpsychologischen und soziologischen Ansatz seines Schülers Mead vorverweist, der – wie gleich noch hervorgehoben wird – Bewusstseinsbildung ebenfalls an die Sozialität und den Lebensprozess koppelte. Mead studierte nicht nur unter anderem bei Schmoller, Friedrich Paulsen, Wilhelm Wundt oder bei dem Dilthey-Kontrahenten Hermann Ebbinghaus, wo er u. a. mit Max Dessoir und Franz Eulenburg in Ebbinghaus' experimentalpsychologischem Labor arbeitete (JOAS 1980, 24; HUEBNER 2014, 43 u. 213f., Fn. 15), sondern auch bei Dilthey. Er hatte auch vor, bei Dilthey eine Dissertation über die „Kritik am empiristischen Begriff des Raumes“ zu verfassen, wie Hans Joas herausgefunden hat (vgl. JOAS 1980, 25; HUEBNER 2014, 255). Mead geriet Joas zufolge in Berlin mitten hinein in die Spannungen zwischen der „naturwissenschaftlich orientierten“ Psychologie von Ebbinghaus und der „geisteswissenschaftlich-interpretativen“, „beschreibenden“ Psychologie“ Diltheys, dessen Ethik-Vorlesungen Mead auch besuchte (JOAS 1980, 24f.). Zur „Ebbinghaus-Dilthey-Kontroverse“ siehe u. a. RODI 2003.

⁴⁸ Hier fügen sich auch die stadtsoziologischen Forschungen der Chicago School of Sociology von Robert Park (1864–1944) und Ernest W. Burgess (1886–1966) ein, die in *The City* (1925) die Stadt als (sozial-)ökologisches System und organisches Gebilde mit eigenen Gesetzmäßigkeiten auffassten; dabei hatten sie sowohl die kooperativen Momente von bestimmten Gruppen innerhalb der Stadt im Blick als auch die Konkurrenz um knappe Ressourcen und Raum.

⁴⁹ Diese wurden später – allerdings nicht von Mead selbst – als „signifikante Andere“ bezeichnet (NUNGESSER 2021, 370).

kooperativen Problemlösung schaffe (MEAD 2015 und 1980a). Die dadurch erlangten Fähigkeiten (z. B. Sprache) ermöglichten es Menschen nicht nur, gemeinsam Probleme zu lösen, sondern auch gesellschaftliche Werte und Normen zu entwickeln und zu verinnerlichen, die ihren Zusammenhalt, ihre Zusammenarbeit und ihre Anpassungsfähigkeit sicherten.

Die erwähnten sozialpsychologischen Befunde waren auch durch Philosophie und Psychologie geprägt, die bei Mead und weiteren Pragmatisten wie beispielsweise Dewey mit der Erkenntnis einhergingen, dass auch die Entstehung von Bewusstsein konstitutiv an diese Kooperationsprozesse geknüpft sei. Im Unterschied also zu Ansätzen, die (oft mit Rückgriff auf Immanuel Kant) von einem immer schon vorhandenen „transzendentalen Bewusstsein“ des Subjekts ausgingen (in der Soziologie etwa im Rückgriff auf Edmund Husserl der soziologische Ansatz von Alfred Schütz, der auch für die Wissenssoziologie von Berger und Luckmann bedeutsam war), war bereits im frühen Pragmatismus das Bewusstsein ein Resultat des engen Wechselspiels sozialer, sozial- und entwicklungspsychologischer sowie organischer Prozesse – eine Sichtweise, die sich auch durch neuere Erkenntnisse der Lebenswissenschaften unterfüttern lässt. Bewusstseinsprozesse, so das zusammengefasste Ergebnis, gehen konstitutiv auf soziale und vorreflexiv-körperliche Erfahrungsprozesse mit anderen Menschen zurück. Das führte zu der Erkenntnis, dass nicht nur Denken als interne Art der Kommunikation, sondern auch die Handlungsfähigkeit und die Identität einer Person immer schon „intrinsisch“ und konstitutiv sozial fundiert sind (JOAS 1992; NUNGESSER 2021).

Hans Joas hat nicht nur die erste umfassende Rekonstruktion des Werkes von Mead verfasst, sondern insgesamt die Tradition des US-amerikanischen Pragmatismus (neben Mead u. a. auch mit Bezug auf John Dewey, William James und Josiah Royce) handlungs- und sozialtheoretisch weitergeführt. Im vorliegenden Zusammenhang soll insbesondere Joas' *Theorie der Kreativität des Handelns* (1992) erwähnt werden. Im Zentrum dieser neo-pragmatistischen Handlungstheorie steht die Annahme, dass Bewusstsein, Erkenntnis und Bedeutungen sich im Verlauf der kreativen Lösung von Handlungsproblemen ergeben. Bewusstsein und rationales Handeln sind also nicht der (transzendentalanthropologische) Ausgangspunkt einer soziologischen Sichtweise auf menschliche Aktivität, sondern müssen selbst noch einmal soziologisch erklärt werden. Kreativität ist dabei nicht nur eine spezifische Form des Handelns wie das zweckrationale oder traditionale Handeln, sondern Bestandteil jeder Handlung. Das heißt, Joas geht es nicht darum, zu zeigen, dass es neben rationalem Handeln auch ein kreatives Handeln gibt, sondern dass auch rationale Handlungsmodelle, wie sie in der Ökonomie, Soziologie, Psychologie oder Philosophie oft vorherrschen, auf meist unausgesprochenen Prämissen beruhen, die Joas

in seiner soziologischen Handlungstheorie herausarbeitet. Insofern weist die Soziologie ein breiteres Verständnis von Handlung auf als gängige Modelle rationaler Wahl oder Präferenzorientierung in den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften.

Joas' Kritik an Modellen rationalistischen Handelns wie etwa der Rational Choice Theory und ihren Spielarten richtet sich nicht gegen die Annahme, es gebe rationales Handeln, sondern gegen die in diesen Modellen oft implizit gehaltenen Voraussetzungen, dass Rationalität, die oft auf Zweckrationalität verkürzt wird, als der letzte Ausgangspunkt, als das Fundament gesellschaftlicher Prozesse erachtet werde.

Zunächst ist kritisch mit Joas anzumerken, dass diese Modelle meist ein Gegenbild des Rationalen produzieren, das relativ unbestimmt bleibt; eine Art Restkategorie, auf die man in der Modellierung und Analyse rationaler Entscheidungsprozesse meint verzichten zu können. Dabei wird rationales Handeln meist als schlicht gegeben, selbstverständlich oder als „natürlich“ erachtet. Das heißt, es wird nicht die eigentlich soziologisch interessante Frage gestellt, wie rationale Handlungsprozesse oder Entscheidungs- bzw. Präferenzhandeln überhaupt zustande kommen und auf welchen Basisannahmen sie beruhen. Ebenso wenig können Theorien rationalen Handelns erklären, wie die Wert-, Präferenz- und Zielvorstellungen, die dieses Handeln angeblich vollumfänglich leiten, entstehen (vgl. JOAS 1997). Nach Joas gehen die rationalistischen Handlungstheorien dabei von folgenden, meist als selbstverständlich hingenommenen oder unausgesprochenen Prämissen aus (JOAS 1992, 217–285): 1. Handelnde sind fähig zum zielgerichteten Handeln; 2. Handelnde sind in der Lage, ihren Körper zu beherrschen; 3. Handelnde sind autonom gegenüber ihren Mitmenschen und ihrer Umwelt. Anders gesagt: Joas analysiert die sozialen Prozesse, die es benötigt, damit Menschen rational und intentional handeln können, ferner berücksichtigt er die „spezifische Körperlichkeit“ sowie die „ursprüngliche Sozialität der menschlichen Handlungsfähigkeit“ (ebd., 217).⁵⁰ Mit Dewey zeigt er auf, dass Handlungsziele nicht oder nur eingeschränkt Vorwegnahmen zukünftiger Zustände darstellen, sondern im situativen Handlungsvollzug verändert werden, dass z. B. erst die uns zuhandenen Mittel über Ziele bestimmen, dass es also eine „Reziprozität von Zielen und Mitteln“ und eine kreative, situative Abwägung zwischen diesen im Handlungsprozess gibt (ebd., 227). Zentral ist hier die Bedeutung des „situativen Kontextes“ für den Handlungsvollzug (ebd., 235–237). „Situation“ ist hier also nicht nur eine Randbedingung des Handelns wie bei Rational-Choice-Theorien, die durchaus eine „Logik der Situation“ (Esser) kennen, sondern sie ist *konstitutiv* für den Handlungsvollzug. Erst in der

⁵⁰ Zur konstitutiven Sozialität des Handelns siehe ausführlich NUNGESSER 2021.

