

## Sitte und Konvention

### Ferdinand Tönnies Version einer Dichotomie von Überlebenslogik und Herrschaftslogik (Teil I)

Von Harm-Peer Zimmermann, Kiel

„Sitten und Bräuche“ stehen im Zentrum des klassischen volkskundlichen Kanons.<sup>1</sup> Nachdem im 19. Jahrhundert romantisch-mythologische Perspektiven die Beschäftigung mit diesem Themengebiet dominiert hatten, gelang erst nach 1945 der vollständige Bruch mit derartigen spekulativen und verklärenden Herangehens- und Darstellungsweisen. Vor allem Josef Dünninger hob, wie es vor ihm schon die Soziologen Max Weber und Theodor Geiger getan hatten, die „Sitte“ als Normenkomplex vom „Brauch“ als konkreten regelmäßigen Handeln ab. Ähnlich äußerten sich in der Volkskunde auch Gerhard Lutz und Karl-Sigismund Kramer. Jedoch den Anschluß der Volkskunde an den analytischen Standard der Soziologie und an deren moderne handlungstheoretische bzw. struktur-funktionalistische Sichtweisen erreichten m. E. erst Ingeborg Weber-Kellermann (1965) und vor allem Martin Scharfe (1969/1970).<sup>2</sup> Die Unterscheidung von Norm und Handlung erweiterte Scharfe um die Problemkreise Vermittlung und Funktion, Kontrolle und Sanktion, Legitimation und Konflikt. Mit diesen Begriffen, die noch im einzelnen zu erläutern sein werden, hat Scharfe die romantisch-mythologisch-konservativen Blickrichtungen auf die „Sitten und Bräuche“ restlos überwunden und den For-

<sup>1</sup> Hermann Bausinger schreibt: „Das volkskundliche Schubfach, das am prallsten gefüllt ist mit den farbigsten Inhalten, trägt das Etikett ‚Sitte und Brauch‘“, in: *ders.*: Verbürgerlichung – Folgen eines Interpretaments, in: Günter Wiegelmann (Hrsg.): Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert, Verhandlungen des 18. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Trier vom 13. bis 18. September 1971, Göttingen 1973, S. 24–49, hier S. 24; vgl. auch Martin Scharfe: Kritik des Kanons, in: Abschied vom Volksleben (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts 27), Tübingen 1970, S. 74–84 (im folgenden zitiert: Scharfe 1970a).

<sup>2</sup> Es kann hier nicht die Aufgabe sein, den bunten Strauß volkskundlicher Sitte- und Brauchvorstellungen im einzelnen auseinanderzupflücken. Das ist bereits an anderer Stelle geschehen. Vgl. u. a. Martin Scharfe (Hrsg.): Brauchforschung, (=Wege der Forschung 627), Darmstadt 1991; Andreas C. Bimmer: Brauchforschung, in: Rolf Brednich: Grundriß der Volkskunde, Berlin 1988, S. 311–328. Zu den oben genannten Autoren vgl. Josef Dünninger: Brauchtum, in: Wolfgang Stammeler: Deutsche Philologie im Aufriß, Bd. 3, Berlin 1957, Sp. 2007–2064. Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriß der Sozialökonomie, 3. Abt.), Tübingen 1922, S. 328 f.; Theodor Geiger: Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts (Soziologische Texte 10), 2. Aufl., Neuwied/Berlin 1970, insbes. S. 92–122; Gerhard Lutz: Zur Sitte, Zu den philosophischen Grundlagen der Volkskunde, in: Zeitschrift für Deutsche Philologie 77 (1958), S. 337–361; Karl-Sigismund Kramer: Grundriß einer rechtlichen Volkskunde, Göttingen 1974, insbes. S. 70 ff. Vgl. auch die Aufsätze „Brauchtum“ und „Rüge“ von Karl-Sigismund Kramer im Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte Bd. 1, 1971, S. 506–511; Bd. 2, 1990, S. 1198–1202; Karl-Sigismund Kramer: Brauchtum, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 2, München/Zürich 1983, Sp. 580–582; Ingeborg Weber-Kellermann: Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des 19. Jahrhunderts, Marburg 1965; Martin Scharfe: Soziale Kontrolle, soziale Sanktionen, in: Schulwarte 12 (1969), S. 892–902; *Ders.*: Zum Rügebrauch, in: Hessische Blätter für Volkskunde 61 (1970), S. 45–68.

negativ bewertet. Tönnies hat also eine höchst anregende Modernisierungs- und Rationalisierungstheorie zu bieten, in der die „Sitte“ normative Gehalte der traditionellen Welten („Gemeinschaft“) und die „Konvention“ normative Gehalte der Moderne („Gesellschaft“) repräsentiert. Zudem lassen sich bei Tönnies die geistesgeschichtlichen Grundlagen unseres Faches studieren. Denn er entwickelte auch seine Gedanken zur Sitte im wesentlichen zwischen denjenigen Polen, denen die Volkskunde ihre Entstehung verdankt: Aufklärung und Romantik. Wenn zunächst gründlich auf erkenntnis- und geschichtstheoretische Hintergründe eingegangen werden wird, so geschieht das einesteils, weil ohne diese Voraussetzungen Tönnies Sitte- und Konventions-Konzeption kaum zu begreifen wäre, andernteils, um Tönnies heimlichen, aber scharfsinnigen Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte unseres Faches herauszustellen. Darüber hinaus gilt es, Fehlinterpretationen des Tönnieschen Werkes, wie sie von älteren und jüngeren Volkskundlern aufgebracht wurden und bis heute beharrlich im Fach umgehen, am Beispiel der „Sitte“ und der „Konvention“ zu korrigieren. In sechs Abschnitten wird vorgegangen werden: 1. Die historische Läuterung der rationalistischen Konzeption menschlicher Beziehungen; 2. Die Rekonstruktion des Naturrechts, 3. Die Sitte als Willensform der Gemeinschaft; 4. Die Konvention als Willensform der Gesellschaft; 5. Die Sozialformen Brauch und Satzung; 6. Die Bedeutung von Ferdinand Tönnies Sitte- und Konventions-Konzeption für die aktuelle volkskundliche Diskussion.

### 1. Die historische Läuterung der rationalistischen Konzeption menschlicher Beziehungen

Eine wichtige Grundlage der Tönnieschen Soziologie und damit auch seines spezifischen Blicks auf „die Sitte“ bildet die Auseinandersetzung mit der rationalistischen Naturrechtslehre des Thomas Hobbes. Diese Lehre wird hier als bekannt vorausgesetzt. Nur so viel sei zusammengefaßt: Hobbes war bestrebt, sämtliche sozialen Formen aus metaphysischen (scholastischen) Begründungszusammenhängen herauszulösen. Nicht ein geheimnisvoller göttlicher Ratschluß bildet danach die Legitimationsgrundlage von politischen, wirtschaftlichen oder anderen Beziehungen und Institutionen, sondern allein der menschliche Wille zum Frieden mittels bewußt eingegangener kontraktlicher Regelungen. Auch Moral und Sittlichkeit waren für Hobbes keine Erscheinungsformen überirdischer Kräfte und Mächte, sondern nüchterne Vereinbarungen. Die Tugend faßte er als Abmachung über das, was gut sei, das heißt über das, was dem Frieden diene. Normen und Werte erhielten den Charakter eines dezisionistischen Rechts.<sup>6</sup> Dieser Ansatz, Staat

<sup>6</sup> Vgl. *Ferdinand Tönnies*: Anmerkungen über die Philosophie des Thomas Hobbes, in: *Ferdinand Tönnies*: Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert, hrsg. v. E. G. Jacoby, Stuttgart 1975, S. 171–240, hier S. 237. Dieser Beitrag erschien in vier Teilen zuerst in der Vierteljahresschrift für Philosophie 1879/80/81; er wird daher im folgenden zitiert: *Tönnies* 1879/80/81. Vgl. *Ferdinand Tönnies*: Thomas Hobbes, Der Mann und der Denker, 2. erw. Aufl., Stuttgart o. J., S. 50; *Ferdinand Tönnies*: Die Anwendung der Deszendenztheorie auf die Probleme der sozialen

und Recht und Sittlichkeit mit Hilfe von Vertragsmodellen und sozialen Zweck-Mittel-Relationen zu rekonstruieren, prägte die abendländischen Geistes- und Gesellschaftswissenschaften von den Naturrechtslehren bis hin zur Aufklärung und zum Liberalismus und zur modernen Soziologie und Volkskunde.<sup>7</sup> Auch Ferdinand Tönnies stellte sich in erkenntnistheoretischer Hinsicht ausdrücklich in diese Denktradition. Er forderte offensiv, gegen den historischen Relativismus und gegen romantisierende Volkstums- und Volksgemeinschaftsideologien, gegen solchen „Wahn der Unwissenheit“ an den Rationalismus und seine „Klarheit und Bewußtheit“ anzuknüpfen. Er schrieb an seinen Mentor und Freund, den Philosophen und Pädagogen Friedrich Paulsen: „Wir sind doch Kultur-Europäer mit unserm Fleisch und Blut und müssen Rationalisten sein, zuerst, das andere findet sich dann, wenn man unter sich ist.“<sup>8</sup> Tönnies pries daher Hobbes als Verkünder „des Reiches der Vernunft, des Lichtes und der Aufklärung“ und seine Lehre als „revolutionäre Philosophie“.<sup>9</sup> Er folgte Hobbes wie dem Rationalismus und der Naturwissenschaft überhaupt in der Überzeugung, daß die soziale Wirklichkeit und ihre Geschichte rational durchdringbar und systematisch darstellbar seien. Denn mit Hobbes und insbesondere auch mit Spinoza erkannte Tönnies in der Kausalität das wesentliche Ordnungsprinzip sozialer Prozesse wie ihrer Erkenntnis. Die Geschichte verstand er als fortschreitende, kausal aufeinander aufbauende Entwicklung.<sup>10</sup> Und ähnlich wie der Rationalismus das Recht gefaßt hatte, so faßte

(Fortsetzung von Fußnote 6)

Entwicklung, 1. Teil, in: *Ders.*: Soziologische Studien und Kritiken 1 (1926), S. 133 ff., hier S. 186 f. (im folgenden zitiert: *Tönnies* 1926 c); *Ferdinand Tönnies*: Hobbes und das Zoon Politicon, in: *Tönnies* 1975, S. 311–329, hier S. 312. Zuerst veröffentlicht in: Zeitschrift für Völkerrecht 1923; (im folgenden zitiert: *Tönnies* 1923). Vgl. auch *Tönnies* 1926 c, S. 198 f.; *Tönnies* 1981, S. 30 f., 154, 213, 217.

<sup>7</sup> Vgl. *Tönnies* o. J., S. 71, 216 f. So wird auch von Kant die Rechts- und Staatsentwicklung auf den Wunsch der Individuen zurückgeführt, durch Einschränkung der egoistischen Antriebe sich vor gegenseitiger Vernichtung zu schützen. Vgl. *Friedrich Paulsen*: Immanuel Kant, 2. Aufl., Stuttgart 1899, S. 294 f., 350.

<sup>8</sup> Vgl. *Tönnies* an Paulsen am 26. 1. 1882, in: *Ferdinand Tönnies/Friedrich Paulsen*: Briefwechsel 1876–1908, hrsg. v. Olaf Klose/Eduard Georg Jacoby/Irma Fischer, Kiel 1961, S. 148; vgl. auch *Tönnies* 1955, S. 465 f.; *Ferdinand Tönnies*: Ferdinand Tönnies, in: *Raymund Schmidt* (Hrsg.): Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Leipzig 1922, S. 198–234, hier S. 230 (im folgenden zitiert: *Tönnies* 1922 b); *Tönnies* 1888, S. XV, XXXII f. Vgl. dazu *Merz-Benz* 1990 c, S. 1; *Bickel* 1987 b, S. 118; *Bickel* 1988, S. 93, 113.

<sup>9</sup> Vgl. *Tönnies* o. J., S. 217.

<sup>10</sup> „Die Idee der Kausalität bezieht sich auf moralische Vorgänge nicht anders als auf physische.“ *Tönnies* 1988, S. XV f. *Tönnies* (ebenda, S. XVII) dachte Seiendes „als wirkend“, Geschehenes „als bewirkt“. Vgl. ebenso *Ferdinand Tönnies*: Zur Theorie der Geschichte, in: Archiv für systematische Philosophie 8 (1901), S. 1–38, hier S. 7, 26. Und er forderte „die unbedingte Anwendung des Denkgesetzes der natürlichen Kausalität, also den Anschluß an die Naturwissenschaften“. Vgl. *Ferdinand Tönnies*: Soziologie und Geschichte, in: Geisteswissenschaften 2 (1913/14), S. 57–62, hier S. 58. Er wollte daher „die Gesetzmäßigkeit des Lebens in seinem Werden und Vergehen“ begreifen. Vgl. *Tönnies* 1981, S. 27. Die Geschichte werde zur Wissenschaft dadurch, daß sie Ursachen ergründe und diese nicht auf den Geist der Götter zurückführe. *Tönnies* 1901, S. 5 ff., 10, 22 ff. Vgl.

schungshorizont für eine empirisch exakte Sozial- und Kulturwissenschaft des brauchwürdigen menschlichen Handelns und seiner Normierung frei gemacht.

Diesen „Abschied vom Volksleben“ hat indes, abseits und weitgehend unbeachtet vom volkskundlichen Getriebe, bereits Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts ein schleswig-holsteinischer Soziologe vollzogen: Ferdinand Tönnies (1855–1936). Tönnies thematisierte die Komplexe „Sitte“ und „Brauch“, „Konvention“ und „Satzung“ nicht nur in zwei speziellen Studien („Die Sitte“/1909; „Sitte und Freiheit“/1933), sondern sie bildeten auch Themenkreise seiner grundlegenden Schriften, so vor allem der Werke „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (1887), „Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Hinsicht“ (1906), „Kritik der öffentlichen Meinung“ (1922), „Einführung in die Soziologie“ (1931) und „Geist der Neuzeit“ (1935).<sup>3</sup> Tönnies ging es auch im Hinblick auf die „Sitte“ darum, rationale Untersuchungsmethoden und kausal-systematische Erklärungen gegen romantisch-mythologische Phantastereien und gegen relativistische und agnostizistische Tendenzen des Historismus zu begründen und somit für die sozialwissenschaftliche Forschungspraxis zu behaupten. Dabei sollten jedoch die als berechtigt analysierten Einwände der historisch-romantischen Schulen gegen gewaltsame rationalistische Konstruktionen anerkannt und beerbt werden. Auf diese Weise wollte Tönnies die offenkundigen geschichtstheoretischen Defizite der Vernunftphilosophie wettmachen und zu einer „Selbstaufklärung der Aufklärung“ (Habermas, Schnädelbach) beitragen.<sup>4</sup> Die „Sitte“ erschien ihm als eine

<sup>3</sup> Vgl. *Ferdinand Tönnies*: Die Sitte (= Die Gesellschaft, Sammlung sozial-psychologischer Monographien 25), Frankfurt am Main 1909; *Ferdinand Tönnies*: Sitte und Freiheit, in: Probleme deutscher Soziologie, Gedächtnisgabe für Karl Dunkmann, herausgegeben von *Heinz Sauer*, Berlin 1933, S. 7–17. Vgl. *Ferdinand Tönnies*: Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie, 2. Aufl., Darmstadt 1988, S. 44, 181 ff. Dieses Werk erschien erstmals 1887 mit dem Untertitel: „Die Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Culturform“. Vgl. *Ferdinand Tönnies*: Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht, Leipzig 1906, S. 13 ff.; *Ferdinand Tönnies*: Kritik der öffentlichen Meinung, Berlin 1922, S. 50 ff.; *Ferdinand Tönnies*: Einführung in die Soziologie, 2. Aufl., Stuttgart 1981, S. 24, 168, 200 ff. (erstmalig erschienen: 1931); *Ferdinand Tönnies*: Geist der Neuzeit, Leipzig 1935, S. 12. Vgl. u. a. auch *Ferdinand Tönnies*: Die Entstehung meiner Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (im Folgenden KZSS) 7 (1955), S. 463–467, hier S. 465 (bei diesem Beitrag handelt es sich um ein bis dahin unveröffentlichtes Manuskript aus dem Nachlaß von Ferdinand Tönnies); *Ferdinand Tönnies*: Entwicklung der Soziologie in Deutschland im 19. Jahrhundert, in: *Ders.*: Soziologische Studien und Kritiken 2 (1926), S. 63–103, hier S. 76 (im folgenden zitiert: *Tönnies* 1926 b).

<sup>4</sup> Die neueren Erkenntnisse über Tönnies' „Soziologie als skeptische Aufklärung“ sind vor allem *Cornelius Bickel* und *Peter-Ulrich Merz-Benz* zu verdanken. Vgl. *Cornelius Bickel*: Ferdinand Tönnies, Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus (Studien zur Sozialwissenschaft 82), Opladen 1991; *Ders.*: Tönnies' Kritik des Sozialdarwinismus: Immunität durch Philosophie. Die Auseinandersetzung mit der Krupp-Preisfrage von 1900, in: *Carsten Klingemann* (Hrsg.): Rassenmythos und Sozialwissenschaften in Deutschland. Ein verdrängtes Kapitel sozialwissenschaftlicher Wirkungsgeschichte (= Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Forschung 85), Opladen 1987, S. 172–211, hier S. 177, 197 f.; *Ders.*: Tönnies' Theorie der Rationalität, in: *Carsten Schlüter* (Hrsg.): Symbol – Bewegung – Rationalität. Zum 50. Todestag von Ferdinand

besonders geeignete Willensform, um seine Überlegungen exemplarisch darzulegen.

Diese Absichten von Ferdinand Tönnies sind in der deutschen Volkskunde der vergangenen hundert Jahre, sofern sie sich überhaupt mit diesem Soziologen beschäftigt hat, vollkommen verkannt worden. Einige ältere Vertreter unserer Wissenschaft liebäugelten zwar mit Tönnies schillernder Terminologie, von der sie annehmen, sie entspreche ihren eigenen harmonisierenden und organizistischen Vorstellungen. Aber den wirklichen Gehalt der Tönniesschen Begrifflichkeiten und ihre philosophische Tiefsinnigkeit begriffen sie nicht, oder sie war ihnen fremd, weil sie nicht zu ihren national-konservativen Wertprämissen paßte. Jüngere Volkskundler drangen ebenfalls nicht durch die terminologische Oberfläche von Tönnies Werk hindurch. Sie ließen sich durch Reizworte wie „Gemeinschaft“, „Organismus“ und „Kontinuität“ blenden und qualifizierten Tönnies voreilig als reaktionären „Gemeinschaftsideologen“ ab.<sup>5</sup> Aus diesem Verdikt resultierte die Paradoxie, daß sich ausgerechnet diejenigen Volkskundler, die sich bewußt in die Tradition der Aufklärung stellten, den Zugang zu einem Soziologen blockierten, der von Beginn seines Wirkens an aufklärerische Ambitionen verfolgt hatte und der daher ein wichtiger Inspirator für die moderne Volkskunde hätte sein können.

Das Ziel dieses Beitrages ist es, den Tönniesschen Schatz für die aktuelle volkskundliche Diskussion zu heben. Es soll der Versuch gemacht werden, eine äußerst lehrreiche Theorie der Sitte und der Konvention in die neueren Kontroversen um Kulturvermittlungs-Prozesse und den Gegensatz von Volkskultur und Elitenkultur bzw. Überlebenslogik und Herrschaftslogik einzuspeisen. Denn Tönnies hat sich sehr früh gegen eine simplifizierende Kolonialisierungstheorie gewandt, die den „Untergang der Volkskultur“ (Muchebled) eindimensional bewirkt sieht durch das rationale Handeln von sozio-kulturellen Eliten und die diesen Prozeß

(Fortsetzung von Fußnote 4)

Tönnies, Würzburg 1987, S. 56–152, hier S. 56 f. (im folgenden zitiert: *Bickel* 1987 b); *Ders.*: Ferdinand Tönnies' Weg in die Soziologie, in: *Ottheim Rammstedt* (Hrsg.): Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber, Frankfurt am Main 1988, S. 86–162, hier S. 89, 108; *Cornelius Bickel*: „Gemeinschaft“ als kritischer Begriff bei Tönnies, in: *Carsten Schlüter/Lars Clausen* (Hrsg.): Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme, Berlin 1990, S. 17–46; *Peter-Ulrich Merz-Benz*: Die Entstehung der sozialen Gemeinschaft als Entnaturisierung der Natur – ein Aspekt der Begriffstheorie von Ferdinand Tönnies, Manuskript, Zürich 1990, S. 6 ff., 36 (im folgenden zitiert: *Merz-Benz* 1990 b), erschienen in: *Schlüter/Clausen*: Renaissance ... 1990, 47 ff.; vgl. *Merz-Benz*: Die Architektonik von „Gemeinschaft und Gesellschaft“, Manuskript, Zürich 1990, S. 3 ff. (im folgenden zitiert: *Merz-Benz* 1990 c), erscheint in: *Lars Clausen/Carsten Schlüter* (Hrsg.): 100 Jahre „Gemeinschaft und Gesellschaft“. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen.

<sup>5</sup> Vgl. dazu und zu den älteren Volkskndlern im einzelnen: *Harm-Peer Zimmermann*: Annäherung an Ferdinand Tönnies, in: *Kai Detlev Sievers* (Hrsg.): Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte der Volkskunde im 19. und 20. Jahrhundert, Neumünster 1991 (= Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins 26), S. 41–72.

Tönnies (allerdings, wie zu zeigen sein wird, mit einer wichtigen Neubestimmung) die „Sitte“ als Ergebnis, als Wirkung bestimmter Ursachen.

Was Rationalisten indes, wenn sie „unter sich“ seien, bedenken müßten, analysierte Tönnies als Unterschied zwischen dem „Rationalismus in der Methode“ (subjektive Rationalität) und dem „Rationalismus im Gegenstand“ (objektive Rationalität).<sup>11</sup> Der „Rationalismus in der Methode“ war ihm die *conditio sine qua non* wissenschaftlichen Arbeitens, von der nicht um ein Jota (etwa zugunsten abgründiger Spekulationen) abgewichen werden dürfe. Die natürliche und soziale Wirklichkeit sei sachgerecht nur mit rationalen Herangehensweisen zu ergründen, das heißt, ausschließlich mit kausalem Denken im Sinne der Naturwissenschaft: „Unserem Begriffe von Wissenschaft entsprechen am vollkommensten die Mathematik und die mathematische Physik“.<sup>12</sup> Aufbauend auf diesem Grundbekenntnis, machte sich Tönnies dann jedoch auf zwei Wegen daran, den Rationalismus historisch-kritisch zu läutern: 1. erkenntnistheoretisch, durch die Historisierung der subjektiven Rationalität und ihre Verpflichtung auf die empirische Basis; 2. geschichtstheoretisch, durch die Historisierung der objektiven Rationalität. Am Ende steht die Rekonstruktion des Naturrechts und, darin enthalten, der „Sitte“.

### 1.1 Die Historisierung der subjektiven Rationalität

Zunächst schränkte Tönnies nach dem Vorbild der Galileischen Naturwissenschaft die Gültigkeit der kausal-abstrakten Begriffe durch epistemologische Erwägungen ein. Zwar sei es prinzipiell möglich, etwas vom Wesen der Wirklichkeit begrifflich zu erfassen; diese Begriffsbildung gelinge jedoch nur in dem Maße, in dem das methodische und denkerische Instrumentarium für eine Erkenntnis na-

türlicher und sozialer Bewegungen ausreiche.<sup>13</sup> Das von Immanuel Kant idealistisch gelöste Erkenntnisproblem, nämlich die Frage, inwieweit überhaupt adäquate Aussagen über die Realität getroffen werden können, beantwortete Tönnies im Sinne eines evolutionstheoretisch erweiterten Rationalismus: Die Menschen können zwar die Wirklichkeit als solche begreifen, das aber nur so weit, wie die Entwicklung ihres Geistes reicht. Je mehr die Vernunft sich differenziert, etwa wissenschaftliche Vorgehensweisen verfeinert, desto genauer fallen die Begriffe über die ins Auge gefaßten Objekte aus.<sup>14</sup> Um diese Spannung zwischen Subjekt und Objekt zu verdeutlichen und die daraus zwingend erwachsende wissenschaftliche Vorsicht und Bescheidenheit zu markieren, sprach Tönnies seinen Konstruktionen nurmehr einen „ideell-typischen“ Aussagewert zu. Dabei ist der Gegensatz zum südwestdeutschen Neukantianismus und seinen Formen der Begriffsbildung, vor allem zu Max Webers „Idealtypen“, zu beachten.

Weber ging mit Heinrich Rickert von der prinzipiellen Unerkennbarkeit des Seins aus und maß den Begriffen der Kultur- bzw. Wirklichkeitswissenschaften lediglich formal-konstruktiven Wert bei, sah in ihnen nicht, wie Tönnies, mehr oder weniger genaue Abstraktionen der Wirklichkeit selbst. „Ideal“ ist Webers „Idealtypus“ aus zwei Gründen: 1. weil er mit Hilfe von Verstandesleistungen, nämlich von kausalen Ableitungen und nomologischem Vorwissen, gebildet wird und folglich keinen Anspruch auf absolute Gültigkeit erhebt, sondern nur „bis auf weiteres“ (Rickert) verbindlich bleibt, das heißt, solange er die „erfolgreiche“ Orientierung (Weber) in der Kulturwelt ermöglicht; 2. weil die Ausgangspunkte von Regelbildungen auf ein menschliches Maß zurückweisen, nämlich auf die hochkomplexe und in sich widersprüchliche Sphäre der „Werte“, nach denen die Ordnung der empirischen Erscheinungen in sehr unterschiedlicher Weise erfolgen kann. Ein „Idealtypus“ entsteht danach, indem Einzelercheinungen auf individuell präferierte Werte bezogen und „zu einem in sich einheitlichen Gedankengebilde“ zusammengeschlossen und gesteigert werden.<sup>15</sup> Es erfolgt also, etwa beim Historiker, eine wertgeleitete Auswahl aus der Gesamtheit des gegebenen Materials und eine notwendige einseitige konstruktive (Über-)Steigerung mit Rücksicht auf eine oder einige Wertidee(n).

