Um den Kommentar hinzuzufügen, wählen Sie das “+” Symbol oben rechts und markieren Sie den Textabschnitt, den Sie kommentieren möchten.

Melden Sie sich bitte mit ihrem Google Account an oder schreiben Sie Ihren Namen direkt in Ihren Kommentar. Anonyme Kommentare können leider nicht berücksichtigt werden.

**Arno Bammé**

**Die Sozialform der Gesellschaft: ein mechanisches Artefakt.
Tönnies‘ psychologische Grundlegung einer soziologischen Theorie des objektivierten Geistes[[1]](#footnote-1)**

Das Spezifikum des soziologischen Systems von Ferdinand Tönnies besteht vor allem darin, dass es beansprucht, die gesamte „historische und aktuelle Cultur“ bis hin zum „Geist der Neuzeit“ in ihrem Sein und Werden als eine Einheit denkbar und darstellbar zu machen. Im Verhältnis des einzelnen Menschen zu dem Soziotop, in Rahmen dessen er sein Leben gestaltet und das wir heute epochenübergreifend einheitlich als „Gesellschaft“ zu bezeichnen pflegen, verortet Tönnies das grundlegende Problem der Soziologie. Allerdings unterscheidet er grundsätzlich zwei Sozialformen, die ein Soziotop historisch annehmen kann: die der Gemeinschaft und die der Gesellschaft. Für ihn steht der individuelle Mensch im Schnittpunkt zweier „Diagonalen, die wir denken mögen als Anfangs- und Endpunkte einer Kulturentwicklung verbindend: er geht hervor aus Gemeinschaft, er gestaltet Gesellschaft. Gemeinschaft ist ihrem Wesen nach begrenzt und tendiert zur Intensität, Gesellschaft ist ihrem Wesen nach grenzenlos und tendiert zur Extension“ (2019, S. 34). Im Gegensatz zur Gemeinschaft begegnen sich die Individuen in der Gesellschaft als isolierte. Erst hier, in der Gesellschaft, im „Sozialismus“ entfaltet sich das „Individuum“ in dem besonderen Sinne, durch den es zum soziologischen Begriff geworden ist (a.a.O., S. 11). Diese spezifische Form seiner Vereinzelung („Individualismus“) entwickelt sich komplementär zur „Vergesellschaftung“ des Menschen („Sozialismus“). Beides geht Hand in Hand. „Individualismus“ und „Sozialismus“ sind zwei Seiten ein und derselben Medaille. Tönnies spricht deshalb auch vom „individualistisch-sozialistischen Zeitalter“ (2019, S. 43). Für ihn „gibt es keinen Individualismus in Geschichte und Kultur, außer wie er ausfließt aus Gemeinschaft und dadurch bedingt bleibt, oder wie er Gesellschaft hervorbringt und trägt“ (ebd.).

Die Begriffe, derer Tönnies sich bedient, haben oft Missverständnisse provoziert, was unter anderem daran liegt, dass sich auch für jemandem, der sich den Texten unvorbereitet nähert, ein Sinn aus ihnen ergibt, nur leider nicht immer jener, den Tönnies im Auge hatte, ein Schicksal, das er mit Darwin teilt. Als er „The Origin of Species“ (1859) veröffentlichte, gab es noch keine Begrifflichkeit für das, was er verkünden wollte. Die Fachausdrücke, die er vorschlug, waren wie bei Tönnies oft dem Alltagsleben entnommen und besaßen eine andere, viel besser bekannte Bedeutung als die, welche Darwin ihnen zugrunde gelegt hatte (Mayr 1989, S. 265). Es wäre wahrscheinlich günstiger gewesen, wenn Tönnies die Sozialform „Gemeinschaft“ abstrakt als A-Form und die der „Gesellschaft“ als B-Form bezeichnet hätte, so wie er es in seiner „Kritik der öffentlichen Meinung“ (2018, S. 291 f.) ansatzweise getan hat. Dort unterscheidet er die A-Formen des sozialen Willens, die den Formen des individuellen Wesenwillens entsprechen, von den B-Formen, die denen des individuellen Kürwillens gleichen, Formen, die „ganz aus sich selber als gemeinschaftliche und als gesellschaftliche Formen erkannt und beurteilt werden müssen“ (a.a.O., S. 292). Jedenfalls wäre dann der Unterschied zwischen ihrer wissenschaftlichen und ihrer alltäglichen Bedeutung klarer hervorgetreten.