Situation werden bestimmte Handlungen „provoziert“, ohne dass die Situation absolut festgelegte „Handlungsskripte“ in den Individuen auslöst. Anders gesagt: Motive, Handlungspläne oder -ziele sind demgemäß nicht die Ursache des Handelns, sondern Produkte, die in Situationen entstehen und von der sozial erworbenen Handlungsfähigkeit abhängen. Inwiefern Handlungsfähigkeit nicht schon einfach vorausgesetzt werden kann, sondern selbst soziologisch zu fassen ist, erläutert Joas unter anderem mit der Sozialpsychologie von Mead. Die Bildung von Autonomie und eines Körperbildes, vermittelt und konstituiert über Mitmenschen, spielt hier eine wesentliche Rolle. Darüber hinaus gilt es nach Joas zu beachten, dass Handlungsvollzüge stets über das bloße Zweck-Mittel-Schema hinausgehen, dass sowohl routiniertes als auch spielerisches oder existenziell sinnerfülltes Handeln mit einem rationalen (und ebenso wenig mit einem funktionalen) Handlungsverständnis in ihrer Phänomenalität nicht hinreichend erfasst werden können. Es ließe sich zudem sogar entwicklungs- und sozialpsychologisch zeigen, dass die Fähigkeit zu bzw. der „kreative Akt der Zwecksetzung“ erst im Laufe der Sozialisation und im Aufbau eines „Selbst“ (Mead) erworben wird (ebd., 240–244).

Dass Zwecksetzungen in rationalen Handlungsmodellen, wie Joas sie auch bei so unterschiedlichen Soziologen wie Max Weber, Talcott Parsons oder Jürgen Habermas ausmacht, meist als vom eigentlichen Handeln abgetrennte, kognitivistisch verengte Zielsetzungen konzipiert werden, habe auch mit deren inhärentem cartesianischen Dualismus zwischen Körper und Geist zu tun. Die Körperlichkeit werde meist als zweitrangig erachtet. Aber, so Joas:

Die Setzung von Zwecken geschieht [...] nicht in einem geistigen Akt *vor* der eigentlichen Handlung, sondern ist Resultat einer Reflexion auf die in unserem Handeln *immer schon* wirksamen, vor-reflexiven Strebungen und Gerichtetheiten. [...] Wo aber ist der Ort dieser Strebungen? Ihr Ort ist unser Körper: seine Fertigkeiten, Gewohnheiten und Weisen des Bezugs auf die Umwelt stellen den Hintergrund aller bewußten Zwecksetzungen, unserer Intentionalität, dar. (ebd., 232)

Damit verbunden ist eine weitere stillschweigende Basisannahme rationaler Handlungstheorie, die Annahme, Handelnde könnten ihren Körper kontrollieren und beliebig für Handlungszwecke instrumentalisieren. Joas zeigt hingegen mit Rückgriff auf Maurice Merleau-Ponty, Mead und andere auf, dass sich Handlungsfähigkeit erst vor dem Hintergrund eines in der Sozialisation intersubjektiv konstituierten Körperbildes ergibt, auf das sich dann – meist präreflexiv – im Handeln verlassen wird (ebd., 257–269). Dabei ist das sich in intersubjektiven und interobjektiven Prozessen (z. B. der Perspektivübernahme, des *role taking* etc.) konstituierende Körperbild und Körperverhältnis nie abgeschlossen und an Lebensprozesse wie Pubertät, Schwangerschaft, Krankheit, Alterung etc. gebunden. Will man Handeln

zumindest rudimentär erklären, kann man es sich handlungstheoretisch jedenfalls nach Joas nicht erlauben, die Körperlichkeit auszublenden.

Eine dritte unausgesprochene Basisannahme rationalistischer Theorien besteht darin, dass Handelnde als individuelle Wesen dargestellt oder modelliert werden, die sowohl ihren Mitmenschen als auch ihrer Umwelt gegenüber autonom agieren. Auch hier war es wiederum Mead, der gegenüber dieser Annahme eines extremen methodologischen Individualismus zeigen konnte, dass das eigene Ich dem Handelnden nicht einfach gegeben ist, sondern Ich-Identität sich in Prozessen der „primären Sozialität“ bildet (ebd., 270–285). Das heißt nicht, nun einfach dem Gegenteil, dem methodologischen Kollektivismus, vorbehaltlos zu folgen. Vielmehr sollen die konstitutiven sozialen Voraussetzungen individuell-autonomer Handlungsfähigkeit in den Fokus gerückt werden.⁵¹ Während individualistische Handlungstheorien soziales Handeln als „Spezialfall eines im Prinzip individuell vorstellbaren Handels“ erachten, macht Joas mit Mead darauf aufmerksam, dass in individuellen Handlungen „schon vorausgesetzte, auf individuelle Handlungen nicht reduzierbare Sozialität“ soziologisch und sozialpsychologisch freigelegt werden könne. „Eine Handlungstheorie, die die Voraussetzungen individuell-autonomer Handlungsfähigkeit mit ihren eigenen begrifflichen Mitteln nicht einholen kann, ist deshalb als umfassendes Programm für den Gegenstandsbereich der Sozialwissenschaften nicht realisierbar.“ (ebd., 279)

Neben dem Pragmatismus waren jedoch auch andere Ideenkomplexe gegen den cartesianischen Dualismus gerichtet. Ein frühes Beispiel lieferte Wilhelm Humboldt, der Bildung als eine Verbindung von Natur und Kultur auffasste (BOLLENBECK 1994). Wie bereits anhand der oben dargestellten Positionen sichtbar geworden ist, existierten in der Soziologie stets unterschiedliche Auffassungen von Natur, Gesellschaft, Kultur und ihrem jeweiligen Zusammenspiel oder gegenseitigem Ausschluss. Das teilte sie freilich mit anderen Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften. In den Cultural Studies etwa war lange Zeit ein sogenannter „holistischer“ Kulturbegriff vorherrschend,⁵² Kultur umfasste aus dieser Perspektive alles, was nicht Natur ist. Wie dargelegt, gab es in den Sozialwissenschaften (wie in

⁵¹ Siehe dazu detailliert ebenfalls NUNGESSER 2021.

⁵² Zur Differenzierung unterschiedlicher Kulturbegriffe siehe RECKWITZ 2000 und MOEBIUS 2020, 20–23. Reckwitz unterscheidet einen holistischen Kulturbegriff von einem differenztheoretischen (Kultur ist hier ein Subsystem, das Literatur, Kunst, Musik, Theater etc. umfasst), einen normativen (etwa Hochkultur vs. Massenkultur oder Kultur vs. Zivilisation) sowie einen seit Georg Simmel und Max Weber in den Kultur- und Sozialwissenschaften gängigen bedeutungs- und wissensorientierten Kulturbegriff, nach dem Kultur als ein kontingenter Komplex von Sinnsystemen, Bedeutungsmustern und symbolischen Ordnungen erscheint, die unsere Wahrnehmungen, Deutungsmuster, Auffassungen von Welt sowie unser sinnhaftes Handeln leiten. Der letztgenannte Kul-

den Geistes-, Kultur- und auch Naturwissenschaften) aber immer auch Ansätze, die einen strikten Dualismus entweder kulturalistischer oder naturalistischer Alleinansprüche der letzten Welterklärung ablehnten und aufzuheben bestrebt waren. Das Verhältnis zwischen Natur und Kultur war (und ist) in der Soziologie demnach nicht immer als Gegensatzpaar bestimmt. So entwickelte beispielsweise die Kulturosoziologie bereits in ihrer Frühphase bei Georg Simmel oder Max Weber ein differenzierteres Verständnis der Relation zwischen Kultur und Natur; ebenso die Kultur- und Sozialanthropologie, wie z. B. die strukturalistische Anthropologie von Claude Lévi-Strauss und dessen berühmte Forschungen über Verwandtschaftsbeziehungen, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (1949), die einen strikten Dualismus infrage stellten.⁵³

Innerhalb der Soziologie wurde der Dualismus jedoch oftmals dadurch reproduziert, dass man gemäß der Kategorisierung von Heinrich Rickert strikt zwischen einerseits eher naturwissenschaftlichen, naturalistisch-positivistischen, nomothetischen, auf Erklären fokussierten und andererseits eher idiographischen, auf Verstehen ausgerichteten Ansätzen unterschied. Eine Differenzierung, die auch heute noch im soziologischen Diskurs wirksam ist und sich in Dualismen zwischen quantitativen und qualitativen Methoden oder zwischen „harten“, statistisch messbaren „Fakten“ versus „weicher“ Hermeneutik reproduziert.