(Fortsetzung von Fußnote 10)

dazu Peter-Ulrich Merz-Benz: Das Werden der Sozialwelt aus dem Allzusammenhang der natürlichen Lebenserhaltung – Die Tönnies'sche Variante einer emanatistischen Erkenntnistheorie, Manuskript, Zürich 1990, S. 4 ff. (im folgenden zitiert: Merz-Benz 1990 e), erscheint in: Lars Clausen/Carsten Schlüter (Hrsg.): Ausdauer, Geduld und Ruhe, Fragen und Quellen zur Tönnies-Forschung, Hamburg. Vgl. auch Cornelius Bickel: Tönnies' Kontroverse mit Rickert über wissenschaftstheoretische Probleme der Geschichtswissenschaft und der Soziologie: Verschwiegene Gemeinsamkeiten und programmatische Differenzen, in: Lars Clausen/Franz Urban Pappi: Ankunft bei Tönnies. Soziologische Beiträge zum 125. Geburtstag von Ferdinand Tönnies, Kiel 1981, S. 95–131, hier S. 105; Cornelius Bickel: Ferdinand Tönnies. Soziologie zwischen geschichtsphilosophischem „Pessimismus“, wissenschaftlicher Ratio und sozialetischem „Optimismus“, in: Sven Papcke (Hrsg.): Ordnung und Theorie. Beiträge zur Geschichte der Soziologie in Deutschland, Darmstadt 1986, S. 307–334, hier S. 321 ff.; Bickel 1987, S. 177 ff.; Jürgen Zander: Pole der Soziologie: Ferdinand Tönnies und Max Weber, in: Papcke 1986, S. 335–350, hier S. 340 ff.

<sup>11</sup> Vgl. Ferdinand Tönnies: Historismus und Rationalismus, in: Archiv für systematische Philosophie 1 (1894), S. 228–252, hier S. 232 f.

<sup>12</sup> Tönnies 1906, S. 30. Vgl. auch Tönnies 1988, S. XV f., XIX; Tönnies 1901, S. 5 ff., 10., 22 ff.; Tönnies 1913/14, S. 58.

<sup>13</sup> Vgl. Tönnies 1908, S. 30 f.; Tönnies 1988, S. XVII. Vgl. dazu René König: Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies, in: KZSS 7 (1955), S. 348–430, hier S. 357 ff.; Cornelius Bickel/Rolf Fechner: „Sie fragen vielleicht, mit welchem Recht ich mich als sympathischen Leser anmelde . . .“. Ein Kommentar, in: Ferdinand Tönnies/Harald Höffding: Briefwechsel. Herausgegeben und kommentiert von Cornelius Bickel und Rolf Fechner (Beiträge zur Sozialforschung 4), Berlin 1989, S. 196–293, hier S. 200, 248; Merz-Benz 1990 e, S. 3, 7; Bickel 1987 b, S. 135.

<sup>14</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. XVII; Tönnies 1906, S. 30 f. Vgl. dazu Merz-Benz 1990 e, S. 3, 7; Bickel 1987 b, S. 135.

<sup>15</sup> Vgl. Max Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 4. Aufl., hrsg. v. Johannes Winkelmann, Tübingen 1973, S. 146–214, hier S. 191. Zur idealtypischen Methode Webers vgl. die sehr tief sinnige Darstellung von Peter-Ulrich Merz-Benz: Max Weber und Heinrich Rickert, Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der verstehenden Soziologie, Würzburg 1990, S. 45–47, 170–172, 310–312, 363–444.

Anders bei Tönnies, der von der prinzipiellen Erkennbarkeit des Seins ausgeht. Zwar stellen auch seine „Normaltypen“ Steigerungen dar, die keinen Anspruch auf absolute Gültigkeit erheben. Aber diese Abstraktionen werden als mehr oder weniger gelungene Erkenntnis der real-existierenden Wirklichkeit und ihrer Regelmäßigkeiten selbst verstanden. Tönnies folgte, das sei noch einmal betont, dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal, allerdings mit skeptischer Bescheidenheit. Begriffe und Gesetze sollten offen für Korrekturen bleiben, und zwar für Korrekturen einerseits aufgrund fortschreitender methodisch-rationaler Möglichkeiten und andererseits aufgrund empirischer Daten.<sup>16</sup> Tönnies war mit seinem analytischen Wissenschaftsverständnis insoweit kritischer Rationalist, als er keine absoluten Konstruktionen vorführte, sondern, im Sinne Poppers, „Hypothesen“, die er beständig an der Wirklichkeit kontrolliert und durch fortschreitendes methodisches know how erneuert wissen wollte, deren mögliche Falsifikation er also offenhielt. Allerdings schloß er sich der neukantianischen Kritik der Begriffsbildung schlechthin nicht an.

Tönnies erweiterte den Rationalismus damit zunächst auf erkenntnistheoretischem Wege: Er grenzte sich zum einen gegen idealistische und romantische Phantastereien ab, indem er nach dem Vorbild von Comtes „positiver Wissenschaft“ die Erkenntnis auf ihre empirische Basis verwies. Zum anderen entkleidete er eine isolierte, verselbständigte Vernunft selbst ihres Absolutheitsanspruches. Er nahm dazu die Kritik der historisch-romantischen Schulen auf und ordnete die Rationalität (methodische Vernunft) dem geschichtlichen Prozeß unter. In der Ratio sah Tönnies keine dem Menschen von Anfang an eingeborene, konstante und in jeder Epoche gleichermaßen wirksame mentale Fähigkeit. Unter Berufung auf Darwins Deszendenztheorie und auch auf die Seelenlehre von Leibniz stellte er das Denken an das Ende einer langen Naturentwicklung, und seine spezifische Ausformung faßte er als geschichtliche Dynamik. Übrigens waren bereits bei Hobbes Ansätze für eine historische Verflüssigung der Rationalität vorhanden gewesen insofern, als dieser von der Ausbildung des Intellekts im Überlebenskampf ausging. Und Tönnies warnte vor einem Wiederaufleben des starren Rationalitätsgedankens: „Wo dieser oder irgend ein Begriff des Menschen für absolut gehalten wird, da gibt es keine historische Veränderung der menschlichen Natur, also keine Entwicklung durch Kultur“.<sup>17</sup> Auch unser heutiges mentales Vermögen ist danach nur ein Durchgangsstadium, wenn auch eines, hinter das kein Wissenschaftler methodisch zurückgehen darf. – Diese erkenntniskritische Läuterung des Rationalismus wurde von Tönnies in einem zweiten Schritt, der für das Problem „Sitte“ von entscheidender Bedeutung ist, geschichtskritisch ergänzt: durch die Historisierung der objektiven Rationalität.

<sup>16</sup> Vgl. Tönnies 1981, S. 13; Tönnies 1922, S. 60; Tönnies 1955, S. 465 f.; Tönnies 1926 b, S. 229; Tönnies 1901, S. 17 f. Vgl. dazu Merz-Benz 1990 c.

<sup>17</sup> Tönnies o. J., S. 155; vgl. Tönnies 1988, S. XVII. Vgl. dazu Merz-Benz 1990 c, S. 10; Merz-Benz 1990 e, S. 3, 7; Bickel 1987 b, S. 87.

## 1.2 Die Historisierung der objektiven Rationalität

Die Historisierung der methodischen Vernunft (subjektive Rationalität) erforderte konsequenterweise auch eine historische Läuterung des „Rationalismus im Gegenstande“ (objektive Rationalität). Wenn nämlich vorausgesetzt wurde, wie es die historischen Schulen mit empirischer Überzeugungskraft taten, daß die erkennende Ratio keine absolute Größe ist, sondern geschichtlich unterschiedliche Ausprägungsformen und Entwicklungsstadien durchläuft, dann war es auch obsolet geworden, von einer absoluten Idee als geschichtsleitendem Prinzip auszugehen. Tönnies kam es darauf an, den metaphysischen Rest, welcher den Geschichtstheorien von Rationalismus, Aufklärung und Idealismus trotz aller Überwindungen scholastischer Metaphysik noch innewohnte (vor allem in Gestalt einer unvernünftig, nicht kausal und empirisch begründeten Vernunft an sich), historisch aufzulösen. Er wollte die Metaphysik, soweit es ging, aus den Modellen zur Erkenntnis der natürlichen und sozialen Welt verbannen und forderte die „Ausscheidung also aller mythologischen, theologischen Überbleibsel“ sowie „aller Gefühle und Werturteile“ aus der Sozialwissenschaft.<sup>18</sup> Jürgen Habermas und Herbert Schnädelbach haben eine solche Historisierung der subjektiven und der objektiven Vernunft, wie sie Tönnies vorschwebte, als konsequente Weiterführung des rationalistischen und aufklärerischen Anspruchs selbst, als „Selbstaufklärung der Aufklärung“ bezeichnet, das heißt, als Aufklärung über die Grundlagen des vernünftigen Denkens und des Gedachten. Und in diesem Sinne verstand Tönnies selbst seine Aufgabenstellung: Die „Kritik der mechanistischen Rationalität“ sei „in ihrem richtigen Verstande . . . eine notwendige Evolution des sich selbst erkennenden und die Grenzen seiner Macht erkennenden Rationalismus selber“.<sup>19</sup> Nicht die Überwindung des Rationalismus war Tönnies Ziel, sondern dessen historische Läuterung. Er konzipierte eine Kritik des Fortschritts „auf dem Boden des Fortschritts selber“; er versuchte, die rationalen Erkenntnisse der romantischen und historischen Schulen in den Rationalismus „aufzunehmen“ und sie von diesem „abhängig“ zu erhalten.<sup>20</sup>

Auch wenn Tönnies ein spekulatives Verständnis der Realität ablehnte und es zurückzudrängen trachtete, so konnte er die „Grenze der Metaphysik“ (Dilthey), die bedeutendste Schwelle der Metaphysik, nämlich die Letztbegründung des Seins, unmöglich rational überwinden: „Wir sind außerstande“, so schrieb er, „einen letzten Vernunftgrund“ für das Dasein anzugeben, „es sei denn, daß wir diesen in ein göttliches als unendliches Wollen verlegen“.<sup>21</sup> Darum fußt auch Tönnies

<sup>18</sup> Vgl. Tönnies 1913/14, S. 58; Tönnies 1901, S. 5, 10, 22 ff.

<sup>19</sup> Vgl. Tönnies 1906, S. 65. Vgl. Jürgen Habermas: Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main 1987, S. 10 ff., 23, 31, 36, 466. Vgl. ebenso: Herbert Schnädelbach: Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, München 1974, S. 28; Herbert Schnädelbach: Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt am Main 1983, S. 53.

<sup>20</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. XXII, XXIX. Vgl. auch Tönnies an Paulsen am 30. 10. 1897, in: Tönnies, Paulsen 1961, S. 61.

<sup>21</sup> Vgl. Tönnies 1922, S. 72, „Die tiefere Kausalität des Willens“, so Tönnies (o. J., S. 148), „ist ohne das Problem des Lebens und seiner Ursprünge nicht auflösbar“.

Theorie letzten Endes auf einer metaphysischen Setzung, die ihm mit Spinozas Monismus gemeinsam ist: auf dem Begriff der „Substanz“, die alle Naturformen mit kausaler Folgerichtigkeit aus sich heraustreibt. Diese „Substanz“ faßt Tönnies mit Hobbes und Schopenhauer als allgemeinen „Willen“ zum Leben, als „Energie“, die im Menschen nicht nur auf nackte Selbsterhaltung, sondern darüber hinaus auf vollkommenen „Genuß“ und auf „Glück“ ausgeht. Die Erscheinungsformen der sozialen Welt waren für Tönnies abgestufte, vorläufige Emanationen, allerdings von Menschen hervorgebrachte Modi dieses allgemeinen Willens zum Leben und zum Glück.<sup>22</sup> Die Begriffe „Modus“ oder „Emanation“ zielten indes nicht auf eine allgemeine Willensmetaphysik im Sinne von Schopenhauer, sondern auf einen geschichtsphilosophischen „Voluntarismus“.<sup>23</sup> Es wäre verfehlt,

<sup>22</sup> Vgl. Tönnies 1982, S. 56 f.; Tönnies 1988, S. 95 ff., 174. Vgl. dazu Zander 1986, S. 335; Bickel 1988, S. 110. Zur Herkunft dieses Gedankens von Spinoza und Schopenhauer vgl. Tönnies 1988, S. XVII, 71; Tönnies 1922, S. 104; Tönnies an Paulsen am 30. 12. 1877, in: Tönnies, Paulsen 1961, S. 71. Vgl. Jürgen Zander: Einleitung des Herausgebers, in: Ferdinand Tönnies: Die Tatsache des Wollens. Aus dem Nachlaß herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Zander (Beiträge zur Sozialforschung 1), Berlin 1982, S. 11–37, hier S. 21 f. (Den Beitrag schrieb Tönnies um 1900); König 1955, S. 354, 375; Ursula Schippling: Einige Bemerkungen zum gesellschaftstheoretischen System von Ferdinand Tönnies, in: Rolf Bauermann u. a. (Hrsg.): 100 Jahre Ferdinand Tönnies „Gemeinschaft und Gesellschaft“. Kolloquium der Sektion Marxistisch-leninistische Philosophie am 19. November 1987 (Studien zur Philosophie und Gesellschaftstheorie des 19. und 20. Jahrhunderts 11), Halle/Saale 1989, S. 74–80, hier S. 76; Bickel 1988, S. 121 f. Tönnies 1981, S. 149; Tönnies o. J., S. 148; Ferdinand Tönnies: Hobbes und Spinoza, in: Tönnies 1975, S. 293–310, hier S. 299 ff. Dieser Beitrag wurde zuerst 1932 veröffentlicht; er wird daher im folgenden zitiert: Tönnies 1932. Vgl. Ferdinand Tönnies: Studie zur Kritik des Spinoza, in: Tönnies 1975, S. 241–292, hier S. 242 ff. Dieser Beitrag wurde zuerst 1881 und 1883 in zwei Teilen veröffentlicht; er wird daher im folgenden zitiert: Tönnies 1881/83. Zur Willenstheorie von Tönnies und ihrer Verbindung zu Schopenhauer vgl. Bickel/Fechner 1989, S. 290; Cornelius Bickel: Ferdinand Tönnies' Geschichtsphilosophie. Tendenzen zu einer historischen Anthropologie, in: Alexander Deichsel/Rolf Fechner (Hrsg.): Lokalkultur und Weltgesellschaft – Aspekte der Moderne. Eine Dokumentation des Colloquiums in der Akademie Sankelmark (Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle Hamburg 9), Hamburg 1987, S. 171–211, hier S. 192 (im folgenden zitiert: Bickel 1987a); Zander 1982, S. 21; Zander 1986, S. 335; Jürgen Zander: Arthur Schopenhauer und die Anfänge der deutschen Soziologie im Werk von Ferdinand Tönnies, in: Schopenhauer-Jahrbuch 69 (1988). Vgl. dazu auch Peter-Ulrich Merz-Benz: Die Vernunft, die vom Herzen in den Kopf steigt – Ferdinand Tönnies und die Frage nach den Bedingungen rationaler Wirklichkeitsgestaltung, Manuskript, Zürich 1990, S. 10 f. (im folgenden zitiert: Merz-Benz 1990a), erschienen in: Arno Bammé (Hrsg.): Ferdinand Tönnies. Soziologie aus Oldensworth, Klagenfurt. Vgl. Merz-Benz 1990b, S. 5 f.; Merz-Benz 1990c, S. 53.

<sup>23</sup> Rudolf Eucken berichtet, daß der Begriff „Voluntarismus“ von Tönnies gebildet worden sei; und er zitiert Tönnies (nach „Zeit“ vom 23. 3. 1901): „Diese Termini (d. h. Voluntarismus und voluntaristisch) sind zuerst vom Verfasser dieses Memoire gebraucht worden in seiner Abhandlung ‚Zur Entwicklungsgeschichte Spinozas‘, Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie 1883. Von Paulsen, der sie bald adoptierte, hat Wundt sie angenommen und durch seine Autorität in Umlauf gebracht. Der Begriff der ‚voluntaristischen‘ Psychologie ist mehr und mehr zu allgemeiner Geltung gelangt.“ Vgl. Tönnies, zit. n. Rudolf Eucken: Geistige Strömungen der Gegenwart, 4. umgearbeitete Aufl., Neue Ausgabe, Leipzig 1913, S. 37. Der Wille durchlaufe, so Tönnies (1981, S. 200 f.), eine ganze Stufenleiter „vom irrationalen Ausdruck der Bejahung zum vollkommenen rationalen“. Vgl. auch Tönnies 1906, S. 11. Vgl. dazu Bickel 1987b, S. 59; Bickel 1988, S. 100, 113; Bickel/Fechner 1989, S. 290 f.

Tönnies vorzuwerfen, er habe quasi durch die Hintertür seiner Willensvorstellungen die Metaphysik wieder in seine Theorie hereingeholt, oder er habe genauso wie etwa Nietzsche eine irrationale Lebens- oder Machtapologie verfolgt. Tönnies ging, naturwissenschaftlich denkend, von einem Bestreben der Materie aus, einmal gebildete Formen zu erhalten und womöglich weiterzuentwickeln. Dieser Selbsterhaltungsantrieb, so räumte Tönnies ein, lasse sich letzten Endes nicht vernünftig begründen, er lasse sich aber auch nicht empirisch anzweifeln oder widerlegen, sondern im Gegenteil: Der Überlebenswille der belebten Materie sei für jeden Beobachter unmittelbar evident.<sup>24</sup>

Tönnies präsentierte überdies keinen inhaltlichen bzw. wertend gefüllten Willensbegriff, wie es Nietzsche getan hatte, als er dem menschlichen Willen detaillierte praktische Forderungen an die soziale Wirklichkeit unterstellte und zudem bestimmte soziale Bedingungen für die optimale Entfaltung der menschlichen Willenskräfte aufstellte.<sup>25</sup> Tönnies entwickelte demgegenüber einen gewissermaßen formal-kategorialen Willensbegriff, das heißt, er identifizierte zwar ein menschlich-psychisches Apriori, den Willen zum Überleben, aber er malte diesen Willen nicht lebenspraktisch, etwa als Machtwillen aus, und er ordnete ihm keine soziale Konstellation, etwa bestimmte Herrschaftsverhältnisse, notwendig zu. In Übereinstimmung mit Kant wies Tönnies nachdrücklich darauf hin, daß aus einem Apriori nicht unvermittelt auf materiale soziale Inhalte geschlossen werden dürfe. Der Wille ist hier ein nüchterner, formaler Impulsgeber; auf welche Art und Weise er sich psychisch und sozial ausprägt, ist prinzipiell offen, ist nicht von vornherein mit zwingender Notwendigkeit vorherbestimmt. Die Entwicklung geht aber auch nicht beliebig vonstatten, sondern als fortschreitend sich höherentwickelnde Naturgeschichte und schließlich als menschliche Historie, wobei die Stufen kausal aufeinander aufbauen und die erstere Stufe die Möglichkeiten der nachfolgenden bedingt, ja determiniert.<sup>26</sup> Tönnies kritisierte, wie schon oben angedeutet, im Anschluß an die Überlegungen seines Freundes Friedrich Paulsen, auch Kant, indem er, auf Darwin hinweisend, behauptete, Kants reine Anschauungs- und Denkform (vor allem Raum, Zeit, Kausalität) seien im Grunde keine apriorischen Formen, sondern evolutionsgeschichtlich entstandene und historisch verfeinerte Derivate des elementaren Lebenswillens.<sup>27</sup> An dieser Kant-Kritik wird der eigentümliche Impetus von Tönnies' historischer Herangehensweise an ratio-

<sup>24</sup> Folge man der biologischen Deszendenztheorie, so sei die gesamte natürliche Evolution bestimmt von dem „Prinzip der Abänderung“. Tönnies 1926c, S. 133 f. Vgl. auch Tönnies 1909, S. 16.

<sup>25</sup> Zur Kritik von Tönnies an Nietzsche vgl. Ferdinand Tönnies: Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik, Leipzig 1897. Vgl. auch Tönnies an Paulsen am 31. 12. 1896, in: Tönnies, Paulsen 1961, S. 319 f.

<sup>26</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. XV ff., XIX; Tönnies 1906, S. 30. Vgl. dazu Bickel 1987, S. 177 ff.; Merz-Benz 1990e, S. 4 ff.

<sup>27</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. XVII. Vgl. dazu Merz-Benz 1990e, S. 3, 7; Bickel 1987b, S. 135. Zur Kant-Kritik Paulsens vgl. Paulsen 1899; Friedrich Paulsen: Einleitung in die Philosophie, 20. Aufl., Stuttgart, Berlin 1909, S. 428 ff.

nalistische Konstruktionen besonders deutlich: Er wollte die Metaphysik möglichst weit, das heißt, bis auf einen nicht mehr hintergehbaren Erklärungsrest, nämlich die Ursache des Lebens und seines Daseinswillens schlechthin, aus natur- wie kulturgeschichtlichen Erwägungen heraushalten. Er versuchte, den Rationalismus und dessen Vernunftbegriff historisch zu belehren und somit, wie er an Friedrich Paulsen schrieb, eine „höhere Synthese“ von Rationalismus und Historismus bzw. Aufklärung und Romantik zu entwickeln.<sup>28</sup>

Mit diesem historischen Anspruch wurde Tönnies zum entschiedenen Gegner aller romantischen und idealistischen Spekulationen um absolut wirksame Ideen, sei es, daß sie um Nietzsches Machtwillen, sei es, daß sie um den Volksgeist-Gedanken, sei es, daß sie um psychologische Elementargedanken kreisten. Der Wille ist bei Tönnies keine konstante, absolute, gleichbleibend aktive Matrix sozialen Handelns, bildet keinen starren Komplex von Verhaltensanforderungen, der die Individuen spontan ergreift und unvermittelt zur Wirklichkeit durchbricht. Hier unterliegt der Wille einem natur- und einem kulturgeschichtlichen Werdegang, besitzt etwa in der Pflanze eine andere Gestalt und Aktivität als im Tier, zeigt im Menschen des Mittelalters eine andere Ausprägung als im Menschen der Moderne.<sup>29</sup> Tönnies warf Nietzsche historisch-soziologische Ahnungslosigkeit vor, weil er die Wandelbarkeit des Willens in Abhängigkeit von seinen materiellen Erscheinungsweisen nicht beachtet habe.<sup>30</sup> Der Wille könne nicht isoliert gedacht werden, weder isoliert von seiner physiologischen Gestalt (der Gattung und ihren spezifischen Eigenschaften) noch isoliert vom konkreten einzelnen Gattungsexemplar, das die allgemeinen Gattungseigenschaften in einer je verschiedenen, individuellen Art und Weise repräsentiere.

Mit dieser Willensdifferenzierung, die die Einzellerscheinungen nicht über den Leisten eines absoluten Begriffs schlägt, steht Tönnies strikt gegen alle totalitären Sichtweisen und Praktiken. Daher war sein konsequentes Eintreten gegen den aufkommenden Nationalsozialismus keine *façon de parler*, sondern tief in seinem Denken verwurzelt. Es ist eine Theorie der Toleranz, die auf die jeweils individuellen Formen des Lebens Rücksicht nimmt und diesen ihre unverwechselbare und unbestreitbare Bedeutung zugesteht, die sich also wie Popper gegen den „Historis-

<sup>28</sup> Vgl. Tönnies an Paulsen am 30. 10. 1879, in: *Tönnies, Paulsen* 1961, S. 61. Vgl. ebenso *Tönnies* 1981, S. 32 ff., 154 f.; *Tönnies* 1922, S. 61 ff.; *Tönnies* 1909, S. 92; *Tönnies* 1922 b, S. 211; *Tönnies* 1955, S. 463. *Tönnies* 1913/14, S. 58; *Tönnies* 1901, S. 5; *Tönnies* 1988, S. XXII, XXIX. Vgl. dazu *Bickel* 1986, S. 311 ff.; *Bickel* 1987, S. 177; *Bickel* 1987 a, S. 175 ff.; *Bickel* 1988, S. 89 ff., 102, 107 f., 112 ff.; *Alfred Bellebaum*: Ferdinand Tönnies, in: *Dirk Käsler* (Hrsg.): *Klassiker des soziologischen Denkens*, Bd. 1 Von Comte bis Durkheim, 1. Aufl., München 1976, S. 232–266, hier S. 236; *Merz-Benz* 1990 a, S. 4, 9; *Merz-Benz* 1990 b, S. 8 f. Vgl. auch *Hans-Martin Gerlach*: Von der Notwendigkeit einer marxistischen Auseinandersetzung mit Ferdinand Tönnies und seinem Werk, in: *Baumann* u. a. 1989, S. 13–19, hier S. 16; *Dieter Pasemann*: Wissenschaft und Politik im Umfeld von „Gemeinschaft und Gesellschaft“, in: *Baumann* u. a. 1989, S. 20–42, hier S. 39.

<sup>29</sup> Vgl. *Tönnies* 1988, S. XVII, 148; *Tönnies* 1906, S. 11. Vgl. dazu *Merz-Benz* 1990 c, S. 9 f.; *Bickel* 1987 b, S. 87.

<sup>30</sup> Vgl. Tönnies an Paulsen am 31. 12. 1896, in: *Tönnies, Paulsen* 1961, S. 319 f.

mus“ richtet, eine Theorie, die aber nicht, wie der Historismus, zur „historisierenden Zersetzung“ (Tönnies), zum Relativismus und Agnostizismus neigt, sondern die die sozialen wie auch die psychischen Einzellerscheinungen im Sinne eines historisch geläuterten Rationalismus historisch-kausal von Grund auf abzuleiten und in ein empirisch nachprüfbares, rationales System zu bringen versucht.<sup>31</sup> Auf dieser Basis verschloß sich Tönnies sogar nicht gegen Prognosen über mögliche zukünftige Entwicklungsgänge.

## 2. Die Rekonstruktion des Naturrechts

Aus dieser erkenntnis- und geschichtstheoretischen Läuterung des Rationalismus rührt auch Tönnies Kritik an Thomas Hobbes Naturrechts-Konzeption her. Danach ist es zwar möglich und nötig, wie es Hobbes vorsah, kausale Ordnung in den geschichtlichen Verlauf zu bringen, also Ursachen und Wirkungen systematisch nachzuvollziehen, aber es ist nicht gerechtfertigt, den objektiv kausalen Geschichtsverlauf auf absolute Wirkungsgesetze zurückzuführen oder den handelnden Menschen in jeder Epoche rationale Beweggründe zuzuschreiben. Die Naturrechtslehren hätten darin „gefehlt“, daß sie das „Wollen und Denken auf ausschließlich rationale Ausdrücke zu bringen“ getrachtet hätten.<sup>32</sup> Folglich würdigte Tönnies Hobbes Durchbruch zur rationalen, mechanisch-kausalen Methode zwar als „epochemachende Leistung“, als „Revolution“, mißbilligte aber dessen Geschichtsmodell als „intellektualistisch“.<sup>33</sup> Tönnies wollte nicht pauschal in allen Fällen von einer bewußten, das heißt, nach Zwecken und Mitteln kalkulierten Konstitution des Sozialen ausgehen, vielmehr stand ihm eine solche Fundierung des menschlichen Zusammenlebens erst am Ende eines langen historischen Prozesses. Hobbes Vertragsmodell darf somit nach Tönnies nur für die Analyse der modernen Gesellschaft Gültigkeit beanspruchen, in der die rationale Denkungsart voll entfaltet und empirisch nachweisbar ist. Alle anderen historischen Gebilde beruhen auf einer anderen bzw. auf den Vorstufen der heutigen Handlungsrationalität.<sup>34</sup> Die Phi-

<sup>31</sup> Vgl. *Tönnies* 1901, S. 19. Vgl. dazu *Bickel* 1987 b, S. 118; *Bickel* 1988, S. 93, 113. Die Rücksicht auf das Individuelle wird sogar ausdrücklich auch gegen rassistische Fanatiker und ihre Forderung nach „Ausmerzung“ des sogenannten schwachen Lebens gesetzt. Gegen solche eindimensionalen Denkschemata würde, so *Tönnies* (1926 c, S. 162, 165), die Natur einwenden: „... ich brauche Menschen, die nicht schlechthin tüchtig, sondern die für gewisse sehr spezielle Verrichtungen tüchtig sind; diese Arten der Tüchtigkeit sind aber zum guten Teile bedingt durch geringe Muskelstärke, sind jedenfalls mit Defekten aller Art durchaus verträglich“. „Seien wir doch froh, wenn die Hygiene uns das Leben eines schwindstüchtigen Denkers oder Künstlers erhält“.