**Begriffliche Kontexturen**

Die Begriffe „Gemeinschaft“ *und „*Gesellschaft“ sind bei Tönnies doppelthematisch angelegt. Sie erlauben sowohl eine systematisch-strukturelle Lesart entsprechend dem Untertitel der zweiten Auflage seines Jugend- und Hauptwerkes (1912) als auch eine historisch-genetische, wie sie vom Untertitel der Erstauflage (1887) nahegelegt wird. Je nach Kontextur, in der sie Verwendung finden, haben sie eine übergeschichtliche Bedeutung (in der „reinen Soziologie“) und werden dort als einander ausschließend (kontradiktorisch in einem dualistischen Sinn) gebraucht oder sie sind historisch gemeint (in der „angewandten Soziologie“) und ergänzen einander (komplementär in einem dichotomischen Sinn).

In der Kontextur der „reinen Soziologie“ gelten die Begriffe, die sowohl ihr als auch der „angewandten Soziologie“ zugrunde liegen, als durch keinerlei Empirie kontaminiert. Es sind reine Gedankenkonstrukte, Kopfgeburten, vergleichbar den abstrakten Kategorien der Mathematik und von daher auch säuberlich auseinanderzuhalten (Tönnies 2017, S. 384). In der Kontextur der „angewandten Soziologie“ hingegen sind durchaus Mischformen denkbar und auch üblich. Tönnies hat sich unter anderem in dem Essay über sein „Verhältnis zur Soziologie“ mit wünschenswerter Klarheit dazu geäußert: „Ich kenne keinen Kulturzustand, in dem nicht Elemente der Gemeinschaft und Elemente der Gesellschaft gleichzeitig vorhanden, also gemischt wären; überdies beide immer mit Feindschaft legiert“ (2018, S. 444). In gleicher Weise hat er sich über die entsprechenden Begriffe der Willensformen, den Wesenwillen und den Kürwillen, geäußert: „Als … freie und willkürliche Gedankenprodukte schließen diese Begriffe einander aus: in den Formen des Wesenwillens soll nichts vom Kürwillen, in den Formen des Kürwillens nichts vom Wesenwillen *mitgedacht* werden. Wenn jedoch dieselben Begriffe als *empirische* genommen werden …, so ergibt sich aus Beobachtung und Überlegung leicht: dass kein Wesenwille ohne Kürwille, worin er sich ausdrückt, und kein Kürwille ohne Wesenwillen, worauf er beruht, in der Erfahrung vorkommen kann“ (Tönnies 2017, S. 178). So wäre zum Beispiel die gegenwärtige kapitalistische Industriegesellschaft, die bislang extremste Ausprägung der historischen Sozialform „Gesellschaft“ sofort zum Untergang verurteilt, wenn sie nicht, gleichsam vampirmäßig, auf vorkapitalistische Ressourcen, Milieus und andere Äußerungsformen *gemeinschaftlicher* Lebensverhältnisse wie die Familie, die Nachbarschaft, die Caritas o. ä. zurückgreifen könnte.

Zwar sind „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“, wenn man sie sich auf einem linearen Kontinuum als Endpunkte vorstellt, beides extremtypische Begriffe, aber sie sind nicht von gleicher Qualität. Ersterer ist von anderer, grundlegenderer Qualität als letzterer. Die Sozialform „Gesellschaft“ kann nur existieren, soweit Gemeinschaft, zumindest partiell, in ihr präsent bleibt. Während Gesellschaft sich vornehmlich über abstrakte Tauschwertbeziehungen realisiert, in denen „jedermann ein Kaufmann“ ist (Tönnies 2017, S. 80, S. 86), umfasst die Reproduktion der Gemeinschaft Dimensionen des zwischenmenschlichen Zusammenlebens, des körperlichen wie des emotionalen, die im Reproduktionsgeschehen der Gesellschaft keine oder gar eine störende Rolle spielen und deshalb ausgelagert oder ausgeschieden werden. So „haben sich in der gelingenden Mutter-Kind-Beziehung Rudimente einer vorindustriellen, auf Bedürfnisbefriedigung durch reale Gebrauchswerte beruhenden Produktionsweise erhalten, die … sich auch dann nicht auf Tauschbeziehungen reduzieren lassen, wenn sie von Tauschabstraktionen umlagert sind“ (Negt und Kluge 1973, S. 48 ff.). Für Tönnies existiert die Gemeinschaft als „Realität des sozialen Lebens“ deshalb notwendiger Weise auch im Zeitalter der Gesellschaft, weil sie ohne deren Beigaben gar nicht lebensfähig wäre (2017, S. 325). Die Gesellschaft gilt ihm als ein besonderer, allerdings defizitärer Zustand von „Gemeinschaft“, eine „Modifikation“, die sich nicht völlig von ihr ablösen, nicht in sich selber ruhen kann, ohne das zwischenmenschliche Zusammenleben und artgerechte Bedürfnisse, die ihm zugrunde liegen, zu gefährden. Sie entsteht als Derivat aus der Gemeinschaft und bleibt immer auf sie verwiesen, obwohl sie dazu tendiert, jene zu vernichten.