Diese Dichotomien blieben jedoch keineswegs unwidersprochen. In den letzten Jahren lässt sich im kulturosoziologischen Feld eine zunehmend schärfere Kritik am Natur-Kultur-Dualismus beobachten, verbunden mit einer verstärkten Aufmerksamkeit für körperliche Praktiken, Materialitäten und anthropologische Prozesse (vgl. MOEBIUS 2020, 187–223). In den *science and technology studies* (STS) beispielsweise werden kulturelle Praktiken als Hybridisierungen aus materiellen Objekt-, Wissens-, Körper- und Artefaktarrangements betrachtet und gleichzeitig – insbesondere von dem französischen Soziologen Bruno Latour – die strikten Trennungen

turbegriff ist auch für die noch zu erläuternden wissenssoziologisch-reflexiven Positionen zentral.

⁵³ Lévi-Strauss zufolge lassen sich die Grenzen zwischen Natur und Kultur nur schwer endgültig fixieren. Denn Verwandtschaft sei nicht nur ein biologisches Phänomen (Natur), sondern auch ein kulturell konstruiertes System von Regeln und Bedeutungen (Kultur). Die biologischen Grundlagen der Fortpflanzung und Verwandtschaft, so seine (nicht unwidersprochen gebliebenen) Forschungen, werden im Rahmen der Universalie des Inzesttabus in allen Kulturen durch kulturell variable Normen und Bräuche reguliert (Heiratsregeln etc.). Zu Geschichte und Gegenwart des Natur-Kultur-Verhältnisses in den Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften siehe auch den Beitrag von Heike Delitz im vorliegenden Heft sowie SCHÜTZEICHEL 2019.

zwischen Körper/Geist, Materie/Diskurs, Natur/Kultur als historisch kontingente, typisch moderne Konstruktionen dekonstruiert.⁵⁴

Latour entwickelte die Actor-Network Theory, nach der im Sinne einer „symmetrischen Anthropologie“ auch nicht-menschlichen Wesen (Artefakten, Tieren, Bakterien etc.) – er spricht von „Aktanten“ – ein quasi-humaner Akteursstatus zugesprochen wird. Natur und Materialität sind nicht passive „Dinge“, sondern Teil eines komplexen, netzwerkartigen Handlungszusammenhangs. So motivieren uns etwa bestimmte Naturereignisse oder auch Maschinen zu Handlungen, die wir ohne sie nicht getätigt hätten. Als ein Beispiel dient LATOUR (1994) eine Schusswaffe. Bei einem Mord stellt sich ihm zufolge die Frage nach dem handlungsmotivierenden Aspekt der Waffe. Hat sie nicht erst zum Töten motiviert? Sowohl Mensch als auch Ding werden nach Latour in der Handlung modifiziert, zu einem komplexen Netzwerk, sodass ein hybrider Akteur aus Waffe und Schütze entsteht. Menschen und Dinge, man denke etwa auch an Brillen oder Hörgeräte, bilden für ihn unzählige solcher „Netzwerke“, „Assoziationen“ oder „Kollektive“ mit eigenen Handlungsprogrammen, sodass eine Erforschung sozialer Prozesse auf diese „Aktanten“ und die mit ihnen eingegangenen Netzwerke ausgedehnt werden müsste.

Auch in den Natur- bzw. Lebenswissenschaften lassen sich Überwindungen eines strikten Dualismus und Anschlüsse an die Sozial- und Geisteswissenschaften beobachten. So zeigte beispielsweise der US-amerikanische Primatologe, Entwicklungs- und Kulturpsychologe Michael Tomasello, ehemaliger Direktor am Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie in Leipzig, in seinen Werken über die *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens* (2002), *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation* (2009) oder *Mensch werden. Eine Theorie der Ontogenese* (2020) auf, inwieweit die für den Menschen typischen Verhaltensweisen, Kommunikationsfähigkeiten, Kulturtechniken, (Selbst-) Bewusstseinsarten sowie deren transgenerationale Weitergabe und kumulative kulturelle Evolution konstitutiv mit der sozialen Umwelt, dem kooperativen Handeln und insbesondere mit der sozialisatorisch entwickelten Fähigkeit zur Perspektivübernahme zu tun haben. Dabei bezieht er sich neben kulturpsychologischen Klassikern wie Lew Wygotski auch auf die Sozialtheorie George Herbert Meads.⁵⁵

Kurzum: Ganz unterschiedliche Entwicklungen in der Forschung relativieren unser modernes Weltbild mit seiner radikalen Differenzierung zwischen Natur und Kultur als nur eines unter vielen anderen (vgl. DESCOLA 2011). Mit einer solchen Relativierung sind auch Brücken zu Ansätzen

⁵⁴ Siehe dazu die entsprechenden Passagen (Abschnitt 4) in dem Beitrag von Bogner / Buntfuß im vorliegenden Heft sowie KNEER u. a. 2008.

⁵⁵ Dazu NUNGESSER 2021, 422.

gebaut, die im Folgenden als „wissenssoziologisch-reflexive Position“ charakterisiert werden sollen und die davon ausgehen, dass das Naturverständnis immer schon als ein historisch und kulturell vermitteltes betrachtet werden muss. Aus dieser Perspektive gibt es keinen vorkulturellen Zugriff auf Natur. So seien auch die Formeln, Experimente und andere heuristische Methoden zur Erforschung von „Natur“ bereits „natur-konstituierend“.

6. Wissenssoziologisch-reflexive Position

Die wissenssoziologisch-reflexive Position geht, wie gesagt, davon aus, dass wir über Natur gar nicht unabhängig von gesellschaftlichen, geschichtlichen und kulturellen Vorstellungen sprechen können, dass also jeder Zugang zu Natur sowie unsere körperlichen Wahrnehmungen, Empfindungen, Erfahrungen und Verhaltensweisen immer schon sozio-kulturell vermittelt sind.

Bereits seit seiner Entstehung war der Kulturbegriff eng mit einem bestimmten Verständnis von „Natur“ verknüpft (vgl. BRACKERT / WEFELMEYER 1990). Der moderne Begriff Kultur leitet sich etymologisch vom lateinischen Verb *colere* ab, dessen Substantiv *cultura* sowohl Bearbeitung, Pflege als auch Veredelung bedeutet. In der Antike wurde dieser Begriff jedoch nicht nur auf die Beherrschung der äußeren Natur, wie im Falle der Landwirtschaft (*agricultura*), angewendet, sondern auch auf die Pflege und Veredelung der inneren Natur. Im Laufe der Geschichte erhielt der Begriff zahlreiche Deutungen im Verhältnis zur Natur, so wie umgekehrt auch der Naturbegriff sich historisch veränderte.

Aus der Perspektive des Wissenssoziologen Karl Mannheim, eines der bedeutendsten Soziologen der Zwischenkriegszeit, ist die Differenzierung zwischen Natur und Kultur selbst ein historisches Produkt, eine kulturelle und von daher kontingente Unterscheidung. Nach Mannheim wird Kultur in der Moderne zum „unhintergehbaren Reflexionsbegriff“ (LAUBE 2004, 423), der solchermassen „expandiert“, dass alles „[N]aturhaft-[S]tabile“ in ihm absorbiert werde und – wenn überhaupt – nur noch „ein minimal Hyllisches“ zurückbleibe (MANNHEIM 1980, 49f.). Mannheim löste den Dualismus weitgehend auf eine Seite hin auf. Dasselbe zeigt sich bei dem Kulturanthropologen Marshall Sahlins, für den der Zugang zu Natur sowie ihre jeweilige Funktion und Bedeutung immer schon kulturell (Bedeutungszuweisung, Experimentaufbau, Naturbegriff etc.) definiert ist (SAHLINS 1981, 294). Besonders interessant für die Erläuterung der „wissenssoziologisch-reflexiven Position“ scheinen jedoch jene Positionen zu sein, die von „Naturalisierungseffekten“ ausgehen. Dazu zählen nicht nur Positionen des dekonstruktivistischen Feminismus wie diejenige von Judith

Butler oder andere an Michel Foucaults poststrukturalistischem Denken orientierte Forschungen (vgl. MOEBIUS / RECKWITZ 2008; MOEBIUS 2019), sondern auch die Praxistheorie von Pierre Bourdieu, die insbesondere der Körperlichkeit sowie dem engen Wechselverhältnis zwischen bewussten und unbewussten Elementen des Handlungsprozesses eine zentrale Rolle beimisst.