<sup>32</sup> Vgl. *Tönnies* 1894, S. 232 f.; *Tönnies* 1926 c, S. 182 ff., 192 f.; *Tönnies* 1922, S. 211; *Tönnies* 1988, S. XXII, XXIX; *Tönnies* 1981, S. 154; *Tönnies* 1926 b, S. 97; *Tönnies* 1879/80/81, S. 238.

<sup>33</sup> Vgl. *Tönnies* 1988, S. XXVI; *Tönnies* o. J., S. 153; *Tönnies* 1926, S. 8.

<sup>34</sup> Vgl. *Tönnies* 1906, S. 65; *Tönnies* 1988, S. 90, 139; *Tönnies* 1922, S. 44, 211; *Tönnies* 1982, S. 74 f.; *Tönnies* 1926 b, S. 97; *Tönnies* o. J., S. 166 f.; *Ferdinand Tönnies*: Fortschritt und soziale Entwicklung. Geschichtsphilosophische Ansichten, Karlsruhe 1926, S. 34 (im folgenden zitiert: *Tönnies* 1926 b). Vgl. dazu *Bickel* 1986, S. 329; *Bickel* 1988, S. 100, 113; *Bickel/Fechner* 1989, S. 290; *Peter-Ulrich Merz*: Zum Verhältnis von Rationalität und sozialer Wirklichkeit bei Ferdinand Tönnies,

losophie des Hobbes hatte für Tönnies nur begrenzte Reichweite, begab sich etwa des tieferen Verständnisses von „Sitte“ und „Brauch“.

Die Historisierung des rationalen Naturrechts erstreckt sich auch auf den Naturzustand. Einen schicksalhaften Unfrieden zwischen den Menschen als natürlich vorauszusetzen und den Lebens- und Glückswillen als Grund dafür auszumachen, wie es Hobbes und auch Kant getan hatten (*bellum omnium contra omnes*), ist nach Tönnies historisch unhaltbar, ist ein Rückfall in metaphysisches Denken, in ein Denken, das den geschichtlichen Verlauf durch absolute Grundannahmen stillstellt. Nur die reale Natur- und Menschheitsgeschichte, das empirisch gesicherte und nachprüfbar Wissen kann Aufschluß darüber geben, wie der allgemeine Wille in menschlichen Verhältnissen ausgestaltet ist oder auch bewußt ausgestaltet wird und aus welchen Gründen die Menschen so und nicht anders leben bzw. es sich so und nicht anders eingerichtet haben.<sup>35</sup> Während sich Hobbes durch seinen verdinglichten Vernunftbegriff in einer Weise denkerisch blockierte, daß er sich eine soziale Welt jenseits des entfalteten Intellekts oder der Herrschaftslogik gar nicht oder nur als wenig spezifiziertes Chaos vorstellen konnte, erlaubte die Historisierung der Vernunft Tönnies einen rationalen Zugang, eine systematische Aufarbeitung auch derjenigen Kulturstufen, die der Vertragsgesellschaft und ihrer Handlungsrationalität vorausgingen. Mit Spinozas Substanz- und Modus-Modell, Leibnitz' Monadologie und Darwins Deszendenztheorie besaß Tönnies den Schlüssel zur Überwindung der Hobbesschen Erklärungsdefizite. Wie Leibniz die „Monaden“ (Seelensubstanzen) in allen Graden der Dunkelheit und Klarheit denkt, so tritt der Mensch bei Tönnies nicht als fertiges und vernünftiges Individuum in die soziale Welt, sondern als Teil der allgemeinen Natur-Evolution. Sowohl körperlich als auch affektiv und mental ist er „organisch“, das heißt fließend, „in unmerklichen Übergängen“ aus dem Tierreich emporgewachsen. Jede Entwicklungsstufe stellt einen Modus, eine kausale Ableitung der ursprünglichen Substanz, nämlich des allgemeinen Lebenswillens dar.<sup>36</sup> Der „Modus“ darf jedoch, um es noch einmal herauszustellen, nicht als unter- oder nebeneordnete Form, nicht quasi als Satellit eines ursprünglichen Mittelpunkts mißverstanden werden. Mit „Ableitung“ meinte Tönnies einen durchaus eigenständigen, unabhängigen Willenskomplex, vergleichbar mit einzelnen Lebensgattungen (Pflanzen oder Tieren), die zwar aus Vorläufern abzuleiten sind und auch bestimmte Eigenschaften ihrer Vorgänger beerbt haben, aber darüber hinaus eine selbständige Lebensform bilden.

(Fortsetzung von Fußnote 34)

in: *Deichsel/Fechner* 1987, S. 140–170, hier S. 151 ff.; *Merz-Benz* 1990 e, S. 22; *Peter-Ulrich Merz-Benz*: Rationalität und soziale Wirklichkeit: Die Genese von Rationalitätsstrukturen als Gegenstand der Gesellschaftstheorie, unveröffentlichtes Manuskript, Zürich 1990, S. 215 ff. (im folgenden zitiert: *Merz-Benz* 1990 d), erscheint in: *Lars Clausen/Carsten Schlüter* (Hrsg.): 100 Jahre „Gemeinschaft und Gesellschaft“. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion. Opladen.

<sup>35</sup> Vgl. *Tönnies* o. J., S. 155, 175; *Tönnies* 1913/14, S. 58; *Tönnies* 1901, S. 5, 17 f.; *Tönnies* 1923, S. 318; *Tönnies* 1981, S. 13; *Tönnies* 1955, S. 465 f.; *Tönnies* 1926 b, S. 229.

<sup>36</sup> Vgl. *Tönnies* 1981, S. 150; *Tönnies* 1906, S. 6; *Tönnies* 1922, S. 211; *Tönnies* 1926 c, S. 145 ff.; *Tönnies* 1926 b, S. 97. Vgl. dazu *Merz-Benz* 1990 c, S. 9 f., 18; *Merz-Benz* 1990 e, S. 3, 7; *Bickel* 1987 b, S. 87, 135.

Als solcher trägt der „Modus“ alle ihn charakterisierenden Impulse in sich, und er wird nicht durch eine wie auch immer geartete äußere Substanz angeleitet.<sup>37</sup> Tönnies historisierte also den Hobbesschen Naturzustand, indem er dessen starres, kaltes, dogmatisches Menschenbild als „unbescheidene Selbstverkenning des menschlichen Geistes“ verurteilte und von einer evolutionären Menschwerdung, von einem dynamischen Entstehungsprozeß auch des psychischen und charakterlichen Profils ausging.

Ähnlich wie Hobbes ließ Tönnies die sozialen Verhältnisse aus dem Überlebenswillen hervorgehen. Während aber Hobbes eine menschliche Vernunft als notwendige friedensstiftende Instanz einschaltete, verlegte Tönnies, nach dem Vorbild Darwins, diese Vernunft in den Evolutionsprozeß selbst. Der Kampf ums Überleben war danach keiner, der primär zwischen Individuen derselben Art (*homo homini lupus*) ausgefochten wurde, sondern ein Kampf allen Lebens gegen lebensverneinende äußere Bedingungen, etwa des Klimas oder des Bodens.<sup>38</sup> In diesen Auseinandersetzungen zwischen subjektiver und objektiver Natur, zwischen Lebensformen und Lebensumständen erkannte Tönnies, wie es herausragend auch Karl Marx und Herbert Spencer getan hatten, die eigentlichen Triebkräfte sowohl der Natur- als auch der Kulturgeschichte. Und diese Dynamik ließ sich ohne die Konstruktion einer souveränen, bewußt lenkenden Vernunft, sei es einer göttlichen, sei es einer absoluten, sei es einer menschlichen, erklären. Bei vorherrschend widrigen Umständen nämlich mußte der Überlebenswille aus sich selbst heraus erfinderisch sein, wenn er nicht eingehen wollte. Die widerspenstige Materie zwang dem Leben gewissermaßen die Vernunft bei Strafe des Untergangs auf, forderte die zur Selbsterhaltung notwendige Handlungslogik heraus: „Lebend bewährt und beweist der Organismus seine Lebens-Fähigkeit, d. i. die zweckmäßige (richtige, gute) Beschaffenheit“. Das Leben ist nach Tönnies eine „fortwährende Arbeit der Assimilierung“ körperlicher und psychischer Formen an „äußeren Lebensbedingungen“, ein „fortwährender Kampf“ gegen äußere Widrigkeiten.<sup>39</sup> Erst im Menschen gelangte diese blinde Prozeßvernunft zum Bewußtsein; und damit bildete das Leben das einstweilen entwickelteste Instrumentarium der Selbsterhaltung aus.

Dieses mentale Vermögen darf indes nicht überschätzt werden. Zwar stellt die Ratio das wichtigste Merkmal menschlichen Lebens schlechthin dar und ermöglicht das soziale Zusammenleben überhaupt erst: Nur aufgrund differenzierter geistiger Möglichkeiten können komplexe soziale Ordnungen gebildet, aufrechterhalten (Gedächtnis) und weiterentwickelt (Phantasie) werden.<sup>40</sup> Jedoch ist die Ratio

<sup>37</sup> Vgl. *Tönnies* 1981, S. 150, 178; *Tönnies* 1982, S. 73 f.; *Tönnies* 1906, S. 6. Vgl. dazu *Bickel* 1987, S. 197; *Bickel* 1988, S. 100; *Bickel/Fechner* 1989, S. 290.

<sup>38</sup> „Ich hege die Meinung“, schreibt *Tönnies* (1926 c, S. 138 f.), „daß wir jedenfalls das Menschengeschlecht betrachten müssen als in fortwährendem Ringen um die Existenz begriffen.“ Vgl. auch ebd., S. 134; *Tönnies* 1909, S. 16; *Tönnies* 1988, S. 148.

<sup>39</sup> Vgl. *Tönnies* 1988, S. 148; vgl. auch ebd., S. 90, 139; *Tönnies* 1926 c, S. 136 f.; *Tönnies* 1922, S. 44, 211.

<sup>40</sup> Vgl. *Tönnies* 1955, S. 464 f.; *Tönnies* 1922, S. 44, 105.

in frühen Formen des menschlichen Zusammenlebens noch nicht, wie in der modernen Gesellschaft, selbständig geworden. Vielmehr ist sie fest eingebunden in die „ganze Menschennatur“ (Dilthey), in die Totalität anthropomorpher „Tendenzen und Kräfte“.<sup>41</sup> Tönnies sah in der menschlichen Ratio nur eines unter vielen Ergebnissen des Evolutionsprozesses, und zwar das evolutionsgeschichtlich letzte. Vorangegangene Fixierungen, etwa vegetativer oder emotionaler Art, sind dadurch nicht ausgeschaltet worden. Im Gegenteil, zunächst fungiert die Ratio quasi als Handlanger aller menschlichen Triebkräfte und erst im Verlauf der historischen Entwicklung gelangt sie zu immer größerer Selbständigkeit und Eigenmächtigkeit. Um auch dies noch einmal zu betonen: Tönnies bestritt die Brauchbarkeit der Hobbeschen und auch anderer Naturrechtslehren nicht grundsätzlich; er beschränkte ihre Gültigkeit jedoch auf die moderne, durch Tauschwirtschaft und Profitinteressen geprägte kapitalistische Gesellschaft. Hier ist die „kommunikative Gerechtigkeit“, das Recht, das in Abmachungen und Verträgen sich manifestiert und auf die prinzipielle Gleichheit und Freiheit der Individuen sich stützt, sogar zwingend erforderlich, um den reibungslosen Ablauf von Handel und Gewerbe, ungehindert von Traditionen, Sitten und Glauben, zu garantieren.<sup>42</sup> Das Modell des rationalen Naturrechts ist nach Tönnies jedoch für alle diejenigen Epochen unbrauchbar, in denen die Menschen ihre Beziehungen nachweisbar nicht qua rationaler Zweck-Mittel-Abwägungen organisiert haben und in denen trotz fehlender vertraglicher Regulierungen kein existenzieller Kampf aller gegen alle stattgefunden hat. Der Zugang zu diesen Entwicklungsstufen der Menschheitsgeschichte, die Tönnies in Abgrenzung von der modernen „Gesellschaft“ mit dem Sammelbegriff „Gemeinschaft“ versah, ist danach mit Hobbes und mit anderen rationalistischen Vertragskonstruktionen nicht möglich, vielmehr muß dafür an die Überlegungen der historischen Schulen, insbesondere der historischen Rechtsschulen in Deutschland (von Savigny bis Giercke) sowie an die der sozialen Evolutionstheoretiker in England, vor allem an Herbert Spencer und an Henry Maine („From Status to Contract“), angeknüpft werden.<sup>43</sup>

In den älteren Formen des sozialen Zusammenlebens, in denen die Vernunft erst ansatzweise entwickelt ist, gründet sich nach Tönnies das Recht im wesentlichen auf die unmittelbaren Notwendigkeiten des Überlebens. Es folgt den Bedürfnissen des „gesamten Wesens“ des Menschen, dem „Wesenwillen“, und nicht der berechnenden Willkür, dem „Kürwillen“, wie er in der Gesellschaft vorherrscht.<sup>44</sup> Es folgt, so könnte mit modernen Begrifflichkeiten erläutert werden, einer distributi-

<sup>41</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. 73, 87; Tönnies 1981, S. 13 ff.; Tönnies 1922, S. 44; Tönnies 1955, S. 464 f. Zu Dilthey vgl. Schmädelsbach 1974, S. 119, 123. Bickel (1987 a, S. 179) resümiert, daß Tönnies Theorie „in allen wesentlichen Punkten Analogien zu Diltheys Konzeption“ aufweise.

<sup>42</sup> Vgl. Tönnies 1981, S. 221 ff.; Tönnies 1988, S. 200.

<sup>43</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. XXXIII.

<sup>44</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. 75 ff., 116, 147; Tönnies 1982, S. 72. Vgl. dazu Bickel 1986, S. 320; Bickel 1987, S. 311; Bickel 1988, S. 110.

ven „Überlebenslogik“, nicht einer kontributiven „Herrschaftslogik“ (do ut des). (Dabei ist selbstverständlich zu konstatieren, daß die Überlebenslogik immer auch eine Herrschaftsform hervorbringt). Die naturgeschichtliche und historische Beobachtung zeigt, daß dieser Wesenwille, im Gegensatz zu den Darlegungen von Hobbes, nicht auf Haß und Streit hin angelegt, sondern auf gegenseitige Hilfe angewiesen ist. Ohne die Unterstützung anderer, ohne Übereinstimmung mit anderen ist jedes Individuum aufgrund der unwirtlichen äußeren Naturbedingungen dem Tode geweiht. Kein Neugeborenes kann etwa ohne das „Pflichtgefühl“ und ohne die liebende Zuwendung der Mutter auskommen. Die Entstehung und Erhaltung der Gattung Mensch wäre unmöglich gewesen ohne die tätige gegenseitige „Bejahung“, Rücksichtnahme und Gutmütigkeit, die darum eine ursprüngliche und notwendige Konsequenz des Überlebenswillens darstellt. Folglich warf Tönnies mit Shaftesbury Hobbes vor, er konzentriere sich einseitig auf das Vertragsmodell und ignoriere die „natürliche, in den Affekten beruhende Neigung“ zum sozialen Zusammenwirken, den „appetitus socialis“ (Hugo Grotius), die „Sympathie“ (Comte), den vor-rationalen Wesenwillen.<sup>45</sup>

Der Selbsterhaltungstrieb ist bei Tönnies in seiner menschlichen Gestalt zwingend ein Wille zum sozialen Leben. Dieses wechselseitige Aufeinander-Angewiesensein der Menschen, das für die Selbsterhaltung unabdingbare gegenseitige „Vertrauen“, „Wohlwollen“ und „Pflichtgefühl“ schlägt sich im sozialen Zusammenwirken und den zugehörigen Umgangsformen nieder. Die Normen entstehen dabei unreflektiert, aus den jeweiligen lebenspraktischen Anforderungen heraus, etwa aus den Erfordernissen der Kinderaufzucht, der geschlechtlichen Partnerschaft, des gemeinsamen Wohnens und Arbeitens. Hinzu kommt eine „natürliche Ungleichheit“ der Individuen im Hinblick auf ihr körperliches und mentales Vermögen, aus der eine „natürliche Arbeitsteilung“ und damit eine „natürliche“ soziale Ordnung erwächst.<sup>46</sup> Dieses ursprüngliche Wohlwollen und die natürliche Ungleichheit und ihre Anforderungen bezeichnete Tönnies (in Abgrenzung zum rationalen Naturrecht der gleich und frei agierenden gesellschaftlichen Individuen, die ihre Mittel und Wege qua bewußter Entscheidung selbst wählen) als „gemeinschaftliches Naturrecht“. Damit verbunden ist zwar auch ein fortschreitend differenziertes System von „erzwingbaren Normen“, welches aber nicht aus rationaler Berechnung der Vorteile, nicht aus vernünftiger Einsicht (Kürwillen), sondern „organisch“, „natürlich“ aus den Bedürfnissen nach einem optimalen Überleben bei knappen distributiven Überlebensbedingungen hervorgeht.<sup>47</sup>

Tönnies übertrug mithin die Entwicklungslogik der Naturgeschichte auf die Kulturgeschichte. Die wesentliche Triebkraft sozialer wie psychischer Veränderungen lag für ihn, genauso wie er sie für die natürliche Evolution ausgewiesen hatte,

<sup>45</sup> Vgl. Tönnies o.J., S. 167, 178; Tönnies 1923, S. 318; Tönnies 1988, S. XLII, 23.

<sup>46</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. 16, 201 ff.; Tönnies 1926 c, S. 140 ff.; Tönnies 1981, S. 200 ff.

<sup>47</sup> Vgl. Tönnies 1981, S. 167 f., 176 f., 207 f., 217 ff.; Tönnies 1909, S. 34; Tönnies 1988, S. 148, 179 f., 207 ff. Vgl. dazu Bickel 1986, S. 328; Bickel 1987, S. 197.

im Widerspruch zwischen dem Lebenswillen und den Lebensumständen. Und wiederum stellte er die Ratio an das vorläufige Ende dieses Prozesses, in diesem Fall jedoch nicht diejenige Ratio, die den Ausgang des Menschen aus dem Tierreich, sondern eine Ratio, die den Übergang von gemeinschaftlichen zu gesellschaftlichen Verhältnissen markiert. Das ist die streng nach Zielen und Mitteln trennende und kalkulierende, von Hobbes beschriebene Zweckrationalität (Herrschaftslogik). Die „Sitte“ ordnete Tönnies der Überlebenslogik, die „Konvention“ der Herrschaftslogik zu.

### 3. Die Sitte als Willensform der Gemeinschaft

Tönnies zielte nicht auf eine detaillierte Darstellung bunter Sitten und Gebräuche. Das unterschied ihn wesentlich von älteren volkswissenschaftlichen Ansätzen, die von einer spekulativen Basis, dem Volksseele-Gedanken, ausgingen und nach „Geistigkeiten“ in der Vielfalt des konkreten „Volkslebens“ fahndeten. Tönnies interessierte sich in erster Linie auch nicht für den tatsächlichen Ablauf von einzelnen Gewohnheiten oder Ritualen, nicht für ihre spezifischen Funktionen und nicht für die spezifischen Mittel ihrer Durchsetzung. Das unterscheidet ihn von neueren volkswissenschaftlichen Ansätzen, die, wie etwa Martin Scharfe, mit den Begriffen „Norm“, „Kontrolle“ und „Sanktion“ operieren. Tönnies konzentrierte sich auf die Problematik: „Wo liegt die Einheit der Sitte, das Gemeinsame und Wesentliche, das in all diesen Verschiedenheiten enthalten sein mag?“<sup>48</sup> Mit dieser Fragestellung kam er den älteren Volkswissenschaftlern nahe, die auch auf elementare Gedanken ausgingen. In der Methode aber, in der strikten Ablehnung metaphysisch-mythologischer Deutungen, in dem Insistieren auf exakte Vorgehensweisen und auf kausal-rationale Ableitungen, nahm er die Postulate jüngerer Volkswissenschaftler vorweg. In seinem Beitrag über „Die Sitte“ unternahm Tönnies damit eine interessante Explikation seines Hauptinteresses, nämlich eine Synthese zwischen romantisch-historischen und rationalistisch-aufklärerischen Schulen.

Tönnies betonte zunächst, daß es darauf ankomme, die Ebenen auseinander zu halten, auf denen die Wissenschaft sich dem Phänomen „Sitte“ annähern wolle. Sie kann danach ausgehen von der schlichten Tatsache, von der Praxis und realen Ausübung einer Sitte. Diese Herangehensweise führt zu einer Phänomenologie, zu einer minutiösen Beschreibung der Ereignisse, ihrer Träger und beteiligten Gegenstände, zu einer enzyklopädischen Deskription der Volkskultur.<sup>49</sup> Darauf aufbauend besteht die Möglichkeit, die Sitte als eine verbindende „Norm“, als ein gemeinschaftsstiftendes „Gebot“, als eine soziale Regel mit zwingender „Autorität“ zu betrachten. Dieser Gedanke ist von Wilhelm Wundt ausgeführt und ist, so läßt sich ergänzen, in der neueren Volkskunde vor allem von Josef Dünninger und Martin Scharfe theoretisch vertreten worden. Dabei geht es um die Bedeutung ritualisierter Haltungen und Handlungen für die sie ausübenden Gruppen, um die

<sup>48</sup> Vgl. Tönnies 1909, S. 16.

<sup>49</sup> Dazu und zu den folgenden Herangehensweisen vgl. Tönnies 1909, S. 7, 12f., 70.

Rollen einzelner Beteiligter, um Integrationsmechanismen, um Fragen der Tradierung und Kontinuität. Das Interesse an der Entstehung, Herkunft und Bedeutung von Sitten leitet nach Tönnies über auf die dritte mögliche Untersuchungsebene, welche „die Sitte“ als Ausdruck eines allgemeinen sozialen Willens ansieht. Nicht die Frage nach konkreten Funktionen oder nach einem „subjektiv gemeinten Sinn“ (Max Weber) richtet hier den wissenschaftlichen Blick aus, sondern diejenige nach dem ursprünglichen Grund des sozialen Lebens und nach dem Stellenwert der „Sitte“ in diesem Begründungszusammenhang. Tönnies zielte vorrangig auf die widerspruchsfreie Einbindung der „Sitte“ in ein allgemeines, philosophisch-soziologisches System, das das menschliche Zusammenleben von seinem Beginn an bis hin zu seinen heutigen Erscheinungsweisen erklären sollte.

Ausgehend von Spinozas Substanz- und Modus-Modell, war Tönnies, wie gezeigt, der Ansicht, daß sich sämtliche Formen des sozialen Lebens Stufe um Stufe kausal auf ihre ursprüngliche Matrix, nämlich auf den Überlebenswillen zurückführen lassen. Die „Sitte“ war für ihn keine über-historische Kraft, keine ewige Seinsweise des „Volkslebens“, sondern eine Repräsentantin des allgemeinen menschlichen Willens, entstanden unter bestimmten Voraussetzungen und vergehend im Laufe des Zivilisationsprozesses.<sup>50</sup> Tönnies strebte an, die einzelnen Entwicklungsphasen der Kulturgeschichte zu typisieren und die logische Konsequenz zu demonstrieren, mit der diese Phasen auseinander hervorgegangen sind. Dabei ging er nicht, wie es in der Geschichtswissenschaft üblich ist, von einer Klassifizierung nach Ereignissen oder konkreten Strukturmerkmalen aus, sondern von Handlungslogiken, von Willensformen. Das heißt, er versuchte zunächst, die historische Entwicklung der Motive und Kräfte aufzuzeigen, aus denen heraus Menschen bestimmte soziale Beziehungen eingehen. Darauf aufbauend richtete er seinen Blick auf die Produkte des Willens, auf eine Typik des Sozialen. Die „Sitte“ definierte er als Willensform, als einen Bestandteil der Überlebenslogik. Um ihre Position in dem komplexen System genau verorten zu können, erscheint es notwendig, die Entwicklung der Willensform von Grund auf nachzuvollziehen.

#### 3.1 Die Genese der Willensform in der Naturgeschichte

Tönnies ging, wie gezeigt, vom Willen zum Dasein aus, der in der gesamten Materie vorherrscht und diese zur Differenzierung ihrer anorganischen und schließlich ihrer organischen Formen antreibt. Nach dem naturwissenschaftlich-biologischen Vorbild unterschied er sodann drei Stufen der organischen Materie und damit des Lebenswillens: 1. das vegetative (pflanzliche), 2. das animalische (tierische), 3. das mentale (menschliche) Leben. Am Anfang oder zuunterst steht das vegetative Leben, dessen Selbsterhaltungsantrieb ausgerichtet ist auf die „Assimilierung von Stoffen, Zirkulation der Nahrungssäfte und Erneuerung der Organe“, also auf die günstige Entfaltung der inneren Anlagen und auf die optimale Fortpflanzung

<sup>50</sup> Vgl. Tönnies 1981, S. 200f.; Tönnies 1926, S. 61; Tönnies 1879/80/81, S. 230; Tönnies 1906, S. 4.

an einem festen Standort.<sup>51</sup> Auf der zweiten, der animalischen Stufe, die alle Überlebensimpulse der ersten, der vegetativen Stufe weiterhin bewahrt, kommen die Möglichkeiten der Bewegung und der Empfindung hinzu. Der Wechsel der Umgebung eröffnet dem Tier weit höhere Überlebenschancen als der Pflanze, die sich mit festen Standortbedingungen abzufinden hat und sich nicht, etwa im Winter, in mildere Gefilde zurückziehen kann. Die Empfindung gestattet außerdem bereits dem Tier, dazulernen und unangenehme Reizquellen zu meiden, angenehme aufzusuchen. Jedoch ist es nach Tönnies zu schematisch, Bewegung und Empfindung als bloßes Instrumentarium für eine angemessene Befriedigung der vegetativen und animalischen Bedürfnisse aufzufassen. Sie stehen zwar wesentlich im Dienst dieser ursprünglichen Antriebe, besitzen aber auch sozusagen einen Eigenwillen. Dieser Selbstzweck läßt sich am Beispiel der Tiere erläutern, die mitunter ohne erkennbare Absicht der Nahrungsaufnahme oder der Fortpflanzung, einfach aus „Lust“ an der Bewegung oder am Spiel agieren. Wenn auch ein solches Verhalten als Vorbereitung auf den Ernstfall gedeutet werden kann, so ist mit ihm zweifellos auch spontane Freude und situativer Genuß verbunden.

Mit der Genese des Menschen tritt die Lebensevolution in ihre dritte, die mentale Stufe ein. Der Lebenswille umfaßt nun nicht mehr nur den Drang zur Nahrungsaufnahme, zur Fortpflanzung, zur angenehmen Empfindung und zur Bewegung, sondern zudem ist die Fähigkeit und das Streben zur Reflexion, zur Ordnung und Mitteilbarkeit des Wahrgenommenen in „Gedächtnis“ und „Phantasie“ gegeben. Dieses mentale Vermögen ermöglicht einerseits, übrigens ganz wie es Hobbes dargelegt hatte, potentielle Gefahren und Gegner im voraus zu erkennen und zu umgehen oder auszuschalten. Es ist also Mittel zum Zweck der ursprünglichen und auch für den Menschen verbindlichen Bedingungen des Überlebens. Andererseits besitzt auch das Geistige wie die Motorik und wie das Emotionale eine Eigendynamik, nämlich die „Lust“ etwa am Sprechen, an Gedächtnisleistungen, an rationalen Konstruktionen. Die große Begeisterung der Kinder und auch der Erwachsenen für Geschichten und Phantastereien könnte zur Erläuterung angeführt werden. Der Mensch als vorerst höchste Stufe der Naturgeschichte hebt sich also nach Tönnies durch seinen mentalen Apparat vom Tier ab. Gleichzeitig aber bleibt er an seine animalischen und vegetativen Determinationen gebunden. Seine intellektuellen Entfaltungsmöglichkeiten basieren auf diesen Vorstufen, und sie sind vor allem darum von deren Befriedigung abhängig, weil Nahrungs- und Fortpflan-

<sup>51</sup> Für dies und für die folgenden Differenzierungen vgl. *Tönnies* 1981, S. 91, 154 f.; *Tönnies* 1988, S. 76 f., 87 f., 147. Vgl. dazu *Merz-Benz* 1990 b, S. 9 f., 28; *Merz-Benz* 1990 c, S. 12, 19 f. Die „Elemente des seelischen Lebens“, so *Tönnies* (1981, S. 149), würden sich bis „tief in das Dasein der Organismen zurückverfolgen“ lassen, „so daß auch, wer von einer Pflanzenseele redet, kaum einem ernststen Widerspruch begegnet. Und die Lehre, daß auch die unorganische Materie beseelt, daß m. a. W. Leib und Seele eines und dasselbe sind, ist längst als der einzige Weg erkannt worden, auf dem man die Stufenfolge und Entwicklung des seelischen Daseins parallel mit der ihrem Wesen nach nicht minder verwickelten und in letzter Instanz ebenso unenträtselbaren Stufenfolge und Entwicklung der Materie, zumal der organisierten Materie, einheitlich zu begreifen vermag“. Vgl. auch *Tönnies* 1988, S. 77 ff., 147 f.

zungsbedürfnisse bis zu ihrer Befriedigung die mentalen Bewegungen in Anspruch nehmen und weil die darüber hinausgehende Selbstentfaltung des Geistes im allgemeinen wenigstens die Beruhigung des Magens voraussetzt.

Tönnies' Gedanke einer Evolution, die vom vegetativen zum animalischen zum mentalen Leben aufsteigt, bedeutet nicht, daß mit der jeweils entwickelteren Phase die vorausgegangene überwunden, abgelöst oder hinfällig wäre. Es ist vielmehr von einer Aufhebung im Hegelschen Sinne auszugehen, nämlich von einer Bewahrung auf höherer Entwicklungsstufe. Nach Tönnies grenzt sich der Mensch zwar wesentlich durch seine mentalen Eigenschaften vom Tier ab, doch besitzt er mit diesem gemeinsam weiterhin vegetative und animalische Antriebe.<sup>52</sup> Die Reihe „vegetativ – animalisch – mental“ diene Tönnies einerseits zur Systematisierung des naturgeschichtlichen Verlaufs und andererseits zur Differenzierung der psychisch-anthropomorphen Wesens- bzw. Willenskräfte. Sie diene überdies, wie noch zu zeigen sein wird, zur Unterscheidung von Epochen der Menschheitsgeschichte und von sozialen Gebilden innerhalb bestimmter Epochen, indem nämlich Tönnies die historischen Erscheinungen auf die Dominanz entweder der vegetativen oder der animalischen oder der mentalen Impulse zurückführte. Mit Hilfe der drei Willenskonstruktionen gelang es Tönnies, nicht nur den natur- sondern auch den kulturgeschichtlichen Prozeß durchgehend begrifflich zu erfassen.

### 3.2 Die Entwicklung des Wesenwillens in der Kulturgeschichte

Die erste Phase der Menschheitsgeschichte, diejenige, welche unmittelbar auf den Ausgang aus dem Tierreich folgte, bezeichnete Tönnies als „vegetative“. Denn er begriff die drei Willenskomplexe nicht als gleichberechtigte psychische Kräfte mit gleichgewichtiger und gleichbleibender Bedeutung. Zwar wird der Mensch prinzipiell definiert durch das Vorkommen aller drei Lebensimpulse, jedoch ist damit nicht gesagt, in welchem Mischungsverhältnis sich diese zusammenfinden und inwieweit jeder einzelne Impuls seine Potentialität entfaltet. Bei Tönnies steht das menschliche Leben in seinem Anfang noch im Zeichen der vegetativen Bedürfnisse (Stoffwechselerhaltung, Fortpflanzung). Diese regen aufgrund ihres Widerstreits mit den äußeren Lebensbedingungen sukzessive zu einer immer perfekteren Ausbildung der animalischen und vor allem der mentalen Anlagen an.<sup>53</sup> Auf diese Weise charakterisierte die ganze historische Entwicklung als einen Rationalisierungsprozeß, in dessen Verlauf die Kräfte des Denkens mehr und mehr Kontur gewinnen.<sup>54</sup> Der

<sup>52</sup> Vgl. *Tönnies* 1922, S. 18; *Tönnies* 1982, S. 74; *Tönnies* 1988, S. 76 f., 87 f., 147; *Tönnies* 1981, S. 154.

<sup>53</sup> Vgl. *Tönnies* 1955, S. 464; *Tönnies* 1988, S. 148, 216; *Tönnies* 1922, S. 50 ff., 219 ff.; *Tönnies* 1926 c, S. 134.

<sup>54</sup> Vgl. dazu *Bickel* 1987, S. 176; *Bickel* 1987 b, S. 61 f.; *Bickel* 1988, S. 117; *Merz-Benz* 1990 a, S. 16 f., 20 f., 37; *Merz-Benz* 1987, S. 141 f., 146; *Merz-Benz* 1990 b, S. 8; *Merz-Benz* 1990 c, S. 4 f.

vegetative Wille regiert die Menschen auf der untersten Stufe ihres sozialen Lebens. Das ist vor allem das Bedürfnis nach Nahrung und Fortpflanzung. Alles, was diesen Zwecken dient, bereitet den Menschen „Lust“, „Genuß“, „Gefallen“.<sup>55</sup> Der Unterschied zum Pflanzenreich ist nach Tönnies dadurch gegeben, daß dieses „Gefallen“ eine Empfindung bedeutet, Freude und angenehme Gefühle impliziert, und daß zu seinem Erreichen eine Bewegung vorgenommen werden kann. Der Unterschied des menschlichen zum tierischen vegetativen Willen ist dadurch gegeben, daß das „Gefallen“ nicht bloß instinktiv programmiert ist, sondern daß in ihm auch ein rudimentäres Bewußtsein steckt: bewußt erlebte Freude, auch bewußtes Streben nach bestimmten Gegenständen, die einmal als lustvoll erlebt worden sind. Aus dem vegetativen Willen resultiert etwa die „Sympathie füreinander“, der Hang zum Zusammenleben, das „ruhige Gefühl des Behagens“ in Gemeinschaft mit anderen, die unmittelbare Gewißheit und das vorrationale Bewußtsein, daß das Überleben nicht ohne gegenseitige „Bejahung“ möglich ist.

Das animalische Stadium folgt nach Tönnies nicht nur faktisch auf das vegetative, es stellt auch dessen qualitative Höherentwicklung dar. Das „Gefallen“, ausgeliefert den unwirtlichen Umweltbedingungen und somit einem evolutionären Druck, sucht das Angenehme fester an sich zu ziehen. Es strebt nach sicherem und dauerndem Lustgewinn, nicht nach lediglich gelegentlichem, saisonalem, fluktuierendem, unregelmäßigem. Aus dem spontanen Glücksgriff entwickelt sich allmählich der geübte Griff, die ritualisierte Bewegung. Was die Menschen zunächst mehr oder weniger zufällig als angenehm erlebt haben, dient als Anreiz zur Wiederholung. Dabei wird sogar zeitweiliger Verdruß in Kauf genommen, um die gewünschte Befriedigung um so gewisser zu erreichen. Aus dem singulären „Gefallen“ entsteht somit das ständige und kontrollierte „Gefallen“, die „Gewohnheit“. Sie ist der allgemeine Wille zum regelmäßigen Leben, zum strengen Gebrauch bestimmter Handlungsketten, zur Ritualisierung des Umgangs mit der Natur und mit anderen Menschen. Sie ist, um mit Rousseau zu sprechen, die „Liebe zur Ordnung“, resultierend aus der kulturgeschichtlichen Erfahrung, daß ein geordnetes Sozialwesen die Existenz der Menschen viel solider zu wahren vermag als die „rohere Praxis“. Nur die Ordnung ermöglicht eine regelmäßige und attraktivere Subsistenzsicherung.<sup>56</sup> Zudem eröffnet die „Gewohnheit“ nach Tönnies den Weg des geringsten Widerstandes und des kleinsten Kraftmaßes. Anfänglich als lästig oder peinlich empfundene Anstrengungen macht sie erträglich, indem sie die menschlichen Fähigkeiten zu größeren Leistungen trainiert und die Reibungen durch das „Gesetz der Sparsamkeit“ vermindert. Nun muß nicht mehr bei jedem Antriebe von neuem nach Mitteln zum Ziel Ausschau gehalten werden. Und zudem mildert die Gewöhnung, die Monotonie der Bewegung das Leiden bzw. stumpft die Sensibilität

<sup>55</sup> Für dies und für die folgenden Differenzierungen vgl. Tönnies 1988, S. 76 f., 81 f.; Tönnies 1981, S. 13, 139 f. Vgl. dazu Merz-Benz 1990 b, S. 9 f.; Merz-Benz 1990 c, S. 19 f.

<sup>56</sup> Vgl. Tönnies 1909, S. 21, 45.

dafür ab.<sup>57</sup> Die „Gewohnheit“ steigert sich sogar bis zu einem gewissen Grad zu einem Selbstzweck. Schon die Bewegung, nicht nur ihr Ziel, wird als Genuß empfunden, als Befriedigung des animalischen Bewegungs-, Schaffens- und Taten-dranges als solchem.

Weil die „Gewohnheit“ als angenehm empfunden wird und die leichteste und sicherste Art und Weise darstellt, bestimmte Ziele zu erreichen, ist sie nach Tönnies, einmal eingespielt, sehr stabil. Die „Macht der Gewohnheit“, die „natürliche“ Skepsis und Resistenz der Menschen gegenüber Neuerungen, der Wunsch nach Bewahrung der gewohnten Lebensweisen beruht auf dem Respekt vor den historischen Erfahrungen, die gezeigt haben, daß jeder Bruch mit den Überlieferungen zunächst eine Gefahr für das Überleben bedeutet: Für eine ungewisse Zukunft wird der bewährte, wenn auch möglicherweise erbärmliche Lebensstil nur ungern aufgegeben.<sup>58</sup> Kontinuität und Tradition sind für Tönnies die zentralen Funktionen des „animalischen Willens“ als des Selbsterhaltungsantriebes, aber nicht eines blinden, der den tierischen Instinkt kennzeichnet, sondern eines bewußten, der in der Lage ist, nicht nur Genußobjekte, sondern auch Mittel und Wege dorthin wiederzuerkennen und vorauszuahnen. Im „animalischen Willen“ nimmt das Mentale einen größeren Raum ein als im vegetativen. Die „Gewohnheit“ bedarf der Erinnerung und auch des Erkennens von Zusammenhängen, bedarf der Fähigkeit, Ziele und Wege miteinander in Verbindung zu bringen.<sup>59</sup> Diese Verbindung wird jedoch auf der animalischen Ebene noch nicht in abstrakter Weise gezogen, sondern mittels „Anschauung“ erlernt. Aufgrund seiner Beobachtungen, aufgrund oft wiederholter Wahrnehmungen gewöhnt sich der Mensch an bestimmte Zusammenhänge und lernt, Regelmäßigkeiten als kausale Zusammenhänge zu interpretieren und durch eigene Manipulationen bewußt herbeizuführen. Irrtum ist dabei nicht ausgeschlossen, aber nicht unbedingt tragisch, da auch den sachlich falschen Erklärungen eine lebensfördernde Funktion zukommen kann, wenn auch eine auf niedrigerer Ebene als den rationalen Erklärungen. Die „ganze Masse des traditionellen Aberglaubens“ führte Tönnies als Beispiel für solche „Denkgewohnheiten“ an, die zwar wissenschaftlich unhaltbar seien, die aber in „gemeinschaftlichen“ (traditionalen) Zusammenlebensformen durchaus sinnvoll und zweckmäßig gewesen sein mögen.<sup>60</sup> – Diese Konzeption der „Gewohnheit“ weist eine bemerkenswerte Ähnlichkeit zu Hegels Begrifflichkeiten auf, sofern von dessen idealistisch-spekulativer Grundhaltung abgesehen wird. Denn auch Hegel hatte die „Gewohnheit“ als Befreiung von natürlichen Abhängigkeiten, als Emanzipation des Subjekts aus der Gedrücktheit des inneren und äußeren Sollens gefaßt. Hier wie bei Tönnies bedeutete „Gewohnheit“ einen Schutz gegen den akzidentiellen Charakter der Natur, wesentlich nicht Beschränkung, Unterdrückung oder Knechtung

<sup>57</sup> Vgl. Tönnies 1982, S. 56 ff., 185, 91 f.; Tönnies 1988, S. 80 ff.

<sup>58</sup> Vgl. Tönnies 1922, S. 54; Tönnies 1988, S. 81 f.

<sup>59</sup> Vgl. Tönnies 1906, S. 12 f.; Tönnies 1988, S. 80 ff.; Tönnies 1981, S. 139 f.

<sup>60</sup> Vgl. Tönnies 1906, S. 12.

des Individuums, sondern Fortschritt auf dem Weg zur „substanziellen Freiheit“, nämlich Freiraum für das vernünftige Denken.<sup>61</sup>

Erst im Stadium des mentalen Willens erreicht das Geistige in Tönnies Modell das Niveau des Denkens. Das voll entwickelte „Gedächtnis“ manifestiert sich in einem komplexen „Zeichen-System“, der Sprache, und in einem ebenso komplexen „Ideen-System“, in den normativen Grundlagen und den Rechtsprinzipien der entwickelten „Gemeinschaft“.<sup>62</sup> Die weitreichenden sprachlichen Möglichkeiten sind für Tönnies Indiz und Spiegelbild für die ausgreifenden, qualitativ neuartigen mentalen Fähigkeiten. Nun ist der Mensch nicht mehr nur zur oberflächlichen Reproduktion wahrgenommener Relationen in der Lage, sondern auch zur inneren Durchdringung der Wirklichkeit und zu ihrer Ordnung mit Hilfe von rationalen Systemen. Die scholastische Theologie stellt den Höhepunkt dieser Möglichkeiten dar.<sup>63</sup> Aber selbst auf dieser hohen Entwicklungsstufe leiten die Menschen ihre geistigen Figuren noch vorwiegend aus der Anschauung ab, nicht aus dem reinen Verstand, nicht aus einer streng wissenschaftlichen, mathematisch-mechanischen Ratio. Die sozialen Beziehungen führte Tönnies für das mentale Stadium auf die „Lust“ der Menschen zurück, ihre mentalen Anlagen auszureizen, sich ihres „Gedächtnisses“ und ihrer „Phantasie“ lebhaft zu bedienen und ihre Verbindungen aufgrund geistiger Gemeinsamkeiten (z. B. Sprache und Ideen) einzugehen. Mit gesellschaftlichen Formierungsprinzipien darf diese Art der Vergemeinschaftung indes nicht verwechselt werden. Nicht das kalkulierende Zweckinteresse und die bewußte Mittelverstärkung geben hier den Ausschlag, sondern vor allem die gefühlten geistigen Zusammengehörigkeiten, ungeachtet ihrer Vor- oder Nachteile. Das Geistige bleibt rückgebunden an das „Gefallen“ und an die „Gewohnheit“, bewegt sich gewissermaßen auf vegetativer und animalischer Grundlage. Noch ist es ein geistiges „Gefallen“, eine geistige „Gewohnheit“, nicht eine kühle Berechnung, die Menschen zusammenführt und zusammenhält.

Die Dreiteilung der Willenskräfte (vegetativ, animalisch, mental) wiederholte Tönnies demzufolge auf vielfältig gebrochenen Ebenen. Zunächst markiert sie die Stufenfolge der Naturgeschichte von der Pflanze über das Tierreich bis hin zum Menschen. Sodann dient sie der anthropologisch-psychologischen Bestimmung der höchsten Form dieser Naturentwicklung, des Menschen. Obwohl der Mensch durch seinen Geist definiert wird, ist das Denken nach Tönnies zunächst eingebunden in das „Gefallen“ und in die „Gewohnheit“ (mental-vegetativ, mental-animalisch), bevor es selbst zur Haupttriebkraft sozialer Beziehungen aufsteigt (mental-mental). Aber auch auf dieser höchsten Stufe des „Wesenwillens“ ist die Ratio nach Tönnies nicht frei. Sie folgt der Logik des Vegetativen und Animalischen,

<sup>61</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt am Main 1968, Paragraphen 141, 144, 145, 146, 149, 150, 151. Vgl. dazu Erich Rothacker; Einleitung in die Geisteswissenschaften, Tübingen 1920, S. 91 f., 96 ff.

<sup>62</sup> Vgl. Tönnies 1906, S. 1, 6 ff.; Tönnies 1981, S. 7, 13.

<sup>63</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. 73 ff.; Tönnies 1981, S. 72.

sehen, läßt sich durch „Gefallen“ und „Gewohnheit“ leiten und ist den Bedürfnissen des Überlebens direkt, nicht bloß vermittelt durch einen abstrakten Zweck, verpflichtet. Der „mentale Wesenwille“ kann als eine von vegetativen und animalischen Impulsen geprägte Form des Bewußtseins bezeichnet werden. Der vorausgehenden „animalischen“ Bewußtseinsstufe ordnete Tönnies die „Sitte“ zu.

### 3.3 Die Sitte als Äußerungsform des Wesenwillens

Die drei Stufen „Gefallen“, „Gewohnheit“ und „Gedächtnis“ bilden nach Tönnies die allgemeine motivationale Grundlage, die überwiegende „Geistesrichtung“, aus der heraus in verschiedenen historischen „Gemeinschaften“ hauptsächlich gehandelt wird. Tönnies erkannte allerdings, daß durch diese abstrakten Begriffe die sozialen Objektivationen nur im allgemeinen, nicht jedoch in ihrer konkreten Gestalt erklärt werden könnten. So läßt sich zwar konstatieren, daß die allgemeine Form der „Hauswirtschaft“ auf dem „Gefallen“ beruht, „nämlich auf Lust und Liebe des Erzeugens, Schaffens, Erhaltens“. Aber die praktische, detaillierte Ausformung der „Hauswirtschaft“ kann durchaus variieren, ist vor allem von regionalen Naturbedingungen abhängig. Dieser spezielle Inhalt, den die generellen Willensformen annehmen, dieser auf den unmittelbaren Gebrauch zugeschnittene Wille, ist nach Tönnies im Hinblick auf seine Träger zu differenzieren, die einzelne Menschen oder Gruppen sind.<sup>64</sup> Der menschliche „Wesenwille“ äußert sich also in allgemeinen Formen („Gefallen“, „Gewohnheit“, „Gedächtnis“) und bildet gleichzeitig konkrete Handlungsmotive aus, und zwar solche von individueller und solche von kollektiver (sozialer) Gestalt.

Die individuellen Willensformen scheinen besser in die Denkgewohnheiten heutiger, sozialwissenschaftlich geschulter Leser zu passen. Denn diese sind daran gewöhnt, entsprechend etwa den Vorgaben Max Webers, soziale Objektivationen allein aus Motiven und Kräften des Individuums heraus zu verstehen. Vom Individuum ging indes auch Tönnies aus. Mit kollektiven Willensgestalten meinte er keine wie auch immer gearteten a-historischen Ideen, weder eine metaphysische „Volksseele“ oder „Volksgeistigkeit“ noch „Elementargedanken“ im Sinne Bastians oder „Archetypen“ im Sinne C. G. Jungs. Immer ist das Handeln bei Tönnies an das Individuum gebunden.<sup>65</sup> Allerdings läßt sich der Wille im Hinblick darauf trennen, ob nach seiner Bedeutung für den einzelnen Menschen oder nach seiner Bedeutung für die „Gemeinschaft“ gefragt wird.<sup>66</sup> Diesen beiden möglichen Perspektiven liegt zudem eine historische Realität zugrunde, nämlich die Einstellung des Menschen zu seiner Tätigkeit, die dieser entweder als subjektiv oder als kollektiv moti-

<sup>64</sup> Vgl. Tönnies 1906, S. 10; Tönnies 1981, S. 216.

<sup>65</sup> Vgl. Tönnies 1906, S. 10 f.; Vgl. dazu Bickel 1988, S. 93, 113; Bickel 1987 b, S. 78, 118.

<sup>66</sup> Dem Willen könne, so Tönnies (1981, S. 202), „in der Theorie, zu größerer Deutlichkeit ein Subjekt vorgesetzt“ werden, ein einzelnes oder ein kollektives (soziales). Nicht allein nach den Gegenständen könne der Wissenschaftler unterscheiden, sondern auch nach erkenntnisleitenden Gesichtspunkten. Vgl. auch Tönnies 1909, S. 42; Tönnies 1988, S. 188, 201 ff.; Tönnies 1981, S. 203 ff.; Tönnies 1926 b, S. 63.

viert begreifen und zur Geltung kommen lassen kann. Außerdem bedarf es nach Tönnies einer solchen Unterscheidung aus systematischen Gründen, nämlich um der Tatsache gerecht zu werden, daß bestimmte Willensfiguren über den Tod einer konkreten Person hinaus, also nach Abzug aller individuellen Beigaben und allen individuellen Ornaments, fortexistieren, eben weil sie Gemeingut sind. In subjektiver Hinsicht unterschied Tönnies „Gesinnung“, „Gemüt“ und „Gewissen“, in objektiv-sozialer Hinsicht „Eintracht“, „Sitte“ und „Religion“. Diese Konstrukte sollen im folgenden näher vorgestellt werden, wobei der Schwerpunkt auf der „Sitte“ liegen wird.

Die allgemeinen historischen Geistesrichtungen werden nach Tönnies den einzelnen Menschen durch Erziehung und Vorbild, also durch ein breites Spektrum von Sozialisationsmechanismen, eingeprägt. Infolgedessen besitzen alle Zeitgenossen einer bestimmten geschichtlichen Epoche zwar denselben Stamm von psychischen Grundfunktionen, aber deren Gewichtung und Ausfaltung im Individuum differiert durchaus, etwas wegen einer besonderen Tätigkeit oder Vorliebe der Eltern. Nicht nur aufgrund natürlicher, sondern auch aufgrund sozialer Anlagen sind die Menschen einer Gruppe sehr verschieden, finden ihren Ausdruck beispielsweise mehr im vegetativen „Gefallen“ oder mehr im mentalen „Gedächtnis“. Diese individuellen Qualitäten des Willens, den Charakter, die Summe der psychischen Eigenschaften eines Menschen nannte Tönnies „Naturell“.<sup>67</sup> Konfrontiert mit Außenreizen, steuert dieses individuelle „Naturell“ als „Gesinnung“, „Gemüt“ und „Gewissen“ das Verhalten und verleiht diesem einen je besonderen Ausdruck.<sup>68</sup> So kommen etwa in mittelalterlichen Formen des Zusammenlebens unterschiedlichste „Gesinnungen“ und „Gemüter“ zur Geltung. Die Tönnieschen Begriffe „Gesinnung“, „Gemüt“, „Gewissen“ dürfen jedoch, wie schon die allgemeinen Willenskategorien, nicht umgangssprachlich verstanden werden. Sie sind zwar dem allgemeinen Wortgebrauch entlehnt und weisen gewisse Affinitäten dazu auf, aber ihr Wesen besteht darin, daß sie Bausteine eines komplexen anthropologisch-psychologischen Systems sind und als solche festen Definitionen unterliegen.

Das „Gefallen“ im Hinblick auf das Individuum nannte Tönnies „Gesinnung“. Diese ist das spezielle „Gefallen“, die unmittelbare innere Bejahung oder Verneinung, die freundliche oder feindliche Gefühlslage, die aus dem „Naturell“ eines Menschen erwächst, wenn dieser in eine bestimmte Situation gestellt ist und es mit einer konkreten Anforderung zu tun hat. Die „Gesinnung“ äußert sich zwischen den Polen „Liebe“ und „Haß“. Der allgemeinen Geisteshaltung „Gewohnheit“ entspricht im Individuum das „Gemüt“. Dieses wird festgelegt als Wille zur Betätigung einer „Gesinnung“, einer zuneigenden oder abneigenden Gefühlslage. Tönnies hielt also seine Ausgangsdefinitionen bis ins kleinste Detail durch. Hatte er die animalische Stufe im allgemeinen durch Bewegung und Empfindung gekennzeichnet, so übertrug er diesen Gedanken auf die animalische Seinsweise des individuel-

<sup>67</sup> Vgl. Tönnies 1926 c, S. 140 ff.; Tönnies 1988, S. 76 f. Vgl. dazu Merz-Benz 1990 b, S. 9 f.; Merz-Benz 1990 c, S. 19 f.