Michel Foucault hat in seinen diskursgeschichtlichen Studien zur Wissensproduktion aufgezeigt, dass jede Epoche andere Klassifikations-schemata, Denk-, Wahrnehmungs- und Sichtweisen produziert, nach denen nicht nur „Normalität“ konstituiert, sondern auch die Wahrheit einer Erkenntnis beurteilt wird. Das betraf auch Klassifikationsweisen und Wissensproduktionen sowie „Bio-Politiken“, die sich auf „Natur“ bezogen, etwa die Sexualität (FOUCAULT 1977 und 2006). Mit seinen historischen Forschungen konnte Foucault zeigen, dass solche Wissensproduktionen ihren Gegenstand, das Wissensobjekt (in diesem Fall: „natürliche“ und „widernatürliche Sexualität“), anhand diskursiver Praktiken erst hervorbringen und dass diese Diskurse auch aufs Engste mit Machtprozessen verknüpft sind, dass sie Machteffekte produzieren; dabei wirke diese Macht nicht immer als „Disziplinarmacht“, die etwas verbietet oder zensiert, sondern mit den Diskursen gehe eine „Produktive Macht“ einher, z. B. anhand von Klassifikationsregimen, die erst hierarchische Unterscheidungen hervorbringen würden und darüber entschieden, was als natürlich oder als unnatürlich gelte (FOUCAULT 1978 und 1987).

Poststrukturalistische Kulturtheorien (vgl. MOEBIUS 2019) haben im Anschluss an Foucault die These aufgestellt, dass gesellschaftlich-geschichtlich entstandene kulturelle Ordnungen den Körper durchdringen, am Körper abzulesen und in ihm inkorporiert sind, ja dass sie erst das konstituieren, was wir in unserer Kultur als Körper bzw. körperliches Subjekt begreifen (BUTLER 1995). Die Materialisierung und Verkörperlichung der Kultur im Subjekt ist eng mit der poststrukturalistischen Frage verbunden, wie die kulturellen Ordnungen sich auf affektiv-emotionale Orientierungen und die sinnlich-ästhetische Wahrnehmung auswirken sowie die Psyche und das Unbewusste formen (BUTLER 2001 und 2003).

Aber nicht nur poststrukturalistische Theorien gingen von einer Naturalisierung durch sozio-kulturelle Ordnungen aus, sondern auch soziologische Praxistheorien wie diejenige von Pierre Bourdieu. Ähnlich wie der Pragmatismus⁵⁶ übte auch dieser scharfe Kritik an jenen Ansätzen, die Handlungen lediglich als Prozesse bewusster rationaler Wahl betrachten und dabei die Körperlichkeit ausblenden, um ausgehend von dieser Einschränkung jedoch allgemeine Aussagen über Handeln und Verhalten zu

⁵⁶ Siehe zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Pragmatismus und Praxistheorie näher DIETZ u. a. 2017.

tätigen. Für die Soziologie von Bourdieu ist im Gegensatz dazu die Annahme zentral, dass die Denk-, Wahrnehmungs-, Beurteilungs- und Verhaltensweisen der Menschen, also auch ihre individuellen Handlungen, in milieuspezifischen Sozialisationsprozessen fundiert sind; sie sind dort erlernt, verinnerlicht und inkorporiert worden. Das betrifft auch ihre Körperbilder und -wahrnehmungen.

Die in diesen milieuspezifischen Sozialisationsprozessen erworbenen Denk-, Wahrnehmungs-, Beurteilungs- und Verhaltensweisen, ja auch die Auffassungen von Körperlichkeit und Emotionen bilden nach Bourdieu den „Habitus“ eines Individuums, eine Art „zweite Natur“. Diese „zweite Natur“ wird aber sowohl von den Akteuren als auch ihren Beobachtern meist nicht als Ergebnis von sozialen und kulturellen Prozessen, sondern als Summe von „natürlichen“ Eigenschaften der Person wahrgenommen. So scheinen Praktiken, Gewohnheiten oder Fähigkeiten wie beispielsweise sprachliche Kompetenzen, Essensgeschmäcker oder Musikvorlieben auf den ersten Blick rein individuell und nicht sozial verankert zu sein; mit Hilfe empirischer Sozialforschung sowohl quantitativer als auch qualitativer Art konnte Bourdieu jedoch milieuspezifische Differenzen zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen nachweisen, sodass empirisch gezeigt werden konnte, dass selbst als höchst individuell eingestufte, als „natürlich“ erscheinende Fähigkeiten, Gewohnheiten oder ästhetische Geschmäcker letztendlich Resultate des Sozialen sind (BOURDIEU 1979). Dass wir dennoch diese Eigenschaften, Verhaltensweisen und Erfahrungen als „natürlich“ erachten und ihre gesellschaftlichen Wurzeln nicht erkennen, ist für Bourdieu ein Effekt von gesellschaftlichen Naturalisierungsprozessen. Das heißt, dass eigentlich gesellschaftlich-geschichtlich entstandene Denk-, Wahrnehmungs- und Verhaltensschemata sowie gesellschaftliche Herrschaftsprozesse nicht als Effekte gesellschaftlicher Prozesse, sondern als „natürlich“ angesehen werden. Bourdieu bezeichnet diese „Naturalisierung“ als „symbolische Herrschaft“.⁵⁷ Ein Grund für die Naturalisierung sind die Sozialisationsprozesse, die uns bei der (von Mead etwa soziologisch verdeutlichten) Verinnerlichung von symbolischen Ordnungen und Sinnsystemen nicht nur bestimmte Körperschemata, Verhaltens- und Wahrnehmungsweisen als schon immer gültig und natürlich, sondern auch bestimmte Herrschaftsmechanismen als von Natur aus gegeben erscheinen lassen. Ein prominentes Beispiel ist für Bourdieu die „männliche Herrschaft“ (BOURDIEU 2005).

*

⁵⁷ Zum Konzept der symbolischen Herrschaft siehe detaillierter: MOEBIUS 2011 und 2015; MOEBIUS / WETTERER 2011; MOEBIUS / NUNGESSER 2018.

Die oben präsentierte Systematisierung der Diskursstränge versteht sich nicht als erschöpfende, sondern lediglich als Überblicksdarstellung zur Thematik des vorliegenden Schwerpunktheftes. Während die einzelnen konzeptionellen Ausrichtungen und Perspektiven *in sich* weitere Ausdifferenzierungen, Debatten und Überschneidungen aufweisen, konnte sich die Einführung naturgemäß nicht all diesen Verästelungen und Bezügen zur Natur bzw. zum Naturverständnis in der Geschichte der Soziologie widmen. In den nachfolgenden Beiträgen werden einzelne Diskursstränge, Theorien und Akteure beispielhaft herausgegriffen und vertiefend analysiert.⁵⁸

Bibliographie

- AMBROS, Dankmar (1963): Über Wesen und Formen organischer Gesellschaftsauffassung. In: Soziale Welt 14, H. 1, 14–32.
- BATAILLE, Georges (2021 [1949]): Der verfemte Teil. Berlin.
- BATAILLE, Georges / CAILLOIS, Roger (2012 [1938]): Die Sakralsoziologie der gegenwärtigen Welt. Vortrag vom Samstag, 2. April 1938. In: Denis HOLLIER (Hg.): Das Collège de Sociologie (1937–1939). Mit einem Nachwort von I. ALBERS und S. MOEBIUS. Berlin, 211–229.
- BERNART, Yvonne (2003): Der Beitrag des erfahrungswissenschaftlichen Positivismus in der Tradition Auguste Comtes zur Genese der Soziologie. Rekonstruktion exemplarischer Entwicklungslinien. Göttingen.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang (1978): Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper. In: Otto BRUNNER / Werner CONZE / Reinhart KOSSELLECK (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 4. Stuttgart, 519–622.
- BOLLENBECK, Georg (1994): Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. Frankfurt am Main.
- BOURDIEU, Pierre (1979): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main.
- BOURDIEU, Pierre (1998): Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes. Konstanz.
- BOURDIEU, Pierre (2001): Science de la science et réflexivité. Paris.
- BOURDIEU, Pierre (2005 [1998]): Die männliche Herrschaft. Frankfurt am Main.
- BRACKERT, Helmut / Fritz WEFELMEYER (Hg.) (1990): Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main.