<sup>68</sup> Für dies und für die folgenden Ausführungen vgl. Tönnies 1981, S. 7, 87 f., 114, 128.

len Willens: Das „Gemüt“ ist kein tendenziell passives Für oder Wider wie die „Gesinnung“, sondern eine Empfindung, die ein konkretes Verhalten fordert. Ihm kommt daher eine moralische Qualität insofern zu, als es das Handeln in eine bestimmte Richtung drängt, es zu verbindlichen Taten treibt.

Im „Gewissen“ manifestiert sich der individuelle Wille, sofern er vorwiegend mentaler Natur ist, auf dem „Gedächtnis“ beruht. Über eine unmittelbare Empfindung und einen unmittelbaren Handlungsimpuls hinausgehend, erlaubt das „Gewissen“ dem Einzelnen, eigene und fremde „Verhaltensweisen und Eigenschaften“ abzuwägen und zu beurteilen und nach reiflicher Überlegung als freundlich oder feindlich einzuschätzen. Es beruht zunächst auf einer „natürlichen“ Disposition zur „Heiligung“ aller Einstellungen und Tätigkeiten, die dem Überleben dienen, und auf einem aus der anschaulichen Lebenspraxis belehrten und fixierten Bewußtsein („Gedächtnis“) für das Gute und das Böse. Das „Gewissen“ folgt dem kategorischen Imperativ: „Wer das Schändliche tut, tut es sich selber zuwider.“<sup>69</sup> Als „Scham- und Ehrgefühl“ erscheint es in seiner historisch frühen Phase, als ausgebildete, an die Religion gebundene „Moralität“ in seiner späten Phase. Jedes Individuum einer „Gemeinschaft“ ist nach Tönnies sowohl mit einem „Gewissen“ als auch mit einem „Gemüt“ und einer „Gesinnung“ ausgestattet. Jedoch variiert das Mischungsverhältnis dieser drei Antriebe aufgrund natürlicher und sozialer Prägungen und vor allem in der Abhängigkeit vom erreichten allgemeinen Kulturniveau. In frühen Phasen des sozialen Zusammenlebens dominieren die vegetativen und animalischen Willenskräfte („Gefallen“ – „Gesinnung“, „Gewohnheit“ – „Gemüt“) die menschlichen Wesenszüge, ist also das „Gewissen“ nur rudimentär entwickelt. In späteren Phasen hingegen gewinnt das Mentale immer mehr die Oberhand.<sup>70</sup>

So wie „Gefallen“, „Gewohnheit“, „Gedächtnis“ als „Naturell“ des Menschen schlechthin, „Gesinnung“, „Gemüt“, „Gewissen“ als „Naturell“ des Individuums bezeichnet wurden, so könnten „Eintracht“, „Sitte“, „Religion“ als „Naturell“ der „Gemeinschaft“ zusammengefaßt werden. Die Begriffe „Naturell“, „vegetativ“, „animalisch“ dürfen, das sei noch einmal betont, nicht biologisch verstanden werden. Tönnies meinte damit keine genetischen Anlagen oder andere invariable psychische Dispositionen. Er zielte auf die besonderen, auf der allgemeinen Willensbasis verschieden entwickelten Zentripetalkräfte historischer „Gemeinschaften“, die gemeinschaftstiftenden Gefühle und Regeln. Dieser „soziale Willen“ ist der „für eine Mehrheit von Menschen gültige, das heißt ihre Individualwillen in gleichem Sinne bestimmender Wille, insofern als sie selbst als Subjekt (Urheber oder Träger) dieses gemeinsamen und sie verbindenden Willens gedacht werden.“<sup>71</sup> Die „Ein-

<sup>69</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. 131 ff.; Tönnies 1981, S. 200.

<sup>70</sup> Vgl. Tönnies 1981, S. 200; Tönnies 1988, S. 131 ff. Zwischen dem Anfang und dem vorläufigen Ende des Willensausformungsprozesses liege, so Tönnies (1906, S. 11), „die breite Masse“ der Entwicklungsstufen des Willens, „in der jene Elemente (vegetative, animalische, mentale, HPZ) so vermischelt angetroffen werden, daß sie in relativem Gleichgewicht sich befinden“.

<sup>71</sup> Tönnies 1906, S. 10. Für die folgenden Differenzierungen vgl. Tönnies 1988, S. 17 f., 148, 188 f., 208; Tönnies 1922, S. 66 f.; Tönnies 1926, S. 134.

tracht“ als allgemeinste Form des Kollektivwillens entspricht der Ebene des allgemeinen vegetativen Wesenwillens. Sie stellt das aus dem Überlebenswillen resultierende Bedürfnis nach gegenseitiger „Harmonie“ und „Bejahung“ und nach Aufrechterhaltung der dafür entwickelten und eingespielten sozialen Verhältnisse dar. Sie findet ihren Ausdruck in einem gemeinsamen „stillschweigenden Einverständnis . . . über Pflichten und Gerechtes, über Gutes und Böses“, in einem subjektiven Gesamtverständnis einer Gruppe über das, was für das Zusammenleben richtig oder falsch ist. Die „Eintracht“ macht sich als „Zusammengehörigkeitsgefühl“, als „Liebe zur eigenen Art, zur eigenen Heimat, zur eigenen Sprache und Sitte“ bemerkbar und gebietet Zusammenhalt und Erhaltung der erreichten sozialen Ordnung.

Tönnies beerbte mit dem Begriff „Eintracht“ einen zentralen Gedanken der romantisch-historischen Schulen und auch der konservativen Staatstheorien und wendete ihn rationalistisch-aufklärerisch, das heißt, er entzog ihm die metaphysische Legitimationsgrundlage. Nicht ein göttlicher Wille ist danach die Triebfeder traditionaler, bewahrender, konservativer Haltungen von Menschen in „Gemeinschaften“. Nicht das Eigenrecht des „alten Herkommens“ ist die Grundlage für Tradition und Kontinuität, sondern ein formaler Selbsterhaltungswille, der des Sozialen bedarf und das Bewährte als adäquate Überlebenstechnik zu bewahren trachtet. Die mögliche Durchbrechung der überkommenen Ordnungen war damit von Tönnies impliziert. Denn ein nicht übernatürlich gebundener, nur durch seine eigene Geschichte selbst-determinierter Wille besaß prinzipiell die Freiheit, die eigenen Erzeugnisse hinter sich zu lassen, sofern er in neuen historischen Figurationen größere Chancen sah, das Leben zu sichern. Tönnies löste konservative Wertprämissen auf, indem er sie historisierte.

In dieser Absicht näherte sich Tönnies auch dem Phänomen „Sitte“. Obwohl sie für „heilig“ gehalten werden kann, ist sie, wissenschaftlich-rational besehen, nicht mehr und nicht weniger als eine historische Erscheinungsweise des allgemeinen Lebenswillens, welchen sie auf animalisch-kollektivem Niveau repräsentiert.<sup>72</sup> Ihre Geistesrichtung liegt in der „Gewohnheit“, ihr Rückhalt im „Gemüt“ der Individuen, ihre Kraft in dem Bedürfnis der jeweiligen Trägergruppe nach „Eintracht“ und Frieden. Tönnies läßt also die Sitte kausal aus den von ihm vorher entwickelten Begriffen hervorgehen, weshalb es hier notwendig war, seine Vorüberlegungen im Detail nachzuvollziehen: „So fordert und erzeugt die frühere Anschauung die spätere, wirkt die spätere auf die frühere zurück“.<sup>73</sup> Die bisher entwickelten begrifflichen Fäden sollen nun noch einmal kurz aufgenommen werden, um den Argumentationsstrang fest verknüpfen und um Tönnies Überlegungen zur „Sitte“ exakt heraus präparieren zu können.

Als „Gewohnheit“ bezeichnet Tönnies den Willen zur Regelmäßigkeit, zum stetigen Gebrauch bestimmter Handlungsketten, zur Formierung des Umgangs mit der Natur und mit anderen Menschen. Diese Ordnungsliebe ist nach Tönnies ge-

<sup>72</sup> Vgl. Tönnies 1909, S. 17; Tönnies 1988, S. 185; Tönnies 1922, S. 50ff., 219ff.; Tönnies 1981, S. 81, 209.

<sup>73</sup> Vgl. Tönnies 1981, S. 201.

wachsen aus dem Willen des menschlichen Lebens nach dauernder und solider Existenzsicherung, und sie impliziert die Erfahrung, daß ein kontinuierliches Verhalten dem Leben dienlicher ist als ein spontanes, wechselhaftes, launisches, schwankendes, temporäres oder als, wie Tönnies schrieb, die „Leidenschaft“, die „Unbesonnenheit“, die „rohre Praxis“. Die Ordnungsliebe richtet sich daher vor allem auf die Probleme der Nahrungsbeschaffung und -distribution und der Fortpflanzung, also auf die Regeln des Arbeitens und Konsumierens und die Regeln des geschlechtlichen Verhaltens im weitesten Sinne. Sie umschließt darüber hinaus alle Umgangsformen, die sich im menschlichen Miteinander eingespielt haben. – Den aktiven Willen eines einzelnen Menschen, eine bestimmte Ordnung zu bewahren und zu fördern, nannte Tönnies „Gemüt“. Das kollektive „Zusammengehörigkeitsgefühl“ aufgrund der eigenen Ordnung nannte er „Eintracht“. Den „gemeinsamen, gleichgerichteten Willen“, eine spezifische Ordnung gemeinsam zu pflegen, zu schützen, zu tradieren, die kollektive „Liebe“ zu überlieferten Verhaltensweisen nannte Tönnies „Sitte“.

Im Vordergrund steht hier nicht die Beschreibung einzelner ritueller Abläufe, einzelner Normen oder Mittel ihrer Durchsetzung, sondern die Markierung eines Komplexes des „Wesenwillens“. Zentral ist der Gedanke des historischen Gewachsenseins, der sich, wie eingangs dargelegt wurde, gleichermaßen gegen metaphysische Konstruktionen der romantisch-konservativen wie der rationalistisch-idealistischen Schulen richtet und die brauchbaren Bestandteile beider Lehrmeinungen beerben bzw. zu einer „höheren Synthese“ zusammenführen will. Eine mythisch-obskure „Volksseele“ als geschichtliche Triebkraft wurde ebenso zurückgewiesen wie eine „absolute Vernunft“. Dagegen erkannte Tönnies in der historischen Methode eine ebenso notwendige Herangehensweise wie in der systematischen Ordnung des vorgefundenen Materials und wie in der konstruktivistischen Begriffsbildung. Den romantisch-historischen Ansätzen warf er vor, die „Sitte“ durch Ableitung aus einer dunklen „Volksseele“ zu enthistorisieren, also eine Sitten-Metaphysik zu betreiben; den rationalistischen Ansätzen (vor allem Hobbes) warf er vor, die „Sitte“ aufgrund eines überstrapazierten, metaphysischen Vernunftbegriffs nicht sachgerecht zu begreifen.<sup>74</sup>

Die „Sitte“ kann nach Tönnies weder mythologisch noch mit Hilfe von rationalistischen Vertragsmodellen erklärt werden; sie ist eine historisch gewachsene, aus lebenspraktischen Bedürfnissen heraus, ohne Hinzutreten einer göttlichen Wirkung oder einer intellektuellen Einsicht, gebildete Erscheinungsform des allgemeinen Lebenswillens, also, wie bei Hobbes, ein Mittel für einen Zweck. Sie ist aber kein Mittel, das von Menschen kalkulierend auf genauso bewußt angestrebte Ziele hin abgestimmt wird, sondern ein gewissermaßen blindes Werkzeug für einen ebenfalls unbewußten Sinn. Sie beruht auf dem „natürlichen Rechte“, daß heißt, auf der „stillschweigenden“, noch nicht erwachten Erkenntnis des Lebens, daß regelmäßiges Handeln seinen Bedürfnissen gerechter wird als unstetes. Daher be-

<sup>74</sup> Vgl. Tönnies 1913/14, S. 58; Tönnies 1901, S. 5, 10, 22ff.; Tönnies 1909, S. 17.

gründet die „Sitte“ „mehr oder minder lebenswichtige Einrichtungen und Gewohnheiten des täglichen Lebens“. In erster Linie muß sie als Bekräftigung von Methoden der Naturbeherrschung, der „Arbeit“, angesehen werden. Denn die Arbeit, der Stand ihrer Entwicklung und die Art und Weise ihrer Ausführung, korrespondiert nach Tönnies auf das Engste mit den Reproduktionsmöglichkeiten einer Gruppe, mit ihren Chancen der Selbsterhaltung. Die „Sitte“ umfaßt deshalb inhaltlich zunächst Regeln der Arbeit und des Verhältnisses der gemeinsam tätigen Menschen.<sup>75</sup> Sodann steht sie im Dienst der Fortpflanzung und der inneren Erhaltung der Art. Sie fördert alle positiven Beziehungen zwischen den Geschlechtern und außerdem zwischen allen Menschen, aus denen eine Atmosphäre der „Liebe“, „Freundschaft“ und „Geselligkeit“ hervorgeht. Sie bedeutet „Zähmung“ und „Kultur“, da sie der „Brutalität“, der „Gewalt“, der „Barbarei“ wehrt und vor allem Kinder, Frauen, Greise und Arme in Schutz nimmt. Die „Sitte“ gibt gewissermaßen eine instinktive Sicherheit für die permanente Notwendigkeit derjenigen Handlungen, die der gegenseitigen „Hilfe“ und „Bejahung“ zugute kommen.

Hatte Tönnies die „Gewohnheit“ als allgemeine Liebe zur Ordnung gefaßt, so charakterisierte er die „Sitte“ als Liebe zu einer speziellen Regelmäßigkeit. Als animalisch-mentale Kraft ist sie außerdem eine Aufforderung des Kollektivs zu bestimmten Bewegungen, sprich Handlungen. Es drückt sich darin die „Achtung“ und „Ehrfurcht“ der Gruppe vor den Überlieferungen der Vorfahren aus und die „Scham“ vor einem Bruch mit den tradierten Regeln.<sup>76</sup> Dieser Respekt vor dem „alten Herkommen“, diese Heilighaltung und Verehrung sozialer Umgangsformen resultiert aus lebenspraktischen Erfahrungen. In der Furcht vor abweichendem Verhalten steckt das Widerstreben des Lebens gegen eine Verschlechterung seiner Lebensumstände, gegen eine Gefährdung seiner Existenz, steckt die Angst vor einem verhängnisvollen Fehltritt. Tönnies erkannte, daß insbesondere für die frühen Phasen der Kulturgeschichte nicht von einer jederzeit gesättigten Lebensbedarfsdeckung, geschweige denn von einem Überfluß an Lebensmitteln ausgegangen werden darf. Im Gegenteil, kleinste Abweichungen, eine verzögerte Ackerbestellung im Frühjahr zum Beispiel, hätten zu katastrophalen Folgen führen können. Daher rührt die Strenge der „Sitte“ etwa im Hinblick auf Aussaatzeiten; daher das Bestreben der Individuen, die kollektiven Anforderungen zu erfüllen; daher die zum Teil heftigen Reaktionen auf Regelwidrigkeiten.<sup>77</sup> Das Überleben-Wollen war nach Tönnies ein unerbittlicher Zuchtmeister.

Dieses „Wollen“ wird in der „Sitte“ anonym, das heißt, es verselbständigt sich bis zu einem gewissen Grade. Zwar bleibt es unabdingbar auf handelnde Individuen angewiesen, aber es repräsentiert nicht mehr unbedingt jedes einzelne Individuum. Die „Sitte“ ist als „Norm“, als „Gewohnheitsrecht“ ein menschliches Produkt, bedingt durch Menschen und durch sie wandelbar. Aber sie ist von einzelnen

<sup>75</sup> Vgl. Tönnies 1935, S. 12; Tönnies 1988, S. 148, 189f.; Tönnies 1926c, S. 134; Tönnies 1909, S. 19, 34f., 63.

<sup>76</sup> Vgl. Tönnies 1981, S. 168.

<sup>77</sup> Vgl. Tönnies 1981, S. 191ff.; Tönnies 1909, S. 23, 81.

Entscheidungen, von spontanen Einflüssen relativ unabhängig.<sup>78</sup> Sie kann in dieser Hinsicht mit dem Hobbeschen Herrschaftsvertrag verglichen werden, der jeden Einzelnen bindet (*pacta sunt servanda*), ganz gleich, wie seine augenblickliche Stimmung ausfällt. Auch die „Sitte“ besitzt nach Tönnies einen derartigen objektiven Charakter. Nur geht sie eben nicht aus Berechnungen hervor, sondern aus lebenspraktischer Übereinkunft, aus Anschauung und Erlernung dessen, was für die Existenz der Gruppe gut oder schlecht ist. Sie vertritt den „Geist“, die „Idee und Essenz“ eines Gemeinwesens; sie ist die „Volksseele“, insofern als der „Wille“ in ihr den „Geist“ (die „Seele“) darstellt und insofern dieser „Wille“ sich ein Stück weit aus den singulären Antrieben und den aktuellen Bedürfnissen gelöst, sich objektiviert hat, um den allgemeinen Interessen des Lebens um so besser dienen zu können.<sup>79</sup> Wie der Staat bei Marx als idealer Gesamtkapitalist ausgewiesen wird, so kann die „Volksseele“, vor allem repräsentiert in der „Sitte“, bei Tönnies als idealer Gesamtwille bezeichnet werden.

Bemerkenswert ist, mit welcher Virtuosität Tönnies die Begriffe der historischen und romantisch-konservativen Schulen aufgriff und die darin zweifellos vorhandenen reaktionären Impulse entschärfte. Der „Volksseele“ haftet bei Tönnies nichts Mythisches mehr an, nichts „Diluviales“, wie Ernst Bloch pointierte, nichts Nationalistisch-Germanophiles, keine Blut- und Boden-Larmoyanz und erst recht nichts Rassistisches. Dahinter steckt bei Tönnies letzten Endes nichts anderes als der allgemeine Lebenswille, aufgrund dessen sich die Menschen, in Abhängigkeit von den regionalen äußeren Naturbedingungen, in jeweils unterschiedlicher Weise zusammengefunden haben.<sup>80</sup> Die „Volksseele“ ist hier die Summe der spezifischen Willensformen einer größeren „Gemeinschaft“, von der „Eintracht“ über die „Sitte“ bis hin zur „Religion“. Sie ist gewissermaßen der „*esprit de lois*“ (Montesquieu), der „Geist“, aus dem heraus die „Sitten“ entstanden sind und am Leben erhalten werden, der „Wesenwille“ im Hinblick auf seinen kollektiven Ausdruck. Tönnies hat damit den Volksseele-Gedanken restlos entzaubert und seiner politisch-konservativen Nutzenanwendung jegliche intellektuelle Legitimation entzogen. Was Tönnies als metaphysischen Grund einzig und allein zuließ, ist ein formaler, nackter, inhaltlich apriori ungefüllter Lebenswille, der im Fortgang der historisch-sozialen Entwicklung immer mehr Gestalt annimmt.

Mit der „Religion“ komplettierte Tönnies sein System der konkreten Willenskräfte. Sie repräsentiert den sozialen bzw. kollektiven Selbsterhaltungsantrieb auf der Stufe des Mentalen. Sie ist die gewissermaßen reflektiv gewordene „Sitte“. In ihrem Beginnen geht sie aus der „Sitte“ hervor, ja ist selbst noch „Sitte“, soweit sie sich auf den praktischen Gottesdienst in der Familie oder in der Gemeinde be-

<sup>78</sup> Vgl. Tönnies 1909, S. 75; Tönnies 1926b, S. 63.

<sup>79</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. 190, 195f.

<sup>80</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. 148; Tönnies 1926c, S. 134. Vgl. Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit, Erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main 1985. Vgl. darin insbesondere das Kapitel: „Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu ihrer Dialektik“, S. 104ff.

schränkt, das heißt, auf das ritualisierte Handeln zugunsten vermeintlich wirksamer überirdischer Mächte. Daraus erhebt sie sich zur allgemeinen, zur abstrakten „Sitte“, und zwar dann, wenn sie dazu dient, die Verbindlichkeit der einzelnen „Sitten“ durch den Hinweis auf deren Abkunft von höheren Gewalten noch „gewaltiger“, noch „gewisser“ festzulegen.<sup>81</sup> Die „Religion“ heiligt die „Sitte“ und sichert damit die Stabilität und die Überlebenschancen der Gruppe, denn eine apothetische „Sitte“ besitzt eine höhere Integrationskraft als eine nur angewandte. Somit werden nach Tönnies die sittlichen Normen zu allgemeinen Werten erhoben, zu „Grundsätzen, Maximen und Regeln“, zu einem übergeordneten Maßstab, mit dem dann das Verhalten Einzelner beurteilt und nötigenfalls gerichtet werden kann. In ihrer höchsten mentalen Form avanciert die „Religion“ zu einem kanonischen System, das zwar auf Axiomen aufbaut, das aber innerlich weitgehend widerspruchsfrei ist. Als solches wirkt sie sogar auf die Sitten zurück, billigt, was nahtlos zu den Dogmen paßt, verwirft, was davon abweicht. Hier hat Tönnies also die Grundlage für Reibungen zwischen Kirche und „Volksleben“ skizziert.

Daß Tönnies mögliche Konflikte aus seinem rationalistischen Modell ausgrenze, ist ein oft zu lesender, aber unbegründeter Vorwurf. Wie zwischen „Sitte“ und „Religion“, so sind in seinem System Gegensätzlichkeiten auf allen und zwischen allen Ebenen des Willens möglich. Denn Tönnies behauptete nicht, daß die kulturelle Anpassung des Menschen an die Naturbedingungen äußerlich und innerlich widerspruchsfrei verlaufe. Menschliche Lebensformen (Kulturen) können auch nach diesem Modell zugrunde gehen, sich als nicht lebensfähig erweisen; und sie können auch in sich antagonistisch sein, woraus dann innovative Kräfte erwachsen.<sup>82</sup> Darüber hinaus bestritt Tönnies menschenunwürdige Zustände in „Gemeinschaften“ und die Legitimität des Widerstandes dagegen nicht.<sup>83</sup> Primär ging es ihm allerdings um eine Antwort auf die Frage: Wie ist soziales Zusammenleben möglich? Daß er dafür das Gewicht auf die grundlegenden „bejahenden“ Willenskräfte legte, in denen er die wesentlichen menschlichen Charaktereigenschaften erkannte, sollte als bedeutungsvoller theoretischer, noch dazu zutiefst optimistischer, gegen kulturpessimistische Kreislauf- und Untergangsspekulationen gerichteter Entwurf anerkannt und gewürdigt werden. Der Begriff „Bejahung“ zeugt nicht von mangelndem Problembewußtsein, sondern von philosophisch-anthropologischer Tiefenschärfe, von der Erkenntnis, daß jedes menschliche Zusammenleben, wenn es denn überhaupt möglich sein soll, auf der tieferen Zustimmung der Beteiligten beruht.<sup>84</sup> Noch im Protest wird ja etwas Soziales gewollt, wenn auch ein anderes als das bestehende.

(Teil II folgt in Heft II/1992)

<sup>81</sup> Für dies und für die folgenden Ausführungen vgl. Tönnies 1981, S. 31, 200ff., 208, 210, 215.

<sup>82</sup> Vgl. Tönnies 1982, S. 61; Tönnies 1926c, S. 162, 164.

<sup>83</sup> Vgl. u. a. Tönnies 1923, S. 318.

<sup>84</sup> Vgl. dazu Bickel 1987b, S. 77 f.; Bickel 1988, S. 109. Auch Tönnies Freund und Mentor Friedrich Paulsen (1899, S. 335) betonte die bejahenden Kräfte im „Volksleben“, denn „ein Volk, dessen Sitte und Recht zerstörend wirkten, wäre lebensunfähig und würde zu Grunde gehen“.

HARM-PEER ZIMMERMANN: "Custom and Convention". Ferdinand Tönnies' version of the dichotomy of a logic of survival and a logic of domination.

Recent folklore studies have regarded – and thoroughly misrepresented – Ferdinand Tönnies as a defender of a conservative sociology and ideology of "ethnicity" and "communality". Using as an example the terms "custom" and "convention", the article attempts to reveal for the discipline of *Volkskunde* (folkloristics) the rationalist, enlightened, and even emancipatory foundations of Tönnies' work; furthermore it wants to make his theory accessible for the present debates on processes of culture transmission and on the dichotomy of folk culture vs. elite culture or of logic of survival vs. logic of domination. In addition, Tönnies' work permits the study of the theoretical foundations of folkloristics with regard to its epistemology and its view of history, as he developed his theory between the same poles of intellectual history to which German folklore studies owe their existence: rationalism and historicism, or enlightenment and romanticism.

## Sitte und Konvention

### Ferdinand Tönnies' Version einer Dichotomie von Überlebenslogik und Herrschaftslogik (Teil II)

Von Harm-Peer Zimmermann, Kiel

#### 3.4 Die normative Kraft der Sitte

Der Begriff „Sitte“ diente Tönnies in erster Linie als Baustein seines komplexen Modells historischer Handlungsrationaltäten. Aber er hielt, wie erwähnt, noch zwei weitere Herangehensweisen an die „Sitte“ für möglich: 1. die detaillierte Beschreibung einzelner „Sitten“; 2. die Untersuchung von typischen Funktionen und Verlaufsweisen von „Sitten“. Um die erste Möglichkeit kümmerte er sich nicht, aber die zweite gehörte mit zu seinem sozialwissenschaftlichen Erkenntnisinteresse. Ausgehend von seinem makrosoziologischen Konstrukt, nämlich davon, daß die „Sitte“ eine animalisch-soziale Willensform sei, näherte er sich den konkreten Erscheinungsweisen dieser Willensform zwar nicht auf mikrosoziologischer, aber sozusagen auf mediosoziologischer Ebene. Die Antriebskraft „Sitte“ erschien Tönnies als so bedeutungsvoll, zumal wegen ihres möglichen politisch-konservativen Gebrauchswertes, daß er ihre Funktionsweise mehrfach sehr ausführlich darlegte. Außerordentlich bemerkenswert ist, daß Tönnies dabei die zentralen Begriffe, welche die moderne Volkskunde für den Themenkreis „Sitte und Brauch“ bereithält (vor allem „Norm“, „Vermittlung“, „Kontrolle“ und „Sanktion“), wenn nicht immer im Vokabular, so doch unter anderem Namen firmierend inhaltlich vorweggenommen und durch weitere Differenzierungen gedanklich überboten hat.

Es mag schon bei der Darlegung der einzelnen Willensformen aufgefallen sein, daß die „Sitte“ nicht durch ein mehr oder weniger kurioses, außergewöhnliches, festtägliches Verhalten oder Brauchtum gekennzeichnet wurde. Bei Tönnies verbergen sich hinter der „Sitte“ alle „Gewohnheiten des täglichen Lebens“ in kleinen wie in großen „Gemeinschaften“.<sup>85</sup> Tönnies erlag nicht dem Reiz des Ästhetischen oder des Folkloristischen, des festlich abgehobenen, geräuschvollen und bunten Brauches; und er kaprizierte sich nicht auf die Darstellung und Analyse von Besonderlichkeiten, von Prunkvollem oder Pompösem. Die „Sitte“ galt ihm als Handlungsmotiv des Alltags, die in einer bestimmten Phase der Kulturentwicklung sämtliche sozialen Beziehungen beherrscht, dabei zwar gelegentlich exzentrische Formen annimmt, sich aber im allgemeinen eher durch einen unauffälligen, lautlosen, gemessenen Gang auszeichnet.<sup>86</sup> Tönnies vertrat also bis in den Themenzuschnitt hinein einen modernen sozialwissenschaftlichen Ansatz. Sein Aus-

<sup>85</sup> Vgl. Tönnies 1935, S. 12.

<sup>86</sup> Die „Sitte“ sei die „Gesamtmacht“ der sozialen Gewohnheit. Vgl. Tönnies 1981, S. 206. Vgl. auch Tönnies 1909, S. 17; Tönnies 1988, S. 185 ff.

gangspunkt war die Kritik des Hobbesschen Vertragsmodells. Das „gemeinschaftliche“ Leben basiert nach Tönnies nicht auf einem rationalen Arrangement egoistischer Persönlichkeiten, sondern auf Haltungs-, Handlungs- und Denkmotiven, die in der Auseinandersetzung des menschlichen Lebens mit den äußeren Lebensbedingungen „natürlich“ entstanden und „organisch“, nicht durch mechanisch-intellektuelle Konstruktion, „gewachsen“ sind. Das „gemeinschaftliche“ Recht ist daher kein positives, dezisionistisches Recht, sondern ein „lebendiges“, „kommunistisches“, „ursprüngliches“, „überliefertes“, generativ „determiniertes“ Recht. Dieses bezeichnete Tönnies als „Sitte“ oder als „Gewohnheitsrecht“.<sup>87</sup> Die „Sitte“ bildet sich aus der unmittelbaren Lebenspraxis, dient vor allem zur Regulierung von Arbeit und Reproduktion. Sie enthält den kompletten Normensatz, der für das Überleben auf einer bestimmten Kulturstufe notwendig ist. Tönnies faßte, ganz im Sinne der modernen Volkskunde, die „Sitte“ als „Norm“, als „Regel des Handelns oder sonstigen Verhaltens“. Sie setzt „entweder schlechthin oder für bestimmte Fälle“ fest, „was geschehen soll oder nicht geschehen soll“. Sie ist ein „Gebot“ oder „Verbot“, menschliches Wollen vorstellend, bewahrt durch wechselseitige Äußerungen ihrer Träger, verbunden „mit dem Gefühl des Müssens“ und nötigenfalls durchgesetzt durch die „Androhung bestimmter Folgen“ oder durch deren Vollzug.<sup>88</sup> Tönnies dachte also auch die Phänomene „soziale Kontrolle“ und „soziale Sanktion“ mit „Sitte“ oder „Gewohnheitsrecht“ bezeichnen danach die „Gesamtmacht“, die geballte „Macht der überlieferten Normen“ und dienen der Stabilisierung derjenigen sozialen Formen, die sich im historischen Lebensprozeß bewährt haben. Sie sichern das Überleben nach außen und fördern zu diesem Zweck den Ausgleich, die „Eintracht und Harmonie“ der Gruppenmitglieder nach innen. Das ist nach Tönnies der „Sinn und Wert“ zum Beispiel von „Festen und Zeremonien“.<sup>89</sup> Die Funktion „Lebenserhaltung“ bedeutet indes nicht, daß Tönnies die „Sitten“ gleichsam als einen kalten Induktionsstrom zur Bewegung einer ebenso sachlichen sozialen Mechanik auffaßte. Die „Sitte“ ist ihm eine „Willensform“ und als solche unabdingbar verbunden mit Empfindungen, mit emotionaler Anteilnahme, die sich in „Ehrfurcht“ vor der überlieferten Ordnung und in „Scham“ vor einer Regelverletzung ausdrückt. Sie stellt daher nicht nur einen profanrechtlichen, sondern auch einen religiös-ethischen Begriff dar. Das Überleben wollen fordert eine seelische Parteinahme, eine moralische Wertung heraus, wodurch die „Sitte“ den Charakter der „Sittlichkeit“ annimmt. Um die „Sitte“ vor leichtfertigen Veränderungen zu schützen, wird sie durch den Bezug auf „Gott“ oder auf das „alte Herkommen“ gewissermaßen „geheiligt“ und für „felsenfest“, für ewig und unvergänglich erklärt.<sup>90</sup>

Tönnies unterschied somit zwischen „Norm“ und „Sittlichkeit“. Die „Norm“ reguliert ein konkretes Verhalten, einen Einzelfall. Ihre Legitimation und ihre „hö-

<sup>87</sup> Vgl. Tönnies 1981, S. 21 ff., 209; Tönnies 1906, S. 14 f.; Tönnies 1988, S. 188 ff.

<sup>88</sup> Vgl. Tönnies 1981, S. 189 f., 191 ff., 201 f.; Tönnies 1909, S. 7, 13.

<sup>89</sup> Vgl. Tönnies 1981, S. 206; Tönnies 1988, S. 188 f.

<sup>90</sup> Vgl. Tönnies 1981, S. 209; Tönnies 1909, S. 19.

heren Weihen“ erhält die singuläre „Norm“ durch ihre Bewertung als „sittlich“. Die „Sittlichkeit“ ist die „Idee“ des menschengerechten Zusammenlebens, die ihre eindrucksvollste wesenwillige Gestalt in der „Religion“ hat. Diese wiederum bildet den abstrakten Maßstab, an dem die „Normen“ und das wirkliche Verhalten gemessen werden.<sup>91</sup> Dabei kommt es unweigerlich zu „Konflikten“, wenn das „Gewohnheitsrecht“ dem „sittlichen Recht“ widerspricht. Anfänglich allerdings ist die „Sittlichkeit“ noch eng an die „Sitte“ gekoppelt und genauso wenig wie diese schriftlich fixiert, sondern eben eine „Idee“, ein kommunikativer „Wert“, eine zwar nicht nachlesbare und zu einem komplexen System verarbeitete „Moral“, aber von der selben Verbindlichkeit wie ein kodifiziertes Recht. Die „Sitte“ steht damit bei Tönnies in einem äußerst differenzierten Kontext von Willenskräften, das heißt: von Handlungsmotiven. Ihre Basis ist das vegetativ-animale menschliche Wollen, das „Gefallen“ und die „Gewohnheit“, die sich im individuellen Wollen zur „Gesinnung“ und zum „Gemüt“, im kollektiven Wollen zur „Eintracht“ und zur „Sitte“ ausformen. Den allgemeinen Überbau der „Sitte“ bildet das mentale Wollen, das Gedächtnis, speziell das „Gewissen“ des einzelnen und die „Religion“ der Gruppe. Die „Substanz“ dieses ganzen Willensgebäudes ist der allgemeine Wille, der Selbsterhaltungsantrieb des menschlichen Lebens, der sich in der Auseinandersetzung mit der äußeren Natur und mit der historischen Kultur zu immer neuen Formen emporschwingt.

#### 4. Die Konvention als Willensform der Gesellschaft

Die Spannung zwischen dem Lebenswillen und den Lebensumständen macht Tönnies auch für den Übergang der gemeinschaftlichen Logik zur gesellschaftlichen Logik verantwortlich. Diesen Wandel beschreibt er indes nicht als krassen Einschnitt oder als brachialen Umsturz, verursacht etwa durch rücksichtslose Eliten, wie es Muchembled und Kaschuba neuerdings getan haben.<sup>92</sup> Die Modernisierung (und auch die Elitenkultur selbst) wird als Ergebnis einer Entwicklung verstanden, die aus den Anlagen der „Gemeinschaft“ originär hervorgegangen ist. Die innovativen Kräfte stellen bei Tönnies autochthone Produkte des „Volkslebens“ dar. Sie sind aus seinen inneren Bewegungsbedingungen und immanenten Kausalitäten heraus entstanden. Tönnies grenzte die „Gesellschaft“ nicht schroff von der „Gemeinschaft“ ab, sondern analysierte den gesamten historischen Verlauf als Kontinuum fließender Modifikationen, als allmähliche Differenzierung, Rationalisierung und Individualisierung der psychischen und der sozialen Formen. Folglich charakterisierte er die „Neuzeit“ als „Fortsetzung des Mittelalters“, als Zuspitzung von Tendenzen, die bereits zuvor angelegt waren. Schon im Seßhaftwerden, schon

<sup>91</sup> Vgl. Tönnies 1909, S. 42 f., 69 f.; Tönnies 1981, S. 209; Tönnies 1926 c, S. 162.

<sup>92</sup> Vgl. Robert Muchembled: Kultur des Volkes – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung, 2. Aufl., Stuttgart 1984; Wolfgang Kaschuba: Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft. Zur Geschichte eines Begriffs und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit. Frankfurt am Main/New York 1988.

in der Frühgeschichte der Menschen liegt der „Anfang“ der Entwicklung, „welche zuletzt als gesellschaftliche frei wird“. Außerdem ragt Gemeinschaftliches durchaus in die Moderne hinein: Wie „die Neuzeit schon im Mittelalter lebendig geworden“ sei, so sei „das Mittelalter in der Neuzeit lebendig geblieben“. Die „Auflösung aller gemeinschaftlichen Verhältnisse“ ist danach ein Prozeß, der bis heute andauert.<sup>93</sup> Explizit wandte sich Tönnies gegen eine simplifizierende Kolonialisierungsthese: Nicht „das Vernünfteln, die Aufklärung“ wirkt „zersetzend“, verursacht den Untergang des „Volkslebens“. Die wirklich geschichtsmächtige und verändernde Funktion kommt den „Tatsachen des Lebens“ zu, dem „Kampfe um das Leben, um den Lebensunterhalt, um den Erwerb, um den Gewinn“. In den „materiellen Bedürfnissen, Empfindungen und Gefühlen des wirtschaftlichen, täglichen Lebens“ erkannte Tönnies „die treibenden Faktoren“ des sozialen Wandels.<sup>94</sup> Die „Gesellschaft“ darf nach Tönnies nicht abgehoben von ihrer Genese betrachtet, darf nicht in positiv oder negativ wertender Absicht rationalistisch verklärt oder historisch-romantisch verteufelt werden. Sie ist nicht mehr und nicht weniger als die „höchste Steigerung eines sich entwickelnden gemeinschaftlichen und Volkslebens“. Die moderne Handlungsrationality, der „Kürwille“, stellt „nur eine entwickelte und besondere Gestalt des Wesenwillens“ dar, hervorgegangen aus den mangelnden Möglichkeiten der „Gemeinschaft“, die äußeren Lebensanforderungen optimal zu bewältigen.<sup>95</sup> Der Kürwille ist nur eine besondere psychische Form des allgemeinen Selbsterhaltungsantriebs, allerdings eine Form, die mehr und mehr aus den vegetativen und animalischen Lebensmotiven herauswächst und diese schließlich dominiert. Sie beherrscht schließlich sämtliche älteren Impulse und reduziert die sozialen Verhältnisse auf nüchterne Tausch- und Vertragsbeziehungen, so wie es Thomas Hobbes dargelegt hatte. Auch der rechenhaften Rationalität geht es um die Lebenserhaltung, um „Lust“ und „Glück“. Auch sie, so könnte mit Marx argumentiert werden, kann vom „Gebrauchswert“ nicht absehen. Aber sie entscheidet aus eigener Kraft, welche Zwecke angestrebt und wie sie durchgesetzt werden sollen. Dem Kürwillen ist es „gleichgültig“, ob ein Mittel „gefällt“, ob es „gewohnt“ ist, ob es als gut oder böse erscheint; sein Zweck sind die egoistischen Lebensinteressen des Individuums. Während das Denken im Stadium des Wesenwillens der allgemeinen Überlebenslogik gehorcht, verhält es sich im Stadium des Kürwillens gerade umgekehrt: Die Rationalität prägt dem Lebenswillen ihre Logik auf.<sup>96</sup>

Die Charakterisierung des Kürwillens verkürzte Tönnies nicht zu einer knappen Kontrastierung dieser Willenskräfte mit den historisch vorausgehenden. Wie-

<sup>93</sup> Vgl. Tönnies 1926, S. 5, 55; Tönnies an Paulsen am 28. 12. 1889, in: Tönnies/Paulsen 1961, S. 272; Tönnies 1935, S. 8; Tönnies 1988, S. 217.

<sup>94</sup> Vgl. Tönnies 1926, S. 118f.; Tönnies 1988, S. XXX.

<sup>95</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. 46; Tönnies 1982, S. 74.

<sup>96</sup> Vgl. Tönnies 1922, S. 18, 44, 105, 316; Tönnies 1982, S. 74f.; Tönnies 1988, S. 7f., 73f., 90, 94ff., 107ff., 204; Tönnies 1981, S. 7f.

derum ging es um die Analyse von Entwicklungsstufen, die hier nur in der gebotenen Kürze, also keinesfalls erschöpfend, vorgestellt werden können. Tönnies stützte sich auf die bekannte Einteilung in vegetative, animalische und mentale Phasen. Der Kürwille ist danach nicht von vornherein in höchster Vollendung gegeben, vielmehr allmählich von seinen Anfängen, in denen er sich kaum vom mentalen Wesenwillen unterscheidet, bis hin zur modernen, wissenschaftlich-technischen, mathematisch-mechanischen Rationalität fortgeschritten. Wie Tönnies im „Gefallen“ die vegetative Stufe des Wesenwillens aufgezeigt hatte, so lokalisierte er den vegetativen Kürwillen im „Bedacht“. Der „Bedacht“ richtet sich auf die Wahl eines Gegenstandes, allerdings nicht mehr in erster Linie aus wesenhafter Zuneigung, sondern aufgrund einer Prüfung der Motive im Hinblick auf die gewünschten Zwecke und nötigen Mittel. Der „Bedacht“ beinhaltet eine Abwägung der Chancen, eine vorgestellte Wirkung ohne Nachteile für das eigene Leben zu erzielen.<sup>97</sup> Die animalische Stufe des Kürwillens kennzeichnete Tönnies mit dem Begriff „Beschuß“. Auch hier zielte er, wie schon bei der Analyse der „Gewohnheit“, auf die Bewegung, die er aber nicht mehr auf eine lebenspraktische „Übung“ und „Gewöhnung“, sondern auf die bewusste Entscheidung für eine Handlung nach vorherigem „Bedacht“ zurückführte. Unter „Bedacht“ verstand Tönnies eine wägende Vergewisserung, unter „Beschuß“ eine konkrete Handlungsanweisung. Die höchste Ebene des Kürwillens (mental) nannte Tönnies „Begriff“. Dieser ist ein „Beschuß“ über Fragen, die nicht unmittelbar mit äußeren Zwecken in Verbindung stehen, die sich vielmehr aus den Problemen des rationalen Denkens selbst ergeben. Es handelt sich um Vereinbarungen über grundsätzliche Fragen der Verständigung und des gesellschaftlichen Umgangs miteinander, um theoretische Fragen, die, entgegen der Vielfältigkeit der Erfahrungen, auf konstante Schemata abheben. Dazu zählte Tönnies zum Beispiel Urteile über den Gebrauch von Worten in einem bestimmten Sinne und Kontext sowie über ethische Werte, Urteile, die typischerweise in einer philosophischen oder soziologischen „Lehre“, in Recht und Gesetz zusammengefaßt werden. In dieser Form besitzen sie allerdings eine ähnliche praktische Relevanz wie die gemeinschaftliche „Religion“ und „Sittlichkeit“, weil sich die handelnden Individuen bei ihren Überlegungen und Beschlüssen darauf berufen können, bzw. die Individuen daran gemessen werden.<sup>98</sup>

Wie die Willenskräfte der „Gemeinschaft“, so untergliederte Tönnies auch die allgemeinen Willenskräfte der „Gesellschaft“ nach ihren Trägern und nach ihrer Nähe zur sozialen Wirklichkeit. „Bedacht“, „Beschuß“ und „Begriff“ ordnete er im Hinblick auf das Individuum der „Bestrebung“, „Berechnung“ und „Bewußtheit“, im Hinblick auf das Kollektiv der „Konvention“, dem „Recht“ und der „öffentlichen Meinung“ zu. Wie schon oben erläutert, wollte Tönnies mit dieser spezifizierten psychischen Ontologie das besondere Auftreten der Willenskräfte in

<sup>97</sup> Für dies und für die folgenden Differenzierungen vgl. Tönnies 1988, S. 90ff.; vgl. dazu Merz-Benz 1990c, S. 36ff.

<sup>98</sup> Vgl. Tönnies 1922, S. 60; Tönnies 1988, S. 92f., 216.

konkreten Situationen systematisieren. Auffällig ist, daß sich die Charakterisierung der einzelnen Äußerungsformen des Kürwillens nur in einem wichtigen Punkt von den Überlegungen zum Wesenwillen unterscheidet: War es zuvor eine blinde Prozeßvernunft gewesen, die den Ausschlag gab, so ist es nun die bewußte, rechenhafte, egoistische Vernunft des Individuums. Im Gegensatz zum „gemeinschaftlichen“ Menschen ist das „Naturell“ des „gesellschaftlichen“ Menschen nach Tönnies von der instrumentellen Rationalität geprägt. In ihrer einfachen, der vegetativen Form, gleichsam noch behaftet mit den Eierschalen des Wesenwillens, tritt die instrumentelle Rationalität im Individuum als „Bestrebung“ hervor. Nicht anders als die „Gesinnung“ faßte Tönnies auch die „Bestrebung“ als Summe von Wünschen und Zielen, von Sympathien und Antipathien auf, die der einzelne Mensch in Anbetracht einer konkreten Situation entwickelt. Diese Sentiments hegt das Individuum in der „Gesellschaft“ jedoch im wesentlichen nicht aufgrund „natürlicher“ Dispositionen, nicht aufgrund „gewachsener“ Strukturen, sondern es lenkt seine Vorlieben und Abneigungen auf selbst-reflektierte und bewußt ausgewählte Objekte.<sup>99</sup> Deutlich wird, daß Tönnies die zweifellos auch in der „Gesellschaft“ fortexistierenden wesenwilligen Impulse vollkommen der Ratio unterordnete. Hat zuvor der vegetative und animalische Antrieb das Bewußtsein für sich in Anspruch genommen, so sterben solche Regungen in der „Gesellschaft“ zwar nicht ab, aber sie haben sich ganz und gar dem Diktat des Verstandes zu beugen, kommen nur dort zu ihrem Recht, wo es die vorausgehende Zweck-Mittel-Berechnung erlaubt. Angemerkt werden muß, daß Tönnies ein „ideell-typisches“ Bild entwarf. Im Einzelfall ist genau zu prüfen, in welcher Weise die Ratio agiert und die Emotion eingebunden ist.

Die animalische, die auf Bewegung gerichtete Stufe des individuellen Kürwillens bezeichnete Tönnies als „Berechnung“. Wie das „Gemüt“ ist auch die „Berechnung“ keine passive Zu- oder Abneigung, sondern eine Forderung im einzelnen Menschen, in einer bestimmten Weise mit dem vorgegebenen Material umzugehen. Allerdings handelt es sich in diesem Fall um eine geplante „Absicht“, um eine kalkulierte, auf den persönlichen Vorteil hin konzipierte Handlungsstrategie. Der „Gewinn“ ist der Zweck; daher bedient sich die „Berechnung“ nötigenfalls auch rücksichtsloser Mittel, etwa der Täuschung oder illegaler Wege, sofern das Risiko des Nachteils geringer eingeschätzt wird als der in Aussicht genommene Vorteil. Die „Berechnung“ ist demnach die bewußte Abwägung der möglichen Mittel, auch der Machtmittel zu einem geplanten Ziel. Das „Ganze“ aber von „Erkenntnissen und Meinungen“, welche ein einzelner Mensch „über den regelmäßigen oder wahrscheinlichen Verlauf“ seiner Projekte hat, seine Fähigkeiten und Möglichkeiten, diesen Verlauf einzuschätzen oder vorauszusehen, die „Kenntnis von den eigenen und fremden, entgegenstehenden (also zu überwindenden) oder günstigen (also zu gewinnenden) Kräften oder Mächten“, nannte Tönnies „Bewußtheit“. Sie ist

<sup>99</sup> Für dies und die folgenden Differenzierungen vgl. Tönnies 1988, S. 94 f., 114, 128, 132, 204, 210; vgl. Merz-Benz 1990 c, S. 39.

die höchste, die mentale Stufe des individuellen Kürwillens und umfaßt das gesamte, dem einzelnen „verfügbare, zu planmäßiger Anwendung geeignete Wissen“, seine „Theorie und Methode der Herrschaft über Natur und Menschen“. Wie das „Gewissen“, nur eben auf rationale Weise analysierend, äußert sich auch die „Bewußtheit“ wesentlich als „Selbstbeurteilung“, als Blick auf die eigenen Fähigkeiten und „Dummheiten“ und „Schlechtigkeiten“. Auch der mentale Kürwille agiert wertend, das jedoch auf der Basis von Zweck-Mittel-Kalkulationen und von vertraglich vereinbarten Normen.

Der Kürwille besitzt nach Tönnies neben seiner allgemeinen und individuellen auch eine kollektive Gestalt. Es ist dies, wie schon am Beispiel des Wesenwillens gezeigt wurde, der „für eine Mehrheit von Menschen gültige, d. h. ihre Individualwillen“ zusammenfassende Wille.<sup>100</sup> Die Typik dieses „sozialen Willens“ arbeitete Tönnies mit den Begriffen, „Konvention“, „Recht“ und „öffentliche Meinung“ heraus. Hatte er die gemeinschaftliche „Eintracht“ als Wunsch nach sozialer Harmonie und als eine einverständige „Bejahung“ der vorgefundenen Lebensverhältnisse gekennzeichnet, so bildete die „Konvention“ den gesellschaftlichen Pol dieses vegetativen Willens. Darunter verstand Tönnies die gemeinsame Wertschätzung und Anerkennung eines rational organisierten Sozialwesens. Ihr Fundament besitzt die „Konvention“ in dem von Hobbes formulierten Grundsatz, daß Verträge zu halten sind und nur durch Übereinstimmung aller Beteiligten revidiert werden dürfen.<sup>101</sup> Dazu gehört auch die allseitige Bestrebung, die sozialen Beziehungen auf rationale Weise zu regulieren, nicht etwa aufgrund von religiösen Dogmen oder Vorurteilen. Inbegriffen ist zudem die formale Achtung der „Persönlichkeit“ als freies und gleichberechtigtes Wesen, das niemandem persönlich untertan und verantwortlich ist, das also nur seinen eigenen Interessen und den in den gesellschaftlichen Tauschbeziehungen eingegangenen Verpflichtungen nachzukommen hat. Noch einmal sei betont, daß Tönnies die Durchsetzung auch dieser Willensform „Konvention“ auf die allgemeinen lebenspraktischen Erfahrungen zurückführte. Bestimmte gesellschaftliche Eliten, vor allem die „Kaufleute“, benannte er zwar als Agenten der Modernisierung, aber deren Erfolg führte er nur an untergeordneter Stelle auf ihren quasi missionarischen Eifer oder auf die Anwendung physischer Gewalt zurück. Wesentlich war für Tönnies, daß die „Gemeinschaft“ die innovativen Kräfte selbst hervorbringt, diesen mithin vorbereitet begegnet, gewissermaßen den Wunsch nach Erneuerung in sich trägt. Die „Konvention“ als Willenskraft darf überdies nicht mit der umgangssprachlichen Bedeutung dieses Wortes verwechselt werden. Zunächst meinte Tönnies damit keine konkreten Übereinkünfte oder Verhaltensmaßregeln, sondern den kollektiven Wunsch, die sozialen Beziehungen „konventionell“, das heißt auf der Basis von Tauschverhältnissen und von egoistischen „Bestrebungen“ und „Berechnungen“ bewußt einzugehen. Die „Konvention“ ist damit das gesellschaftliche Äquivalent zu „Eintracht“ und „Sitte“;

<sup>100</sup> Vgl. Tönnies 1906, S. 10.

<sup>101</sup> Für dies und für die folgenden Differenzierungen vgl. Tönnies 1988, S. 43 ff.; Tönnies 1922, S. 44.

diese gefaßt als unbewußte Liebe zum eigenen Lebenskreis, zur „Heimat“, jene als aufgeklärte, des Nutzens vollauf kundige „Bejahung“ kommunikativer Ordnungsstrukturen, das heißt der bürgerlichen Gesellschaft. Erst in zweiter Linie zielte Tönnies auf konkrete Verhaltensweisen ab. In dieser Hinsicht gebrauchte er „Konvention“ als Synonym für „Mode“.<sup>102</sup>

„Recht“ und „öffentliche Meinung“ benannte Tönnies als höhere Stufen der Willensform „Konvention“, als animalische und mentale Erscheinungsformen des sozialen Kürwillens. Diese Begriffe auszuführen würde indes den Rahmen dieses Beitrags sprengen, zumal die Probleme „Herrschaft“ und „Staat“ dazugehörten. Tönnies hat sich darüber in mehreren Aufsätzen und vor allem in den umfangreichen Werken „Kritik der öffentlichen Meinung“ und „Einführung in die Soziologie“ geäußert. Nur so viel sei erläutert: Die Willenskraft „Recht“ ist wie die „Sitte“ als fordernde Kraft formuliert, als kollektives Verlangen nach Achtung und Einhaltung der vereinbarten Regeln. Tönnies ging es in erster Linie nicht um die variierenden Inhalte von Satzungen, Gesetzen und Verfassungen, sondern um den ihnen immanenten Willen. Die „öffentliche Meinung“ entspricht der Sphäre der „Religion“. Sie ist die Meta-Ebene von „Konvention“ und „Recht“, auf der sich die Mitglieder einer „Gesellschaft“ über den Wert und die Geltung vor allem ethischer Grundsätze und Normen verständigen. Getragen wird die „öffentliche Meinung“ von dem Wunsch nach übergeordneter Verständigung, nach Koordinierung der sozialen Beziehungen jenseits der chaotischen Vielzahl einzelner Verpflichtungen. Letzten Endes geht auch dieser Antriebe auf den Überlebenswillen zurück, denn er ist nach Tönnies die bislang entwickeltste Form menschlichen Zusammenlebens, und als solche repräsentiert er die höchste Stufe der Naturbeherrschung.