⁵⁸ Die einzelnen Beiträge des Themenheftes ordnen sich weitgehend den skizzierten Diskurssträngen/Positionen zu. Die Auswahl der einzelnen Beiträge, verfasst von Alexander Bogner, Paul Buntfuß, Heike Delitz, Martin Hauff, Markus Schroer und Alexander Wierzock, folgte drei Leitprinzipien: Erstens war der Umfang und damit die Berücksichtigung potenzieller Autorinnen und Autoren durch den Publikationsrahmen begrenzt. Zweitens zielte die Auswahl darauf, eine den unterschiedlichen Diskurssträngen entsprechende inhaltliche Breite und theoretische Vielfalt abzubilden. Drittens schließlich fiel die Wahl auf diese Autoren, da sie durch einschlägige Forschungen und Publikationen substantiell zum Thema beigetragen haben.

- BUTLER, Judith (1995): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt am Main.
- BUTLER, Judith (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt am Main.
- BUTLER, Judith (2003): Noch einmal: Körper und Macht. In: Axel HONNETH / Martin SAAR (Hg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt am Main, 52–67.
- CANGUILHEM, Georges (1981): Auguste Comtes Philosophie der Biologie und ihr Einfluß im Frankreich des 19. Jahrhunderts. In: Wolf LEPENIES (Hg.): Geschichte der Soziologie. Frankfurt am Main, 209–226.
- COMTE, Auguste (1907 [1839]): Soziologie. Bd. 1: Der dogmatische Teil der Sozialphilosophie. Jena.
- COMTE, Auguste (1973 [1822]): Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind. München.
- COMTE, Auguste (1994 [1844]): Rede über den Geist des Positivismus. Hamburg.
- DELITZ, Heike (2011): Arnold Gehlen. Konstanz.
- DELITZ, Heike (2015): Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken. Weilerswist.
- DELITZ, Heike / Frithjof NUNGESSER / Robert SEYFERT (Hg.) (2018): Soziologien des Lebens. Überschreitung – Differenzierung – Kritik. Bielefeld.
- DESCOLA, Philippe (2011): Jenseits von Natur und Kultur. Berlin.
- DETERING, Heinrich (2025): Die Revolte der Erde. Karl Marx und die Ökologie. Göttingen.
- DIETZ, Hell / Frithjof NUNGESSER / Andreas PETTENKOFER (2017): Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken. Vom Nutzen einer Theoriedifferenz. Frankfurt am Main / New York.
- ELIAS, Norbert (2009 [1970]): Was ist Soziologie? 11. Aufl. Weinheim / München.
- ENGELS, Friedrich (1966 MEW 34 [1875]): Engels an Pjotr Lawrowitsch Lawrow in London 12.[–17.] November 1875. In: Karl MARX / Friedrich ENGELS: Werke. Bd. 34. Berlin, 169–172.
- ENGELS, Friedrich (1985 MEGA² I/26 [1873–1882]): Dialektik der Natur (1873–1882) (Chronologische Anordnung der Manuskripte). In: Karl MARX / Friedrich ENGELS: Gesamtausgabe (MEGA). Erste Abteilung. Werke. Artikel. Entwürfe. Bd. 26. Berlin, 3–288.
- ESSBACH, Wolfgang (1982): Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus. Eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx. Frankfurt am Main.
- ESSBACH, Wolfgang (2010): Max Stirner – Geburtshelfer und böse Fee an der Wiege des Marxismus. In: Harald BLUHM (Hg.): Karl Marx/Friedrich Engels. Die deutsche Ideologie. Klassiker Auslegen. Berlin, 165–183.
- ESSBACH, Wolfgang (2014): Der Anteil des Einzigen am Verschwinden des subjektiven Faktors. Eine Fortsetzung zu Marxismus und Subjektivität (mit Postskriptum 2013). In: Wolf-Andreas LIEBERT / Werner MOSKOP (Hg.): Die Selbstermächtigung der Einzigen. Texte zur Aktualität Max Stirners. Münster, 81–125.
- ESSBACH, Wolfgang (2019): Religionssoziologie. Bd. 2: Entfesselter Markt und Artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen. Teilbd. 1. Paderborn.
- FELLMANN, Ferdinand (1983): Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie. Freiburg / München.
- FISCHER, Joachim (2008): Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. Freiburg.

- FOUCAULT, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt am Main.
- FOUCAULT, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin.
- FOUCAULT, Michel (1987): Das Subjekt und die Macht. In: DERS.: *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Hg. von H. L. DREYFUS und P. RABINOW. Frankfurt am Main, 241–261.
- FOUCAULT, Michel (2006): *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*. Frankfurt am Main.
- GEHLEN, Arnold (2016 [1940]): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt am Main.
- GENNEP, Arnold van (2005 [1909]): *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt am Main / New York.
- GINGRICH, Andre (2025 [im Druck]): Ein Sozialwissenschaftler, den die Ethnologie faszinierte: Frühe theoretische Prägungen im Werk von Richard Thurnwald. In: Bettina BEER (Hg.): *Sociologus*, Sondernummer 2025 zum 100-jährigen Gründungsjubiläum der Zeitschrift.
- GRESHOFF, Rainer (2010): Die Theorienvergleichsdebatte in der deutschsprachigen Soziologie. In: Stephan MOEBIUS / Georg KNEER (Hg.): *Soziologische Kontroversen. Eine andere Geschichte der Wissenschaft vom Sozialen*. Berlin, 182–216.
- GRIESE, Anneliese (1997): Die naturwissenschaftlichen Studien von Karl Marx. Zwischen philosophischer Tradition und modernem Wissenschaftsverständnis. In: GRIESE / SANDKÜHLER 1997, 15–44.
- GRIESE, Anneliese / Hans Jörg SANDKÜHLER (Hg.) (1997): *Karl Marx – zwischen Philosophie und Naturwissenschaften*. Frankfurt am Main.
- GRIMMER-SOLEM, Erik (2003): *The Rise of Historical Economics and Social Reform in Germany 1864–1894*. Oxford.
- GUMPOLOWICZ, Ludwig (1885): *Grundriß der Sociologie*. Wien.
- HALLING, Thorsten / Julia SCHÄFER / Jörg VÖGERLE (2005): Volk, Volkskörper, Volkswirtschaft – Bevölkerungsfragen in Forschung und Lehre von Nationalökonomie und Medizin. In: Rainer MACKENSEN / Jürgen REULECKE (Hg.): *Das Konstrukt „Bevölkerung“ vor, im und nach dem „Dritten Reich“*. Wiesbaden, 388–428.
- HEJL, Peter M. (2000): Biologische Metaphern in der deutschsprachigen Soziologie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Achim BARSCH / Peter M. HEJL (Hg.): *Menschenbilder. Zur Pluralisierung der Vorstellung von der menschlichen Natur (1850–1914)*. Frankfurt am Main, 167–214.
- HEROLD, Jens (2019): *Der junge Gustav Schmoller. Sozialwissenschaft und Liberal-konservatismus im 19. Jahrhundert*. Göttingen.
- HERTZ, Robert (1928): Saint Besse. Étude d'un culte alpestre. In: DERS.: *Mélanges de sociologie religieuse et folklorique*. Paris, 131–194.
- HERTZ, Robert (2007): Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen. Hg. von S. MOEBIUS und C. PAPILLOU. Konstanz.
- HONNETH, Axel / Hans JOAS (1980): *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main / New York.
- HÖRBUCHER, Raimund (1973): Von Stein et la naissance de la science sociale. In: *Cahiers Internationaux de Sociologie, Nouvelle Série* 55 (Juli – Dezember), 217–244.
- HORKHEIMER, Max (2022 [1939]): Mythos als Schwelle zwischen Natur und Kultur (II). In: DERS.: *Gesammelte Schriften. Bd. 12: Nachgelassene Schriften 1931–1949*. Frankfurt am Main, 458–466.