##### 5. Die Sozialformen *Brauch* und *Satzung*

Aufbauend auf seiner Willenssystematik richtete Tönnies sein soziologisches Augenmerk darauf, das konkrete menschliche Tun und Lassen zu typisieren. Mit Hilfe der Willentheorie hatte er die tiefere Kausalität des sozialen Handelns freigelegt. Parallel dazu kam es ihm darauf an, die praktische Wirksamkeit dieses Willens, die sozialen Formen darzustellen, auf allgemeine Begriffe zu bringen und den jeweiligen Willenstufen zuzuordnen. Es hieß jedoch, die gesamte Tönniesche Soziologie vorzuführen, wollte man diesem komplexen Modell „sozialer Wesenheiten“ gerecht werden. Denn Tönnies versuchte, das breite Spektrum historischer und rezenter menschlicher Äußerungsformen zu erfassen, von der sächlichen bis hin zur geistigen Kultur, von den urwüchsigen Formen des Zusammenlebens in der Ehe bis hin zu der künstlichen Funktionsweise einer Aktiengesellschaft, von der Hauswirtschaft bis hin zum industriellen Kapitalismus, von patriarchalischen Familienbeziehungen bis hin zu demokratischen Herrschaftsformen im modernen Staat. Eine auch nur annähernd sachgerechte Aufarbeitung der vielschichti-

<sup>102</sup> Vgl. Tönnies 1933, S. 7.

gen begrifflichen Zusammenhänge würde über den Rahmen dieses Beitrages weit hinausgehen. Als Beispiel sollen nur diejenigen Sozialformen kurz erläutert werden, die Tönnies der „Sitte“ bzw. der „Konvention“ zugeordnet hat und denen eine besondere volksculturelle Relevanz zukommt, nämlich der „Brauch“ als Sozialform der „Gemeinschaft“ und die „Satzung“ als Sozialform der „Gesellschaft“.

Die sozialen Formen oder „sozialen Wesenheiten“, wie Tönnies sie nannte, definierte er als „soziale Wirkung“ des menschlichen Willens, als „Mitteilung unserer Willensenergie nach außen“, als „objektiven Geist“, und er faßte darunter alle Beziehungen, Figurationen, Strukturen, die durch konkretes Handeln einzelner Menschen gebildet und aufrecht erhalten werden, ausgehend vom Verhältnis zwischen zwei Individuen bis hin zu der Millionen Menschen umfassenden Nation.<sup>103</sup> Zwar stimmte er in der Auffassung, daß die Sozialformen aufgrund des Handelns einzelner konstituiert seien, mit Max Weber überein, aber im Unterschied zu diesem sah Tönnies in den Institutionen nicht bloß „Nebenprodukte“ (Merz-Benz) zweckrational agierender Individuen. Das individuelle Handeln war für ihn, wie gezeigt, rückgebunden an den geschichtlichen Ausdifferenzierungsprozeß der Willenskräfte und damit letzten Endes an die Substanz des menschlichen Lebens, den Selbsterhaltungsantrieb. Den Äußerungsformen dieses Willens kam ein sehr viel existentiellerer Charakter zu als den Institutionen bei Weber. Soziale Formen waren für Tönnies zunächst bewährte Überlebenspraktiken, gewollte, tradierte und bewährte Einrichtungen zur Sicherung des menschlichen Daseins, nicht bloß ephemere Gebilde, die willkürlich verändert oder aufgegeben werden können. Nach Tönnies haben vor allem die Formen der „Gemeinschaft“ ein solches Eigenleben, daß die Menschen „mit ihnen als mit Wirklichkeiten verkehren, sie als solche denken und sogar oft sie als höhere Wesen verklären“.<sup>104</sup> Die Personalisierung und Hypostasierung der „sozialen Wesenheiten“ ist danach eine Folge ihrer existentiellen Bedeutung im Überlebenskampf der Menschen mit der äußeren Natur.

Der „Brauch“ ist nach Tönnies eine solche eigendynamische Sozialform des Wesenwillens, ein solcher „objektiver Geist“. In ihm findet die Willenskraft „Gewohnheit“ ihren typischen sozialen Ausdruck. War die „Gewohnheit“ als Liebe zum geordneten Zusammenleben, zur geregelten Bewegung umschrieben worden, so besaß der „Brauch“ bei Tönnies den Stellenwert einer konkreten Illustration, einer „lebendigen Praxis“ dieser Willenskraft.<sup>105</sup> Tönnies hob also, ähnlich wie es später Josef Dünninger und auch Martin Scharfe getan haben, den „Brauch“ als soziales Handeln von der „Sitte“ als sozialem Gebot ab. Außerdem entkleidete er sowohl die „Sitte“ als auch den „Brauch“ aller über-historischen Konnotationen, indem er sie als Willens- und Sozialformen einer bestimmten historischen Epoche auswies, nämlich der „gemeinschaftlichen“, und zwar der sozial-animalischen Phase

<sup>103</sup> Vgl. Tönnies 1922, S. 51 f.; Tönnies 1988, S. 109.

<sup>104</sup> Vgl. Tönnies 1981, S. 8 ff.; vgl. dazu Merz 1987, S. 153 f.

<sup>105</sup> Vgl. Tönnies 1906, S. 14 f., 18; Tönnies 1922, S. 51 f.; Tönnies 1982, S. 61; Tönnies 1981, S. 206.

der „Gemeinschaft“. Das Herkommen des Brauches ist keinesfalls mythologisch oder auf andere metaphysische Weise zu begreifen. Hinter dem Glauben und dem Zwang, etwas so tun zu müssen, wie es „die Väter getan haben und daß es so richtig sei, weil es immer so gewesen sei“, hinter der quasi religiösen Legitimation des „Brauches“ steht bei Tönnies ein kulturgeschichtlicher und individueller Lernprozeß, nämlich die Erfahrung, die bewährte Ordnung und damit das Leben ihrer Träger nicht leichtfertig für vage Zukunftsaussichten aufs Spiel zu setzen. Aus dieser Vorsicht geht auch die „Macht der Gewohnheit“, des „Brauches“ hervor, die strenge Sanktionierung jeglicher Abweichung. Die Entrüstung, ja „Abscheu“, die die „Verletzung“ eines „Brauches“ erregt, korrespondiert mit dem Wunsch nach sicherer Selbsterhaltung, die nur in einer festen und geschützten Regelmäßigkeit gedeihen kann. In der Heilighaltung der „Sitten“ und „Bräuche“ manifestiert eine „Gemeinschaft“ ihren „Respekt“, ihre „Ehrfurcht“ vor den Leistungen der Vorfahren und ihre Furcht vor sozialer Instabilität, die in Zeiten knapper Lebensbedarfsdeckung immer als Gefahr für das Überleben gedeutet worden ist.<sup>106</sup>

Während Martin Scharfe „Sanktionen“ und „Kontrollen“ lediglich als Integrationsprobleme thematisiert, zielt Tönnies auf das tieferliegende Problem der Existenzsicherung. „Bräuche“ sind ihm gleichsam fixierte Fließkanäle einer distributiven Logik, auf der Basis von Versuch und Irrtum erlernte und ausgelesene Verhaltensweisen, Notwendigkeiten des kollektiven Überlebens, nicht bewußt herbeigeführte, von egoistischen Interessen bestimmte „Konventionen“. In ihrer Tradierung und Kontinuität liegt die Möglichkeit für den Erhalt des erreichten Standes der Naturbeherrschung. Die Funktion des „Brauches“ beschränkt sich also nicht auf sonn- und festtägliche Gelegenheiten. Der „Brauch“ stellt eine durchgängige Form menschlichen Handelns in „Gemeinschaft“ dar. In seinen Bahnen bewegt sich sowohl das Arbeits- als auch das Familienleben als auch die übrige Kommunikation, etwa das „gemeinsame Vergnügen“. Tönnies hatte es nicht auf Kuriositäten und auf ästhetisches „Brauchtum“ abgesehen. Ihm ging es darum, die Regelmäßigkeit und relative Starrheit, das Gleichmaß, die Zyklizität und Ritualität auch der alltäglichen „Gemeinschaft“ von der Wechselhaftigkeit und Inkonsistenz der modernen „Gesellschaft“ deutlich abzugrenzen. Die wichtigsten „Bräuche des Volkes“ knüpft indes auch Tönnies an Ereignisse, die für die Existenz des Individuums und der Gruppe einen zentralen Stellenwert besitzen, vor allem die Geburt, die Hochzeit, das Sterben, und an die Arbeit.<sup>107</sup> Dabei ist Wandel durchaus möglich, ja sogar zwingend nötig. Dieselbe Überlebenslogik nämlich, welche die Konservierung eines „Brauches“ gebietet, fordert auch seine Variation oder Abschaffung, wenn sich in der Lebenspraxis allmählich herausstellt, daß eine andere soziale Form dem Leben, dem „Genuß“ besser dient als die alte.<sup>108</sup> Im Gegensatz

<sup>106</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. 185 ff.; Tönnies 1935, S. 12; Tönnies 1906, S. 14, 18; Tönnies 1922, S. 69; Tönnies 1981, S. 168; Tönnies 1909, S. 17. Vgl. dazu Bickel 1987 a, S. 199; Merz-Benz 1990 c, S. 30.

<sup>107</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. 85 ff.; Tönnies 1906, S. 19; Tönnies 1922, S. 55.

<sup>108</sup> Vgl. Tönnies 1982, S. 21; Tönnies 1906, S. 19.

zur „Gesellschaft“ werden Innovationen in „Gemeinschaften“ allerdings nicht willkürlich und rational vorausgeplant, sondern sie wachsen „natürlich“ und „organisch“ aus der Spannung zwischen dem Lebenswillen und den Lebensumständen hervor. In diesem Zusammenhang formuliert Tönnies bemerkenswerterweise den später in der Volkskunde vorgetragenen Gedanken, daß sich ein solcher Wandel oftmals bei gleichbleibender äußerer Form vollzieht, daß also von dem augenfälligen Handlungsablauf nicht unmittelbar auf gemeinte Inhalte eines „Brauches“ geschlossen werden darf.<sup>109</sup>

Bei den sozialen Bewegungen in der „Gesellschaft“ handelt es sich nach Tönnies nicht um „wachsende“ Formen, sondern um „artifizielle“, „gemachte“, bewußt kontraktliche, daher grundsätzlich neu verhandelbare und Konflikten ausgesetzte Vereinbarungen. Wie „Konvention“ und „Recht“ den Willen einer rationalen Ordnung ausmachen, so ist die ihnen entsprechende Sozialform, die „Satzung“, eine kalkulierte Übereinkunft selbständiger Individuen.<sup>110</sup> Sie ist das schriftlich fixierte Vertragswerk, das Leistungen und Gegenleistungen, Mittel und Zwecke sowie Kontrollen und Sanktionen für den Fall einer Regelabweichung festhält, sei es als Kaufvertrag, als Recht oder als Herrschaftsvertrag. Tönnies verwies für die Epoche der „Gesellschaft“ alle Auffassungen in das Reich der Spekulation und der Ideologie, die das Recht mit einer göttlichen, mythischen oder anderen metaphysischen Herkunft zu legitimieren trachteten. Zwar können tradierte Normen und Werte auch in die rezenten sozialen Verhältnisse eingehen, jedoch sind sie hier nicht mehr als „Sitten“ oder „Bräuche“ zu verstehen, sondern als „Konventionen“ und „Satzungen“, als bewußte Abmachungen zu bestimmten individuellen oder gruppenegoistischen Zwecken. Den Versuch, „alte Sitten“ zu „erhalten oder sogar wiederherzustellen“, bezeichnete Tönnies als „heuchlerisch und verlogen“, als wirtschaftlich oder politisch motivierte Täuschung der Öffentlichkeit.<sup>111</sup> Auf der Basis seines philosophisch-soziologischen Systems entwickelte Tönnies mithin lange vor Hans Moser eine Art „Folklorismuskritik“: Die Zeit der „Sitten“ und „Bräuche“ ist unwiederbringlich vorbei: was heute unter diesem Namen firmiert, gehorcht der Zweckrationalität und nicht der gemeinschaftlichen Überlebenslogik. Der Kürwille hat alle tradierten Bande aufgebrochen und nichts übrig gelassen als die Kraft der Kalkulation, des Gewinn- und Profitstrebens.

#### 6. Die Bedeutung von Tönnies' Sitte- und Konventionskonzeption für die aktuelle volkskundliche Diskussion

Ferdinand Tönnies' Soziologie und damit auch seine Begriffe „Sitte“ und „Konvention“ sind in der älteren und in der neueren Volkskunde gründlich mißverstanden worden. Bemerkenswerterweise sind diese sonst so konträren Richtungen des Faches im Hinblick auf Tönnies auf einen Nenner zu bringen: Beide ließen sich

<sup>109</sup> Vgl. Tönnies 1981, S. 21; Tönnies 1988, S. 186.

<sup>110</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. 39, 158 ff., 216; Tönnies 1981, S. 22 ff., 63 ff.

<sup>111</sup> Vgl. Tönnies 1909, S. 85 f.

von der „lebensweltlichen Anschaulichkeit“ (Bickel) und von der Ähnlichkeit der Tönniesschen Terminologie mit romantisch-konservativen Ansätzen blenden; und beide hielten Tönnies für einen Apologeten einer „nostalgisch-retrospektiven Blickrichtung“ (Greverus). Die einen allerdings, die älteren Volkskundler, bewerteten diesen vermeintlichen Konservativismus positiv, die anderen, die jüngeren Volkskundler, stellten Tönnies unter „akuten Ideologieverdacht“ (Scharfe) und denunzierten ihn als „Volkstums-“ oder „Gemeinschaftsideologen“. Doch Tönnies war alles andere als ein rückwärtsgewandter, soziale Antagonismen verschleiern-der, das Historische enthistorisierender Reaktionär, alles andere als ein Vordenker eines „sanften Faschismus“ (Bausinger). Vom Rationalismus und von der Aufklärung ausgehend hat Tönnies den metaphysischen Rest der Aufklärungsphilosophie, nämlich den absoluten Vernunftbegriff, mit Hilfe der Erkenntnisse, die die historisch-romantischen Schulen aufgebracht hatten, aufgehoben. Er strebte eine Anwendung rationalistisch-aufklärerischer Methoden auch auf ihre eigenen Prämissen an und mithin eine „höhere Synthese“ von Rationalismus und Historismus bzw. von Aufklärung und Romantik. Nur auf diese Weise erschien es ihm möglich, den emanzipatorischen Impetus von Rationalismus und Aufklärung gegen die „historisierende Zersetzung“, gegen die „antystematische Haltung der Historiker“ zu retten bzw. die romantisch-historischen Theorien von rationalistischen „abhängig“ zu erhalten.<sup>112</sup> Auf der Grundlage seiner rationalistisch-historischen Erkenntnis- und Geschichtstheorie entwickelte Tönnies ein System der Handlungsrationalität, das sich wie folgt schematisch darstellen läßt:

a) *Gemeinschaft: Formen des Wesenwillens*

Lebensstufe	allg. Wille	Einzelwille	sozialer Wille
vegetativ	Gefallen	Gesinnung	Eintracht
animalisch	Gewohnheit	Gemüt	Sitte
mental	Gedächtnis	Gewissen	Religion

b) *Gesellschaft: Formen des Kürwillens*

Lebensstufe	allg. Wille	Einzelwille	sozialer Wille
vegetativ	Bedacht	Bestrebung	Konvention
animalisch	Beschluß	Berechnung	Recht
mental	Begriff	Bewußtheit	öffentl. Meinung

Die gesamte menschliche Entwicklung erscheint bei Tönnies als Rationalisierungsprozeß, der im allgemeinen vom „Gefallen“ zum „Begriff“, im Individuellen von der „Gesinnung“ zur „Bewußtheit“, im Kollektiven von der „Eintracht“ zur „öffentlichen Meinung“ aufsteigt. Jeder Punkt des Koordinatensystems markiert eine historische Epoche und die für sie typische allgemeine, individuelle oder gruppenspezifische „Denkungsart“. Wenn sich, wie Merz-Benz schreibt, Tönnies gerade dadurch von allen anderen Gesellschaftstheoretikern seiner Zeit (vor allem

von Max Weber) abhebt, daß er die Handlungsrationalität historisch ableitet und die Vorstufen des modernen Denkens systematisch aufarbeitet, so läßt sich analog dazu feststellen, daß Tönnies' Sitte- und Konventionsbegriff sich vor den älteren und auch den neueren volkskundlichen Ansätzen dadurch auszeichnet, daß er weder einer Volksseele- noch einer Vernunft-Metaphysik huldigt. Gegen die Einbettung der „Sitte“ in eine überempirische „Volks-“ oder „Gruppeneigenschaft“ stellt er das historisch-materialistische Denken. Die „Sitte“ wird zur psychischen Signatur einer historischen Epoche bzw. eines spezifischen Standes der Naturbeherrschung. Sie bildet das typische Mischungsverhältnis vegetativer, animalischer und mentaler Handlungsmotive zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt, keine „ewige“, unveränderliche Emanation der „Volksseele“. Auch die „Konvention“ wird in dieser Weise charakterisiert und nicht als zivilisatorisches Verfallprodukt verteuelt, das sich in „Echtheit“, „Ursprünglichkeit“ und „Ernstheit“ nicht mit der „Sitte“ messen könne. Der „Konvention“ kommt die gleiche sittliche Berechtigung zu wie der „Sitte“. Sie wird allerdings als eine „spätere“ Erscheinungsform des sozialen Willens angesehen, als bewußt vereinbarte, „artifizielle“, nicht als „gewachsene“ Norm.

Daß Tönnies über die analytischen Horizonte auch der modernen Volkskunde hinausging, läßt sich am Beispiel von Martin Scharfes „Sitte“- und „Brauch“-Definition von 1969/70 zeigen.<sup>113</sup> Gegen alle spekulativen Deutungen des „Volkslebens“ durch die ältere Volkskunde rekurrierte Scharfe, und Tönnies würde ihm zugestimmt haben, auf handlungstheoretische bzw. struktur-funktionalistische Konzepte insbesondere der anglo-amerikanischen Soziologie. (Tönnies besaß übrigens die im Deutschland seiner Zeit wohl besten Textkenntnisse der englisch-amerikanischen Soziologie; und er selbst erfreute sich in den USA höchster Wertschätzung, was unter anderem darin zum Ausdruck kam, daß er Mitherausgeber des „American Journal of Sociology“ war.) Scharfe führte „Sitte“ und „Brauch“ auf die sachlich ergründbaren Bedingungen und Anforderungen des wirklichen sozialen Lebens zurück. Sie erhielten den Rang von Handlungsvorschriften, von normativen Erwartungsmustern, von institutionalisierten Mechanismen, die gleichermaßen als Ausdrucksform bestimmter Kommunikations- und Herrschaftsverhältnisse wie als Mittel zu dem Zweck verstanden werden können, die Stabilität dieser Verhältnisse zu garantieren. Im „Brauch“ sah Scharfe, wie Tönnies, die auf ein konkretes, räumlich wie zeitlich begrenztes Handeln ausgerichteten Verhaltenswege, in der „Sitte“ die allgemeineren „Normen“ des Gruppenverhaltens. Die Vermittlung von Normen und individuellen Bedürfnissen, Neigungen und Interessen, also die Subordination der Individuen unter die Anforderungen von Supra- und Subsystemen, geschieht danach jedoch nicht reibungslos. Vielmehr ist von zahlreichen und vielschichtigen Integrationsschwierigkeiten auszugehen. Daher kommt bei Scharfe dem Komplex „Konflikt“ ein besonderer Stellenwert zu ebenso wie dem Komplex „Kontrolle und Sanktion“, also den Steuerungsinstrumentarien und den Möglich-

<sup>112</sup> Vgl. Tönnies 1988, S. XXII; Tönnies 1901, S. 19. Vgl. Bickel 1986, S. 318; Bickel 1987, S. 177; Bickel 1988, S. 89, 108 f.; Merz-Benz 1990 a, S. 9; Merz-Benz 1990 b, S. 6 ff., 36; Merz-Benz 1990 c, S. 1.

<sup>113</sup> Vgl. Scharfe 1970; Scharfe 1969.

keiten, die Verhaltenskonformität der einzelnen Gruppenmitglieder durchzusetzen.

Mit diesen Begriffsbestimmungen hat Martin Scharfe die volkskundliche Sitte- und Brauch-Forschung auf ein modernes sozialwissenschaftliches Fundament gehoben. Aber unbeschadet dieser weitreichenden Bedeutung und abgesehen davon, daß dem Problem „Konflikt“ eine höhere theoretische und praktische Relevanz beigemessen wird als bei Tönnies, hat Tönnies die wesentlichen Eckpunkte dieses Ansatzes gedanklich vorweggenommen. Außerdem erscheint das Scharfesche Konzept vor dem Hintergrund von Tönnies' Leitgedanken einer „Historisierung der objektiven Rationalität“ ergänzungsbedürftig. Denn Scharfe setzt, ähnlich wie Hobbes, eine Grundannahme stillschweigend, gewissermaßen axiomatisch voraus, nämlich daß das Zustandekommen von kulturellen Erwartungsmustern (z. B. „Sitten“) und ihre Vermittlung in jeder Epoche auf dieselbe Weise sich vollziehe. Er problematisiert, im Gegensatz zu Tönnies, weder die Frage, ob es unterschiedliche Formen der Normenentstehung und Durchsetzung gebe, noch die Frage, ob nicht für verschiedenartige historische Gebilde auch differenzierte allgemeine und spezifische Haltungen der Individuen und Gruppen im Umgang mit den jeweils gestellten Anforderungen zugrunde gelegt werden müssen. Scharfes Sichtweise wirkt deshalb etwas unbeweglich und schematisch, weil sie die Begriffe „Norm“, „Konflikt“, „Kontrolle“, „Sanktion“ nicht historisch qualifiziert, ihre Ausbildung nicht an den evolutionären Lebensprozeß rückbindet, sondern als scheinbar invariante Formen mit objektiv gleichbleibendem Bedingungs hintergrund vorführt. Scharfe historisiert zwar den Inhalt von „Normen“ und „Bräuchen“, indem er ihn aus metaphysischen Begründungszusammenhängen herauslöst und auf konkrete soziale Funktionen hin befragt. Aber die Funktion selbst, die Form der Normenbildung und Durchsetzung und die Bedeutung von Normen als dynamische Größe zu begreifen, die mit dem Wandel der Lebensverhältnisse und ihrer Paradigmen korrespondiert, diesen Schritt vollzieht Scharfe nicht. Die Handlungs rationalität wird letzten Endes für absolut gesetzt; und somit impliziert auch dieser Sitte-Begriff eine Vernunft-Metaphysik.

Eine erweiterte Perspektive und damit einen Weg zu Tönnies hat die Kontroverse um das Thema „Volkskultur“ versus „Elitenkultur“ bzw. „Überlebenslogik“ versus „Herrschaftslogik“ eröffnet. Der gegenwärtig herausragende Vertreter einer solchen dichotomischen Kulturinterpretation ist der Franzose Robert Muchembled. In England finden sich ähnliche Konstruktionen bei Peter Burke und in Deutschland vor allem bei Wolfgang Kaschuba.<sup>114</sup> Alle diese Ansätze zielen, wie schon derjenige von Ferdinand Tönnies, auf eine historische Differenzierung anthropomorph-psychischer bzw. mentaler Sphären. Ihnen geht es um eine Trennung unterschiedlicher sinngebender Lebenszusammenhänge, die die konkreten sozialen Verhältnisse auf ihre je eigene Weise bedingen und hervorbringen. Auch

<sup>114</sup> Vgl. Muchembled 1984; Peter Burke: Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit. München 1981; Kaschuba 1988.

in kulturanthropologischen Studien deutscher Volkskundler finden sich derartige Überlegungen, deren Diskussion hier allerdings zu weit führen würde. Außerdem weisen einige Darlegungen zum Thema „Ungleichzeitigkeiten“ in der Volkskultur und zum Heimatbegriff Affinitäten zu Tönnies auf. Denn die Annahme, daß ältere Sozialformen und Denkstrukturen in der modernen Zivilisation weiterexistieren würden („Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“), impliziert eine kategoriale Diskrepanz zwischen traditional und zweckrational motivierten Kulturen, zwischen der „mit dem Relikthaften konnotierten“ Interaktionskultur (Köstlin) oder „Lokalvernunft“ (Justus Möser) und der instrumentellen Herrschaftskultur.<sup>115</sup> – In dieser neueren volkskundlichen Literatur haben vor allem zwei Gedankengänge eine unbewußte Annäherung an Ferdinand Tönnies gebracht, nämlich:

a) daß das menschliche Zusammenleben, idealtypisch rekonstruiert, zwei divergierenden Prinzipien sozialer Formierung folgen kann: entweder der kommunikativen oder der instrumentellen Vernunft. Unter der instrumentellen Vernunft wird die Logik der an der Zweck-Mittel-Kalkulation orientierten und durch Verträge konstituierten Elitenkultur verstanden. Die kommunikative Vernunft dagegen ist die Logik der Volkskultur, die eben nicht aus abstrakten Zwecksetzungen, nicht aus dem „verdünnten Saft“ reiner Denktätigkeit (Dilthey) hervorgeht, sondern aus der unmittelbaren Lebenspraxis, also auch aus Gefühlen und Neigungen, Gewohnheiten und Traditionen. Der Volkskultur wohnt danach tendenziell ein „kohäsiver“, „organischer“, der Elitenkultur ein distraktiver, „artifizieller“ Charakter inne;

b) daß dieser Gegensatz von Volkskultur und Elitenkultur sich historisch seit der Frühen Neuzeit immer stärker herausgebildet hat. Während die sozialen Verhältnisse bis zum Ende des Mittelalters der praktischen Rationalität gehorchten, setzte danach mit der Entstehung absolutistischer Staaten und des modernen Bürgertums eine umfassende soziale Disziplinierung („Kolonialisierung“) der Volkskultur nach den Maßstäben der instrumentellen Vernunft ein. Deren Ergebnis ist die weitgehende und immer noch andauernde Zerstörung überlieferter Sinnzusammenhänge und die fast unbeschränkte Hegemonialstellung der Elitenkultur.

Diese beiden Gedankengänge werden in unterschiedlicher Weise variiert. Während etwa Muchembled vom nahezu spurlosen Untergang einer einst so reichen und lebendigen „Kultur des Volkes“ ausgeht, spürt Kaschuba Erscheinungsformen und Möglichkeiten der „Überlebenslogik“ auch in der Gegenwart auf, und er

<sup>115</sup> Vgl. vor allem Konrad Köstlin: Relikte: Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. In: Kieler Blätter zur Volkskunde 5 (1973), S. 135–157, hier vor allem: S. 135 ff., 150 f.; Hermann Bausinger: Ungleichzeitigkeiten. Von der Volkskunde zur empirischen Kulturwissenschaft. In: Der Deutschenterricht 6 (1987), S. 5–16; Konrad Köstlin: Anmerkungen zu Riehl. In: Jahrbuch für Volkskunde NF 7 (1984), S. 81–96, hier S. 82; Kaschuba 1988, S. 41; Hermann Bausinger: Auf dem Wege zu einem neuen, aktiven Heimatverständnis. Begriffsgeschichte als Problemgeschichte. In: Hans-Georg Wehling (Redaktion): Heimat heute, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1984, S. 11–27, hier S. 11 ff.; Bausinger 1987, S. 7 ff.

lenkt die Aufmerksamkeit auf ihre humanen Implikationen. Er läßt sich damit in die Nähe der Ansätze von Jürgen Habermas und auch von Karl Otto Apel rücken, die lebenspraktische Verständigung als emanzipatorisches Potential gegen die Technokratenherrschaft zu stellen bzw. aus der kommunikativen Vernunft eine transzendental-pragmatische Prinzipienethik abzuleiten.<sup>116</sup> In diesem Sinne läßt sich auch Bausingers Postulat nach der „Wiederentdeckung des Ungleichzeitigen“ verstehen, das sich nicht auf eine Beerbung „unabgegotener Wunschbilder“ beschränkt, sondern darüber hinaus auf „Zukunft in der Vergangenheit“ (Bloch) ausgeht, das heißt: auf die Wiederentdeckung, Rekonstruktion, „Instandsetzung“ und praktische Belebung der kommunikativen Logik.

Das Defizit, das an Martin Scharfes Sitte-und-Brauch-Analyse aufgezeigt wurde, kann nun genauer gefaßt werden. Denn die Frage, wie eigentlich die Sozialform „Norm“ zustande kommt, aufgenommen, durchgesetzt und verändert wird, führt geradewegs in das Problemfeld kommunikative versus instrumentelle Vernunft hinein. Normen, wie sie auch in „Sitten“ Gestalt angenommen haben, unterliegen einer historisch sich wandelnden Rationalität des sozialen Handelns: Sie können, idealtypisch zugespitzt, entweder dem unmittelbaren Lebensprozeß entstammen oder technokratische Mittel für bestimmte Zwecke sein. Auch Bausingers Hinweis darauf, daß die Menschen etwa die Angebote der Kulturindustrie, zum Beispiel folkloristische Darbietungen, mit Freude aufnehmen<sup>117</sup>, ändert nichts an Hans Mosers Erkenntnis, daß sich von den Handlungsmotiven her „ursprüngliche“, „echte“ Bräuche und „artifizielle“ Bräuche auseinanderhalten lassen. Im ersten Fall sind sie Folgen besonderer lebensweltlicher Erfahrungen, etwa im gemeinsamen Arbeits- und Verständigungsprozeß gewonnener ideeller Werthorizonte. Im zweiten Fall sind sie, sofern sie unter diesen Voraussetzungen überhaupt als „Bräuche“ bezeichnet werden können (Tönnies spricht nurmehr von „Satzung“), ihrem Wesen nach beliebige Versatzstücke etwa eines politischen Herrschafts- oder ökonomischen Profitinteresses, das sich die Bedürfnisse der Konsumenten zunutze macht. Die Dichotomie von wesenwilliger und kürwilliger Vernunft, um mit Tönnies zu sprechen, erlaubt es also, nicht nur den konkreten Inhalt und die konkrete Funktion von Normen, sondern auch die allgemeine Rationalität ihres Zustandekommens und ihrer Akzeptanz als historische Größe zu begreifen. Konsequenter durchgeführt, kann diese Historisierung jedoch nicht in dem mehr oder minder statistischen und unversöhnlichen Gegensatz von Interaktions- und Herrschaftskultur bzw. Volks- und Elitenkultur verharren. Tönnies hat eine solche verabsolutierende Polarisierung der Willensdimensionen ausdrücklich verworfen. Ihm ging es um den Rationalisierungsprozeß, um die evolutionäre, Stufe um Stufe sich herausbildende Vernunft. Die Modernisierung wurde von ihm als Ergebnis einer Ent-

<sup>116</sup> Vgl. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt am Main 1988; Karl Otto Apel: *Transformation der Philosophie*. 2 Bde. Frankfurt am Main 1973; ders. (Hrsg.): *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main 1976.

<sup>117</sup> Vgl. Hermann Bausinger: *Zur Kritik der Folklorismuskritik*. In: *Populus revisus*. Tübingen 1966, S. 61–72.

wicklung verstanden, die aus den inneren Anlagen des „Volkslebens“ selbst hervorgegangen ist, nicht aus einer Kolonisierung von außen.

Zwar bestritt auch Tönnies nicht die verändernde Dynamik bestimmter sozialer Gruppen (vor allem der Kaufleute, Richter, Fürsten), aber er bot diese nicht als fremde Gewalt gegen eine vermeintlich intakte, harmonische, integere, gleichsam jungfräuliche Volkskultur auf. Auch die innovativen Kräfte sind danach originäre Produkte der „Gemeinschaft“ und ihres Überlebenswillens, sind aus den Bedürfnissen nach Selbsterhaltung, nach „Genuß“ und „Glück“ entstandene soziale Formen. Der „Untergang der Volkskultur“ (Muchebled) ist nach Tönnies nicht das Werk exogener Mächte, sondern durch die ältere Volkskultur selbst bedingt und gewollt, ist das Ergebnis eines langen historischen Prozesses. Tönnies hat nicht übersehen, daß dieser Wandel sich in vielen konkreten Fällen als „Kolonialisierung“ darstellt. Er wies mehrfach, wie oben dargestellt wurde, auf die Konflikte zwischen den verschiedenen Ebenen der Handlungslogik und den verschiedenen Schichten innerhalb eines Kulturniveaus hin. Aber diese Widersprüchlichkeiten etwa zwischen „Sitte“ und „Religion“, „Sitte“ und „Recht“ leitete er aus den immanenten Kausalitäten und Bewegungsbedingungen der „Gemeinschaften“ selbst ab und analysierte sie als gleichsam hausgemacht, nicht durch obskure, im Hinblick auf ihre historische Herkunft im dunkeln bleibende destruktive Eliten provoziert.

Zwar spricht auch Muchembled von „langsamen und unmerklichen“ Veränderungen der Kultur; und insbesondere Peter Burke hat sein Augenmerk auf die allmähliche Entwicklung der Oberschichtskultur aus der Volkskultur gerichtet. Außerdem werden vielfältige Überschneidungen zwischen beiden Kulturen konstatiert.<sup>118</sup> Aber die Dynamik, die diesen Autoren vorschwebt, ist lediglich eine äußerliche. Denn es wird, im Gegensatz zu Tönnies, nicht durchgängig zwischen sozialen Objektivationen und Handlungsmotiven unterschieden. Der Prozeßcharakter wird nur den Objektivationen zugestanden, nicht der antropomorph-psychischen Logik. Diese Autoren werden letzten Endes lediglich dem in der deutschen Volkskunde schon früh diskutierten Gedanken gerecht, daß die Volkskultur nach und nach von der Elitenkultur kolonialisiert worden sei, daß diese Entwicklung sich nicht ruckartig, sondern langsam vollzogen und daß es auch Wechselwirkungen gegeben habe. Die Frage nach den impulsgebenden Rationalitätsstrukturen bleibt davon unberührt; Überlebenslogik und Herrschaftslogik stehen unvermittelt nebeneinander. Sie werden weder historisch-empirisch auseinander abgeleitet noch systematisch-begrifflich differenziert. Sie bleiben damit einer idealistischen Vernunft-Metaphysik verhaftet, einem begrifflichen Absolutismus, den Tönnies bereits 1887 in seinem Werk „Gemeinschaft und Gesellschaft“ zu überwinden trachtete. In diesem Sinne hat neuerdings auch Roger Chartier gegen die französische Annales-Schule, der er übrigens selbst entstammt, argumentiert: Sie vereinfache und verkürze subtile psychische Vorgänge und neige zur „Versessen-

<sup>118</sup> Vgl. Muchembled 1984, S. 12f.; Burke 1981, S. 36ff.; vgl. auch Kaschuba 1988, S. 15ff.

heit auf gesellschaftliche Scheidelinien“, also zur Verdinglichung divergierender Handlungsrationaltäten.<sup>119</sup>

Es läßt sich für die Volkskunde resümieren: Während die sozialen Objektivierungen inzwischen durchgängig historisch betrachtet werden, ist diese Sichtweise im Hinblick auf die Logik des menschlichen Zusammenlebens in unserem Fach nur ansatzweise zu erkennen. Eine solche Historisierung der Handlungsrationaltät ist aber genau dasjenige Erkenntnisdesiderat, dem Ferdinand Tönnies einen wesentlichen Teil seines Werkes gewidmet hat: Die neuere soziologische Forschung, insbesondere diejenige von Cornelius Bickel und Peter-Ulrich Merz-Benz, sieht Tönnies' Verdienst gerade darin, daß er den „Ansatzpunkt zur Thematisierung sozialer Verhältnisse“ aus den historisch bedingten Formen der menschlichen Rationalität abgeleitet hat. Die Momente des realen Geschehens, zum Beispiel „Brauch“ und „Satzung“, werden bei ihm nach ihrer Herkunft aus a-rationalen und rationalen Elementen, zum Beispiel aus „Sitte“ und „Konvention“, erfaßt und dargestellt, nicht bloß gemessen nach ihrer mehr oder minder großen Abweichung vom rein zweckrationalen Verhalten. Tönnies hat eine Modernisierungstheorie konzipiert, die sich nicht nur auf die Ausdifferenzierung der sozialen Formen erstreckt, sondern auch die „Rationalität von ihrer eigenen Genese her in den Blick“ (Merz-Benz) nimmt. Auf diese Weise ist er zu „einer historisch-anthropologischen Relativierung auch der wissenschaftlichen Denkformen“ (Bickel) gelangt. Die mechanische oder naturwissenschaftliche Vernunft erscheint bei Tönnies nicht allein bestimmt durch ihre Gegnerschaft zur Irrationalität bzw. zur A-Rationalität, sondern als Endpunkt einer Entwicklung, die stufenweise bis an den Anfang der Menschheitsgeschichte zurückführt. Ernst Blochs Bemerkung über Schelling trifft damit auch auf Tönnies zu: Auch Tönnies entwickelte einen „Blick für ein nicht oder nicht nur Rationales, was nicht gleich dem Irrationalen ist“.<sup>120</sup> Tönnies antizipierte damit das Postulat der postmodernen Vernunftkritik, nämlich die Vernunft nicht auf die Zweckrationalität zu reduzieren. Allerdings gab er dabei den Gedanken der Aufklärung nicht preis, vielmehr trug er durch die Historisierung der subjektiven und objektiven Vernunft zu einer „Selbstaufklärung der Aufklärung“ bei.<sup>121</sup> Zudem integrierte Tönnies die psychischen und sozialen Formen, darunter „Sitte“ und „Brauch“, „Konvention“ und „Satzung“, zu einem komplexen, die gesamte historische und rezente Wirklichkeit umspannenden System, dessen einzelne Stufen kausal aufeinander aufbauen. Zwischen der Skylla unübersehbar historischer Miniaturen und der Charybdis gewaltsamer rationalistischer Konstruktio-

<sup>119</sup> Vgl. Roger Chartier: Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung. Berlin 1989, S. 9, 28.

<sup>120</sup> Vgl. Ernst Bloch: Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Bd. 4: Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus, die Philosophie des 19. Jahrhunderts. Frankfurt am Main 1985, S. 205.

<sup>121</sup> Vgl. Bickel 1987, S. 176; Bickel 1987 b, S. 61 f.; Bickel 1988, S. 117; Merz-Benz 1990 a, S. 16 f., 20 f., 37; Merz 1987, S. 141 f.; Merz-Benz 1990 b, S. 8; Merz-Benz 1990 c, S. 4 f.

nen entschied sich Tönnies für einen historisch geläuterten Rationalismus, ein Ansatzpunkt, der auch heute noch als überaus anregend und fruchtbar bewertet werden kann.

#### English Summary

HARM-PEER ZIMMERMANN: "Custom and Convention". Ferdinand Tönnies' version of the dichotomy of a logic of survival and a logic of domination

(This is the second and final part of the article; the summary for the entire article is printed on p. 99 in this volume.)

# Zeitschrift für Volkskunde

Im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde  
herausgegeben von  
Gottfried Korff und Martin Scharfe,  
Siegfried Becker und Klaus Roth

88. Jahrgang 1992

Verlag Otto Schwartz & Co., 3400 Göttingen

## INHALT

### Aufsätze

Maoz Azaryahu: Die Umbenennung der Vergangenheit. Oder: Die Politik der symbolischen Architektur der Stadt Ost-Berlin 1990–1991 . . . . .	16
Elisabeth Fendl/Klara Löffler: Utopiazza. Städtische Erlebnisräume in Reiseführern . . . . .	30
Burkhard Lauterbach: „Von den Einwohnern“: Alltagsdarstellungen im Spiegel des Reiseführers . . . . .	49
Peter Niedermüller: Die imaginäre Vergangenheit. Volkskultur und Nationalkultur in Ungarn . . . . .	185
Mary Beth Stein: Die Politik des Erinnerns: Gedenkfeiern und Protestaktionen zum Jahrestag des Mauerbaus in Berlin (West). . . . .	202
Gisela Welz: Die Straße lebt. Bemerkungen zu einer urbanen Taktik . . . . .	1
Harm-Peer Zimmermann: Sitte und Konvention. Ferdinand Tönnies' Version einer Dichotomie von Überlebenslogik und Herrschaftslogik (Teil I und II) . . . . .	67, 229

### Berichte

Brigitte Emmrich/Heike Müns: 3. Arbeitstagung der Mitarbeiter der Internationalen Volkskundlichen Bibliographie, 30. April–3. Mai 1992 in Rheinfelden (Schweiz) . . . . .	248
Esther Gajek: 12. Treffen der Papiersammler in Holzminden und Corvey vom 29.–31. Mai 1992 . . . . .	256
Andreas Hartmann: Der industrialisierte Mensch 28. Deutscher Volkskundekongreß in Hagen vom 7.–11. Oktober 1991 . . . . .	100
Katalin Horn: Max Lüthi 1909–1991 . . . . .	117
Johann Sojka: Volkskunde in Polen Zur gegenwärtigen Situation volkskundlicher Institutionen . . . . .	107
Claus Stephani: Volkskunde in Rumänien Bemerkungen zur gegenwärtigen Situation . . . . .	251

## Buchbesprechungen

Bibliographia Studiorum uralicorum 1917–1987. (Rainer Alsheimer) . . . . .	261
Maria Bidlingmaier: Die Bäuerin in zwei Gemeinden Württembergs. (Sigrid Jacobeit) . . . . .	152
Bunte Bilder aus dem Bienenhaus. Malereien aus Slowenien. (Bernward Deneke) . . . . .	293
Rolf Wilhelm Brednich: Die Spinne in der Yucca-Palme; ders.: Die Maus im Jumbo-Jet. (Andreas Schmidt) . . . . .	167
Peter J. Brenner: Der Reisebericht in der deutschen Literatur. (Wolfgang Kaschuba) . . . . .	297
Hermann Brommer (Hrsg.): Wallfahrten im Erzbistum Freiburg (Rainer Alsheimer) . . . . .	307
Maria Bruckbauer: „. . . und sei es gegen eine Welt von Feinden!“ Kurt Hubers Volksliedsammlung. (Carsten Lenk) . . . . .	262
Alfred Cammann: Heimat Wolhynien. (Rainer Wehse) . . . . .	148
Pierre Chaunu, Georges Duby, Jaques LeGoff, Michelle Perrot: Leben mit der Geschichte (Alwin Müller-Jerina) . . . . .	133
Jean Cuisenier: La maison rustique. (Torsten Gebhard) . . . . .	289
Karl Ditt: Raum und Volkstum. (Volker Rodekamp) . . . . .	145
Barbara Duden: Body History-Körpergeschichte. (Martin Beutelspacher) . . . . .	138
Alan Dundes: Folklore Matters. (Berndt Ostendorf) . . . . .	139
Erinnerungen an mein Leben bis 1945. Mit einem Verzeichnis der Schriften von Friedrich Pfister. (Klaus Guth) . . . . .	131
Lucien Febvre: Das Gewissen des Historikers. (Alwin Müller-Jerina) . . . . .	168
Reinhard Flender, Hermann Rauhe: Popmusik. (Gisela Probst-Effah) . . . . .	168
Martina Forkel: Wohnen im „Stil“ des Historismus. (Gerdi Maierbacher-Legl) . . . . .	173
„Äußerst getroffen und schön“. Historische Fotografie in Unterfranken. (Wolfgang Hesse) . . . . .	156
Werner Freitag: Spenge 1900–1950 (Sabine Schachtner) . . . . .	146
Fremdsein. Minderheiten und Gruppen in Hessen. (Alwin Müller-Jerina) . . . . .	141
Esther Gajek: Adventskalender von den Anfängen bis zur Gegenwart. (Konrad Vanja) . . . . .	171
Helge Gerndt: Studienskript Volkskunde. (Roland Inauen) . . . . .	259
Carlo Ginzburg: Hexensabbat. (Utz Jeggle) . . . . .	134
Evelyn Gröbl-Steinbach (Hrsg.): Licht und Schatten. (Julia Weigl) . . . . .	130
Angelika Gross: „La folie“. Wahnsinn und Narrheit im spätmittelalterlichen Text und Bild. (Peter Dinzelbacher) . . . . .	144
Ueli Gyr: Lektion fürs Leben. (Erich Wimmer) . . . . .	127

Hausbau im 19. Jahrhundert. (Jahrbuch für Hausforschung 38) (Torsten Gebhard) . . . . .	287
Christopher Hauser: Anfänge bürgerlicher Organisation. (Cornelia Foerster) . . . . .	270
Henrik Havrehed: Die deutschen Flüchtlinge in Dänemark 1945–1949. (Otto Holzapfel) . . . . .	265
Paul Hugger (Hrsg.): Handwerk zwischen Idealbild und Wirklichkeit. (Ruth-E. Mohrmann) . . . . .	290
Arthur E. Imhof: Ars moriendi. Die Kunst des Sterbens einst und heute. (Bernward Deneke) . . . . .	275
Andreas Immenkamp: Haus und Wohnen von Textilarbeitern. (Margret Tränkle) . . . . .	285
Wolfgang Jacobeit, Josef Mooser, Bo Strath (Hrsg.): Idylle oder Aufbruch? (Siegfried Becker) . . . . .	128
Tiroler Kinderleben in Reim und Spiel. (Gottfried Habenicht) . . . . .	311
Sich kleiden. (Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung 25) (Dörte Becker) . . . . .	174
Christoph Köck: Sehnsucht Abenteuer. (Burkhard Lauterbach) . . . . .	155
Christel Köhle-Hezinger, Walter Ziegler (Hrsg.): „Der glorreiche Lebenslauf einer Fabrik“. (Sigrid Jacobeit) . . . . .	282
Gottfried Korff, Martin Roth (Hrsg.): Das historische Museum. (Andreas Schmidt) . . . . .	294
Dieter Kramer: Theorien zur historischen Arbeiterkultur. (Olaf Bockhorn) . . . . .	123
Marianne Krüger-Potratz: Anderssein gab es nicht. Ausländer und Minderheiten in der DDR. (Thomas Scholze) . . . . .	269
Albrecht Lehmann: Im Fremden ungewollt zuhaus. (Otto Holzapfel) . . . . .	264
Annemarie Leppien, Jörn-Peter Leppien: Mädel-Landjahr in Schleswig-Holstein. (Gisela Wilkending) . . . . .	153
Rolf Lindner: Die Entdeckung der Stadtkultur. (Heinz Schilling) . . . . .	121
Alexander Link: „Schrottelzeit“. Nachkriegsalltag in Mainz (Frank Heins) . . . . .	266
Livsstykker. 12 Studier af Livsformer og vilkar. (Silke Götttsch) . . . . .	140
James M. McGlathery: Fairy Tale Romance. (Heinz Rölleke) . . . . .	314
Joachim Meynert, Josef Mooser, Volker Rodekamp (Hrsg.): Unter Pickelhaube und Zylinder. (Cornelia Foerster) . . . . .	272
Wolfgang Mieder, Steward A. Kingsbury, Kelsie B. Harder (Hrsg.): A Dictionary of American Proverbs. (Regina Bendex) . . . . .	313
Ruth-E. Mohrmann: Alltagswelt im Land Braunschweig. (Mechthild Wiswe) . . . . .	277
Hans Moser: Volksschauspiel im Spiegel von Archivalien. (Leopold Kretzenbacher) . . . . .	309

Elfriede Moser-Rath: Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen. (Rudolf Schenda) . . . . .	301
Robert Muchembled: Die Erfindung des modernen Menschen. (Karl-Heinrich Kaufhold) . . . . .	137
Ulrich Ott: Amerika ist anders. (Kaspar Maase) . . . . .	296
Partykultur? Fragen an die Fünfziger. (Brigitte Bönisch-Brednich) . . . . .	268
Sepp Paukner: Waldarbeiter im oberbayerischen Salinengebiet. (Torsten Gebhard) . . . . .	284
Walter Puchner: Studien zum Kulturkontext der Liturgischen Szene. (Leopold Kretzenbacher) . . . . .	303
Wilfried Reininghaus: Zünfte, Städte und Staat in der Grafschaft Mark. (Dietmar Sauer mann) . . . . .	143
Gisli nd M. Ritz, Werner Schieder mair: Klosterarbeiten aus Schwaben. (Thomas Raff) . . . . .	292
Lutz, Röhrich, Sabine Wienker-Piepho (Hrsg.): Storytelling in Contemporary Societies. (Helmut Fischer) . . . . .	159
Burghard Schmidt, Helmut Köhren-Jansen, Klaus Freckmann: Kleine Hausgeschichte der Mosellandschaft. (Konrad Bedal) . . . . .	288
Christina Schwarz: Die Landfrauenbewegung in Deutschland. (Marita Metz-Becker) . . . . .	150
Herbert und Elke Schwedt: Bräuche zwischen Saar und Sieg. (Ruth-E. Mohrmann) . . . . .	170
Kai Detlev Sievers: Leben in Armut. (Lisgret Militzer-Schwenger) . . . . .	280
Ira Spieker: Bürgerliche Mädchen im 19. Jahrhundert. (Marita Metz-Becker) . . . . .	149
Eva Stille: Spielzeug-Tiere. (Roland Wohlfahrt) . . . . .	176
Eduard Strübin: Jahresbrauch im Zeitenlauf. (Edgar Harvolk) . . . . .	308
Auf der Suche nach der verlorenen Kultur. Arbeiterkultur zwischen Museum und Realität. (Siegfried Becker) . . . . .	124
The Telling of Stories. Approaches to a Traditional Craft. (Kathrin Pöge-Alder) . . . . .	164
Otto Ulbricht: Kinds m ord und Aufklärung in Deutschland. (Regina Schulte) . . . . .	275
Hans Jörg Uther (Hrsg.): Märchen in unserer Zeit. (Kathrin Pöge-Alder) . . . . .	162
Hans Jörg Uther (Hrsg.): Märchen vor Grimm. (Ruth Geiser) . . . . .	165
Frommes Volk und Patrioten. Erweckungsbewegung und soziale Frage im östlichen Westfalen 1800 bis 1900. (Klaus Goebel) . . . . .	274
Herwart Vorländer (Hrsg.): Oral History – Mündlich erfragte Geschichte. (Volker Rodekamp) . . . . .	161
Markus Walz: Weihnacht skrippen im Kölner Raum. (Nina Gockerell) . . . . .	172
Johanna Werckmeister: Land-Frauen-Alltag. (Carola Lipp) . . . . .	151
Rainer Wimmer (Hrsg.): Das 19. Jahrhundert. Sprachgeschichtliche Wurzeln des heutigen Deutsch. (Ulrich Ammon) . . . . .	299

Reinhard Wunderlich: Johann Peter Hebels „Biblische Geschichten“. (Ruth B. Bottigheimer) . . . . .	300
Dominik Wunderlin: „Advent, Advent!“ Lichte- und Kalenderbräuche. (Konrad Vanja) . . . . .	171
Marc Zborowski, Elisabeth Herzog: Das Schtetl. Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden. (Hazel Rosenstrauch) . . . . .	279
Hartmut Zwahr: Herr und Knecht. (Hermann Kaiser) . . . . .	281
<i>Notizen</i> . . . . .	316
<i>Eingesandte Schriften</i> . . . . .	178, 330
<i>English Summaries (bearbeitet von Klaus Roth)</i> . . . . .	15, 29, 48, 66, 99, 201, 228, 247

Die Zeitschrift erscheint jährlich in zwei Halbjahresbänden mit einem Gesamtumfang von 21 Bogen. Der Bezugspreis beträgt im Abonnement jährlich 86,— DM. Vorzugsabonnement für Studierende 54,— DM. Einzelheft 43,— DM. Alle Preise zuzügl. Porto- und Versandkosten. In den angegebenen Preisen sind 7% MWSt. enthalten. Kündigungen nur zum Ende eines Jahrganges möglich. Bei anderen Mitgliedern der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e. V. ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag enthalten.

Anzeigenverwaltung: Verlag Otto Schwartz & Co., Annastraße 7, 3400 Göttingen.  
Gesamtherstellung: Otto Schwartz & Co., Annastraße 7, 3400 Göttingen. ISSN 0044-3700

**Anschriften der Redaktionen:**

**Aufsatzteil:** Prof. Dr. Gottfried Korff, Ludwig-Uhland-Institut, Schloß, 7400 Tübingen  
Prof. Dr. Martin Scharfe, Institut für Europäische Ethnologie und Kulturforschung, Biegenstraße 9, 3550 Marburg/L.

**Berichte:** Prof. Dr. Klaus Roth, Institut für deutsche und vergleichende Volkskunde, Ludwigstraße 25, 8000 München 22

**Besprechungen:** Dr. Siegfried Becker, Institut für Europäische Ethnologie und Kulturforschung, Zentralarchiv der Deutschen Volkserzählung, Biegenstraße 9, 3550 Marburg/L.

Verlag Otto Schwartz & Co., Annastraße 7, 3400 Göttingen