- HORKHEIMER, Max / Theodor W. ADORNO (1987 [1944]): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Max HORKHEIMER: Gesammelte Schriften. Bd. 5: ‚Dialektik der Aufklärung‘ und Schriften 1940–1950. Frankfurt am Main, 11–290.
- HUEBNER, Daniel R. (2014): *Becoming Mead. The Social Process of Academic Knowledge*. Chicago.
- JOAS, Hans (1980): *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*. Frankfurt am Main.
- JOAS, Hans (Hg.) (1985): *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads*. Frankfurt am Main.
- JOAS, Hans (1992): *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt am Main.
- JOAS, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main.
- JOAS, Hans (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin.
- JOAS, Hans (2015): Foreword. In: MEAD 2015, ix–xii.
- JOAS, Hans (2017): *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin.
- JOAS, Hans / Wolfgang KNÖBL (2004): *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt am Main.
- JUNG, Matthias (1996): *Dilthey zur Einführung*. Hamburg.
- JUNG, Matthias (2009): *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*. Berlin.
- KNEER, Georg / Markus SCHROER / Erhard SCHÜTTPELZ (Hg.) (2008): *Bruno Latours Kollektive. Beiträge zur Entgrenzung des Sozialen*. Frankfurt am Main.
- KÖHNKE, Klaus Christian (1996): *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*. Frankfurt am Main.
- KÖNIG, René (1965 [1895]): Einleitung. In: Émile DURKHEIM: *Die Regeln der soziologischen Methode*. 2. Aufl. Neuwied / Berlin, 21–82.
- KOSLOWSKI, Stefan (2005): *Zur Philosophie von Wirtschaft und Recht. Lorenz von Stein im Spannungsfeld zwischen Idealismus, Historismus und Positivismus*. Berlin.
- KRÜGER, Peter (1997): Innovationen in der Geologie um 1860 und die späten Geologie-Exzerpte von Karl Marx. Zu einigen möglichen Motiven seiner naturwissenschaftlichen Studien nach 1870. In: GRIESE / SANDKÜHLER 1997, 151–188.
- LATOUR, Bruno (1994): On Technical Mediation – Philosophy, Sociology, Genealogy. In: *Common Knowledge* 3, H. 2, 29–64.
- LAUBE, Reinhard (2004): *Karl Mannheim und die Krise des Historismus. Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus*. Göttingen.
- LEPENIES, Wolf (2010): *Auguste Comte. Die Macht der Zeichen*. München.
- LEVINE, Donald N. (1995): The Organism Metaphor in Sociology. In: *Social Research* 62, H. 2, 239–265.
- LICHTBLAU, Klaus (1996): *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*. Frankfurt am Main.
- LIEBER, Hans-Joachim (1974): *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*. Darmstadt.
- LILIENFELD, Paul von (1873): *Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft*. I. Theil: Die menschliche Gesellschaft als realer Organismus. Mitau [Wiederabdruck Berlin 1901].
- LILIENFELD, Paul von (1898): *Zur Vertheidigung der Organischen Methode in der Sociologie*. Berlin.
- LILIENFELD, Paul von (1901 [1875]): *Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft*. II. Theil: Die socialen Gesetze. Berlin.

- LINDENFELD, David F. (1997): *The Practical Imagination. The German Sciences of State in the Nineteenth Century*. Chicago / London.
- LUCAS, Erhard (1964): Marx und Engels Auseinandersetzung mit Darwin: Zur Differenz zwischen Marx und Engels. In: *International Review of Social History* 9, H. 3, 433–469.
- LÜDEMANN, Susanne (2004): *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*. München.
- LUKÁCS, Georg (2011 [1910/1911]): *Die Seele und die Formen. Essays*. Bielefeld.
- MADZIA, Roman / Mathias JUNG (Hg.) (2016): *Pragmatism and Embodied Cognitive Science: From Bodily Intersubjectivity to Symbolic Articulation*. Berlin.
- MANNHEIM, Karl (1980 [1922]): Über die Eigenart soziologischer Erkenntnis. In: DERS.: *Strukturen des Denkens*. Hg. von D. KETTLER u. a. Frankfurt am Main, 33–154.
- MANNHEIM, Karl (1984 [1925]): *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Hg. von D. KETTLER u. a. Frankfurt am Main.
- MANNHEIM, Karl (2015 [1929]): *Ideologie und Utopie*. 9., um eine Einleitung von J. KAUBE erw. Aufl. Frankfurt am Main.
- MARX, Karl (1983 MEGA² II/5 [1867]): *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*. Erster Bd. In: Karl MARX / Friedrich ENGELS: *Gesamtausgabe (MEGA)*. Zweite Abteilung. „Das Kapital“ und Vorarbeiten. Bd. 5. Text. Berlin, 11–649.
- MARX, Karl (1985 MEGA² I/25 [1875]): *Kritik des Gothaer Programms*. In: Karl MARX / Friedrich ENGELS: *Gesamtausgabe (MEGA)*. Erste Abteilung. Werke, Artikel, Entwürfe. Mai 1875 bis Mai 1883. Bd. 25. Text. Berlin, 3–25.
- MARX, Karl (2004 MEGA² II/15 [1894]): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Dritter Bd.: *Gesamtausgabe (MEGA)*. Zweite Abteilung „Das Kapital“ und Vorarbeiten. Bd. 15. Berlin.
- MARX, Karl (2009 MEGA² I/2 [1844]): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Erste Wiedergabe)*. In: Karl MARX / Friedrich ENGELS: *Gesamtausgabe (MEGA)*. Erste Abteilung. Werke, Artikel, Entwürfe. Bd. 2: März 1843 bis August 1844. Text. 2. Aufl. Berlin, 189–322.
- MARX, Karl (2013 MEGA² III/12 [1862]): *Karl Marx an Friedrich Engels in Manchester, London, 18. Juni 1862*. In: Karl MARX / Friedrich ENGELS: *Gesamtausgabe (MEGA)*. Dritte Abteilung. Briefwechsel. Bd. 12: Januar 1862 bis September 1864. Text. Berlin, 136f.
- MARX, Karl / Friedrich ENGELS (2017 MEGA² I/5 [1844–1847]): *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (1845–1847)*. In: Karl MARX / Friedrich ENGELS: *Gesamtausgabe (MEGA)*. Erste Abteilung. Werke, Artikel, Entwürfe. *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*. Bd. 5. Text. Berlin, 1–643.
- MAUSS, Marcel (2023a [1906]): Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften. Eine Studie zur Sozialen Morphologie. In: DERS.: *Soziologie und Anthropologie*. Bd. 1: *Theorie der Magie / Soziale Morphologie*. Hg. und mit einem Nachwort von C. ROL. Wiesbaden, 195–287.
- MAUSS, Marcel (2023b [1934]): *Die Techniken des Körpers*. In: DERS.: *Soziologie und Anthropologie*. Bd. 2: *Gabentausch, Todesvorstellung, Körpertechniken*. Hg. und mit einem Nachwort von C. ROL. Wiesbaden, 207–231.
- MAYER, Gustav (2022 [1932]): *Friedrich Engels – Eine Biographie*. Bd. 2: *Friedrich Engels und der Aufstieg der Arbeiterbewegung in Europa*. Neu hg. und eingeleitet in der Reihe *Klassiker der Sozialwissenschaften* von S. MOEBIUS. Wiesbaden.
- MEAD, George Herbert (1980): *Gesammelte Aufsätze*. 2 Bde., hg. von H. JOAS. Frankfurt am Main.

- MEAD, George Herbert (1980a [1925]): Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle. In: MEAD 1980, Bd. 1, 299–328.
- MEAD, George Herbert (2015 [1934]): Mind, Self, and Society. The Definitive Edition, ed. by C. W. MORRIS. Annotated Edition by D. R. HUEBNER and H. JOAS. Chicago / London.
- MIES, Thomas / Karl Hermann TJADEN (2009): Gesellschaft und Bewußtsein: Annäherungen an zwei Begriffe der Herausgeber. In: DIES. (Hg.): Gesellschaft, Herrschaft und Bewußtsein. Symbolische Gewalt und das Elend der Zivilisation. Kassel, 7–39.
- MOEBIUS, Stephan (2006): Die Zauberschülerlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939). Konstanz.
- MOEBIUS, Stephan (2009): Strukturalismus/Poststrukturalismus. In: Georg KNEER / Markus SCHROER (Hg.): Handbuch Soziologische Theorien. Wiesbaden, 419–444.
- MOEBIUS, Stephan (2011): Pierre Bourdieu: Zur Kultursociologie und Kritik der symbolischen Gewalt. In: MOEBIUS / QUADFLIEG 2011, 55–69.
- MOEBIUS, Stephan (2012): Die Religionssoziologie von Marcel Mauss. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 19, H. 1–2, 86–147.
- MOEBIUS, Stephan (2015): Symbolische Herrschaft. Sonderbd. der Zeitschrift für Literatur- und Theatersociologie (LiThes Nr. 12). Graz.
- MOEBIUS, Stephan (2019): Poststrukturalistische Kultursociologien. In: Stephan MOEBIUS / Frithjof NUNGESSER / Katharina SCHERKE (Hg.): Handbuch Kultursociologie. Bd. 2: Theorien – Methoden – Felder. Wiesbaden, 77–108.
- MOEBIUS, Stephan (2020): Kultursociologie. 3., aktualisierte und ergänzte Ausgabe. Bielefeld.
- MOEBIUS, Stephan (2022): Marcel Mauss. 2. Aufl. Köln.
- MOEBIUS, Stephan (2023): Georg Simmel's political thought: Socialism and Nietzschean aristocracy. In: Journal of Classical Sociology 23, H. 1, 20–62.
- MOEBIUS, Stephan (2024): Sociology of the Sacred. The Revitalisation of the Durkheim School at the Collège de Sociologie and its development by Hans Joas. In: Hans JOAS / Andreas PETTENKOFER (Hg.): The Oxford Handbook of Émile Durkheim. Oxford, 382–403.
- MOEBIUS, Stephan / Frithjof NUNGESSER (2018): Symbolische Gewalt. In: Gewalt. Themenheft von Bürger & Staat der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg 3, 120–127.
- MOEBIUS, Stephan / Christian PAPILLOU (2007): Einleitung in das Werk von Robert Hertz. In: Robert HERTZ / Stephan MOEBIUS / Christian PAPILLOU (Hg.): Robert W. Hertz: Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenschaftliche Untersuchungen. Konstanz, 15–64.
- MOEBIUS, Stephan / Dirk QUADFLIEG (Hg.) (2011): Kultur. Theorien der Gegenwart. 2., erweiterte und aktualisierte Aufl. Wiesbaden.
- MOEBIUS, Stephan / Andreas RECKWITZ (Hg.) (2008): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main.
- MOEBIUS, Stephan / Angelika WETTERER (Hg.) (2011): Symbolische Gewalt. Schwerpunkt der Österreichischen Zeitschrift für Soziologie (4/2011). Wiesbaden.
- MOZETIČ, Gerald (2018): Anfänge der Soziologie in Österreich. In: Stephan MOEBIUS / Andrea PLODER (Hg.): Handbuch Geschichte der deutschsprachigen Soziologie. Bd. 1. Wiesbaden, 37–64.
- NUNGESSER, Frithjof (2011): Michael Tomasello: Auf experimentallpsychologischem Wege zu einer kognitiven Kulturtheorie. In: MOEBIUS / QUADFLIEG 2011, 671–682.
- NUNGESSER, Frithjof (2012): Three Dimensions of the Sociality of Action. Some Reflections Based on the Cultural Psychology of Michael Tomasello and Sociological

- Pragmatism. In: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* IV, H. 1, 178–207.
- NUNGESSER, Frithjof (2016a): Die intrinsische Sozialität rücksichtslosen Handelns. Über Michael Tomasello und die dunklen Seiten humanspezifischer Kooperation. In: Gert ALBERT / Jens GREVE / Rainer SCHÜTZEICHEL (Hg.): *Kooperation, Sozialität und Kultur. Michael Tomasellos Arbeiten in der soziologischen Diskussion*. 3. Sonderbd. der Zeitschrift für Theoretische Soziologie. Weinheim, 128–162.
- NUNGESSER, Frithjof (2016b): Mead Meets Tomasello. Pragmatism, the Cognitive Sciences, and the Origins of Human Communication and Sociality. In: Hans JOAS / Daniel R. HUEBNER (Hg.): *The Timeliness of George Herbert Mead*. Chicago, 252–275.
- NUNGESSER, Frithjof (2017): The Evolution of Pragmatism. On the Scientific Background of the Pragmatist Conception of History, Action, and Sociality. In: *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie* 58, H. 2, 327–367.
- NUNGESSER, Frithjof (2020): The Social Evolution of Perspective-taking. Mead, Tomasello, and the Development of Human Agency. In: *Pragmatism Today* 1, 84–105.
- NUNGESSER, Frithjof (2021): Die Sozialität des Handelns. Eine Aktualisierung der pragmatistischen Sozialtheorie. Frankfurt am Main / New York.
- NUNGESSER, Frithjof / Franz OFNER (Hg.) (2013): Potentiale einer pragmatistischen Sozialtheorie. Beiträge anlässlich des 150. Geburtstags von George Herbert Mead. Sonderbd. der Österreichischen Zeitschrift für Soziologie (ÖZS). Wiesbaden.
- PAGEL, Ulrich (2020): Der Einzige und die Deutsche Ideologie. Transformation des aufklärerischen Diskurses im Vormärz. Berlin / Boston.
- PAGEL, Ulrich u. a. (2017): Einführung. In: Karl MARX / Friedrich ENGELS: *Gesamtausgabe (MEGA³)*. Erste Abteilung. Werke, Artikel, Entwürfe. Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke. Bd. I/5. Apparat. Berlin, 725–799.
- PANKOKE, Eckart (1970): *Sociale Bewegung – Sociale Frage – Sociale Politik*. Grundfragen der deutschen „Sozialwissenschaft“ im 19. Jahrhundert. Stuttgart.
- PANKOKE, Eckart (1977): Lorenz von Steins staats- und gesellschaftswissenschaftliche Orientierungen. In: Dirk BLASIUS / Eckart PANKOKE (Hg.): *Lorenz von Stein. Geschichts- und gesellschaftswissenschaftliche Perspektiven*. Darmstadt, 77–179.
- PANKOKE, Eckart (1984): Soziologie, Gesellschaftswissenschaften. In: Otto BRUNNER / Werner CONZE / Reinhart KOSELLECK (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 5. Stuttgart, 997–1032.
- PETER, Lothar (2014): *Marx an die Uni. Die „Marburger Schule“. Geschichte, Probleme, Akteure*. Köln.
- PETER, Lothar (2016 [1996]): Élan vital, Mehr-Leben, Mehr-als-Leben. Lebensphilosophische Aspekte bei Henri Bergson und Georg Simmel. In: DERS.: *Umstrittene Moderne. Soziologische Diskurse und Gesellschaftskritik*. Wiesbaden, 67–127.
- PLÉ, Bernhard (1996): Die „Welt“ aus den Wissenschaften. Der Positivismus in Frankreich, England und Italien von 1848 bis ins zweite Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Eine wissenssoziologische Studie. Stuttgart.
- PLESSNER, Helmuth (2003a [1928]): *Gesammelte Schriften IV. Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Darmstadt.
- PLESSNER, Helmuth (2003b [1961]): Die Frage nach der *conditio humana*. In: DERS.: *Gesammelte Schriften VIII: Conditio Humana*. Darmstadt, 136–217.
- PRISCHING, Manfred (2020): Albert Schäffles Gesellschaftstheorie. In: Karl ACHAM (Hg.): *Die Soziologie und ihre Nachbardisziplinen im Habsburgerreich. Ein Kompendium*

- internationaler Forschungen zu den Kulturwissenschaften in Zentraleuropa. Wien / Köln / Weimar, 423–426.
- QUESEL, Carsten (1989): Soziologie und soziale Frage: Lorenz von Stein und die Entstehung der Gesellschaftswissenschaft in Deutschland. Wiesbaden.
- RAMMSTEDT, Otthein (2011): Der Weg zu Simmels „kleiner“ Soziologie. In: Hartmann TYRELL / Otthein RAMMSTEDT / Ingo MEYER (Hg.): Georg Simmels große „Soziologie“. Eine kritische Sichtung nach hundert Jahren. Bielefeld, 347–366.
- RAWLS, Anne / Adam JEFFERY / David MANN (2016): Locating the modern sacred: Moral/social facts and constitutive practices. In: Journal of Classical Sociology 16, H. I, 53–68.
- RECKWITZ, Andreas (2000): Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist.
- REHBERG, Karl-Siegbert (1981): Philosophische Anthropologie und die „Soziologisierung“ des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland. In: Rainer M. LEPSIUS (Hg.): Soziologie in Deutschland und Österreich 1918–1945. Sonderheft 23 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen, 160–198.
- REHBERG, Karl-Siegbert (2016): Nachwort. In: GEHLEN 2016, 481–503.
- RODI, Frithjof (2003): Die Ebbinghaus-Dilthey-Kontroverse. Biographischer Hintergrund und sachlicher Ertrag. In: DERS.: Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey. Weilerswist, 173–183.
- ROSA, Hartmut (2024): Was ist soziale Energie? In: Die Zeit Online [<https://www.zeit.de/2024/03/social-battery-soziale-energie-erschöpfung-kraft>, abgerufen am 16.10.2024].
- RÜGEMER, Werner (1979): Philosophische Anthropologie und Epochenkrise. Köln.
- SAHLINS, Marshall (1981): Kultur und praktische Vernunft. Frankfurt am Main.
- SAITO, Kohei (2016): Natur gegen Kapital. Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus. Frankfurt am Main / New York.
- SCHÄFFLE, Albert (1875): Bau und Leben des socialen Körpers. Encyklopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirtschaft als socialen Stoffwechsel. Erster Bd. Allgemeiner Theil. Tübingen.
- SCHÄFFLE, Albert (1878): Bau und Leben des socialen Körpers. Encyklopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirtschaft als socialen Stoffwechsel. Zweiter Theil: Das Gesetz der socialen Entwicklung. Tübingen.
- SCHÄFFLE, Albert (1906): Abriß der Soziologie. Hg. mit einem Vorwort von K. BÜCHER. Tübingen.
- SCHLECHTRIEMEN, Tobias (2008): Metaphern als Modelle. Zur Organismus-Metaphorik in der Soziologie. In: Ingeborg REICHLE / Steffen SIEGEL / Achim SPELTEN (Hg.): Visuelle Modelle. München, 71–84.
- SCHLECHTRIEMEN, Tobias (2014): Die Metapher des Organismus und ihre Funktionen in frühen soziologischen Theorien. In: Matthias JUNGE (Hg.): Methoden der Metaphernforschung und -analyse. Wiesbaden, 233–250.
- SCHLECHTRIEMEN, Tobias (2015): Auguste Comte als ‚großer Mann‘. Zur Exzeptionalität des soziologischen Beobachters. In: Michael GAMPER / Ingrid KLEEBERG (Hg.): Größe. Zur Medien- und Konzeptgeschichte personaler Macht im langen 19. Jahrhundert. Zürich, 153–172.
- SCHMIDT, Alfred (1988): Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus. 3. Aufl. München.

- SCHMIDT, Alfred (2016 [1965]): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. 5. Aufl. Hamburg.
- SCHNÄDELBACH, Herbert (1983): Philosophie in Deutschland 1831–1933. Frankfurt am Main.
- SCHÖTTLER, Peter (2012): Szientismus: Zur Geschichte eines schwierigen Begriffs. In: NTM. Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin 20, H. 4, 245–269.
- SCHROER, Markus (2022): Geozozoologie. Die Erde als Raum des Lebens. Berlin.
- SCHÜTZEICHEL, Rainer (2019): Kultur – Natur. In: Stephan MOEBIUS / Frithjof NUNGESSER / Katharina SCHERKE (Hg.): Handbuch Kultursoziologie. Bd. 1: Begriffe – Kontexte – Perspektiven – Autor_innen. Wiesbaden, 45–60.
- SIMMEL, Georg (1976 [1902]): Rodins Plastik und die Geistesrichtung der Gegenwart. In: Hannes BÖHRINGER / Karlfried GRÜNDER (Hg.): Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel. Frankfurt am Main, 231–237 [ebenfalls in Georg SIMMEL (1995): Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908. Bd. I. Frankfurt am Main (Gesamtausgabe; 7), 92–100].
- SIMMEL, Georg (1989 [1900]): Philosophie des Geldes. Frankfurt am Main.
- SIMMEL, Georg (1999): Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung. Frankfurt am Main (Gesamtausgabe; 16).
- SIMMEL, Georg (1999a [1917]): Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft). In: SIMMEL 1999, 59–149.
- SIMMEL, Georg (1999b [1918]): Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. In: SIMMEL 1999, 209–425.
- SIMMEL, Georg (2003 [1912]): Goethe. In: DERS.: Goethe. Deutschlands innere Wandlung. Das Problem der historischen Zeit. Rembrandt. Frankfurt am Main (Gesamtausgabe; 15), 7–270.
- SIMMEL, Georg (2016 [1916]): 1916. Wenn ich Bilanz ziehe ... In: DERS.: Nachträge, Dokumente, Gesamtbibliographie, Übersichten, Indices. Berlin (Gesamtausgabe; 24), 71.
- SPERBER, Jonathan (2020): Karl Marx zwischen 19. und 20. Jahrhundert. In: Martin ENDRESS / Christian JANSEN (Hg.): Karl Marx im 21. Jahrhundert. Bilanz und Perspektiven. Frankfurt am Main / New York, 49–68.
- STEIN, Lorenz von (1856): System der Staatswissenschaft. Bd. II: Die Gesellschaftslehre. Erste Abtheilung. Der Begriff der Gesellschaft und die Lehre von den Gesellschaftsklassen. Stuttgart / Augsburg.
- STEIN, Lorenz von (1921 [1850]): Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. Bd. 1: Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution bis zum Jahre 1850. Mit einem Vorwort hg. von G. SALOMON. München.
- STEINMETZ, George (2020): Historismus und Positivismus in der Soziologie. Eine begriffsgeschichtliche Recherche vom Wilhelminischen Deutschland bis in die Gegenwart der Vereinigten Staaten von Amerika. In: Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung 29, H. 3, 25–56.
- TENBRUCK, Friedrich H. (1984): Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung vom Menschen. Graz / Wien / Köln.
- TJADEN, Karl Hermann (1972): Soziales System und sozialer Wandel. Untersuchungen zur Geschichte und Bedeutung zweier Begriffe. Stuttgart.
- TJADEN, Karl Hermann (1977): Naturevolution, Gesellschaftsformation, Weltgeschichte. Überlegungen zu einer gesellschaftswissenschaftlichen Entwicklungstheorie. In: Das Argument 101, 8–55.

- TJADEN, Karl Hermann (1978): Gesellschaftsformation und Gesellschaftsgeschichte. Zum Verhältnis von gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeit und geschichtlicher Entwicklung. In: Wolfgang F. HAUG (Hg.): Gesellschaftsformationen in der Geschichte. Hamburg (Argument; Sonderbd. 32), 35–72.
- TJADEN, Karl Hermann (1992): Mensch – Gesellschaftsformation – Biosphäre. Über die gesellschaftliche Dialektik des Verhältnisses von Mensch und Natur. 2. Aufl. Marburg.
- TOMASELLO, Michael (1999): The Cultural Origins of Human Cognition. Cambridge.
- TOMASELLO, Michael (2009): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation. Frankfurt am Main.
- TOMASELLO, Michael (2020): Mensch werden. Eine Theorie der Ontogenese. Frankfurt am Main.
- TOPITSCH, Ernst (1958): Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik. Wien.
- VOLAND, Eckart (1993): Grundriß der Soziobiologie. Stuttgart / Jena.
- WAGNER, Gerhard (2007): Geschichte der Soziologie. Konstanz.
- WALLMEYER, Tobias (2021): Bürgerliche Natursehnsucht und faschistisches Potenzial: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer und Leo Löwenthal über das Desiderat Natur als Lebensnerv des Rechtsradikalismus. In: ZRex – Zeitschrift für Rechtsextremismusforschung 1, H. 2, 308–321.
- WEBER, Max (2014 [1921]): Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919–1920. Tübingen (Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe; I/23).
- WETZEL Dietmar (2023): Maurice Halbwachs. 2. Aufl. Köln.
- WÖHRLE, Patrick (2010): Metamorphosen des Mängelwesens. Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens. Frankfurt am Main / New York.
- WOLF, Dieter (2006): Die Einheit von Natur- und Gesellschaftswissenschaften. Ein modernes interdisziplinäres Projekt von Marx und Engels. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2006, 92–133.