**Die willenstheoretische Begründung der Soziologie**

Die Soziologie ist gegen Ende des 19. Jahrhunderts als Krisenwissenschaft aus der Krise entstanden (Neef 2012). Angesichts manifester Konflikte, insbesondere hinsichtlich der „sozialen Frage“ (Tönnies 2019), musste es ihr darum gehen, die als bedrohlich empfundenen Problemkonstellationen konstruktiv, das heißt, in einem positiven Sinne zu lösen. Daraus leitete sie immerhin ihre Existenzberechtigung gegenüber der Philosophie ab. Für Rudolf Goldscheid, einen der Gründungsväter der Soziologie im deutschsprachigen Raum, stellten die Sozialwissenschaften, insbesondere die Soziologie, die Brücke dar zwischen den Geisteswissenschaften einerseits und den Naturwissenschaften andererseits, weil sie, darin den Technikwissenschaften vergleichbar, sowohl über instrumentelle wie über reflexive Kompetenzen verfügen (Goldscheid 2018). Die Grundfrage, die sich Tönnies in diesem Zusammenhang stellte, lautet, warum Menschen überhaupt auf Dauer zusammenleben? Was hält eine Ethnie, eine Sozietät, ein Soziotop, sei es eine Gemeinschaft, sei es eine Gesellschaft, zusammen? Warum ist nicht der „Krieg jeder gegen jeden“, was durchaus möglich wäre und auch vorkommt, der Normalfall? Aber nicht nur gilt es zu erklären, warum Menschen friedlich zusammenleben, sich einander also wechselseitig positiv bejahen; entscheidend ist vielmehr, dass die Gestaltungen, in denen es geschieht, in der Sozialform der Gemeinschaft andere sind als in jener der Gesellschaft und dass es andere Ursachen hat. Gleichwohl muss es, trotz der Unterschiede, in beiden Fällen gewollt sein, was zwangsläufig zu der Frage nach den Mechanismen führt, in denen es sich vollzieht. Über kurz oder lang musste sich für Tönnies das erkenntnistheoretische Problem stellen, wie man das Ergebnis der daraus resultierenden Handlungsvollzüge, die auf wechselseitig verbindlichen *Willensakten* beruhen und *Geltung* beanspruchen, im Rahmen einer systematischen Sozialtheorie begrifflich fassen sollte, und zwar so, dass die „Bejahung“, zumal in der „reinen Theorie“, die Bedeutung und Funktion des *konstruktiv* verstandenen Elements „sozial“ erhält. Tönnies löste das Problem, indem er sein soziologisches System willenstheoretisch begründet.

Die gesamte soziale Wirklichkeit, wie sie sich für Tönnies darstellt, ist durch die Willens- und Bewusstseinsakte der am Sozialprozess Beteiligten bestimmt, „voluntaristisch“ und „intellektualistisch“, ein Prozessgeschehen, das er zugleich als soziale Evolution verstanden wissen will. Entscheidend dabei ist, dass er nicht nur eine psychologisch begründete Willenslehre zum Fundament seiner Soziologie gemacht hat, sondern dass der in ihr thematisierte Begriff des Willens nicht aus dem Intellekt und der Ratio abgeleitet wird, sondern aus den dunklen „*Trieben* der Selbsterhaltung, der Ernährung und der Fortpflanzung, aus denen durch Differenzierung der Functionen, durch Übung der Organe die Fähigkeit der Empfindung und Vorstellung entwickelt werden“ (1901, S. 182). Ganz offensichtlich hat Tönnies, wie auch immer über Marx vermittelt, von Feuerbach, den er selbst verschiedentlich zitiert, gelernt, dass die unmittelbar sinnliche Erfahrung der Welt der Ausgangspunkt aller Philosophie und Wissenschaft sein müsse, dass nur dieses unmittelbar Sinnliche letzten Endes auch das Wahre der Wissenschaft vom Sozialen bezeichne, der Mensch daher zuvörderst als ein sinnliches Wesen zu begreifen sei. Und er hatte daraus den Schluss gezogen, dass die Aufgabe des Soziologen darin bestehe, die Welt mit seinen Sinnen wahrzunehmen und zugleich, geläutert und bekräftigt durch wissenschaftliche Vernunft, die Fähigkeit zu ihrer Verbesserung zu entwickeln. Denn er hatte nicht nur Marx, sondern auch Nietzsche gelesen (1897). „Nicht der bewusste, sondern der unbewusste Geist ist für das soziale Leben wie für das Leben des Individuums die entscheidende Potenz; nicht die Vernunft, sondern der dunkle Drang, nicht der Gedanke, sondern das Bedürfnis ist ,der erste Beweger‘, die ursprüngliche Macht im Leben des Menschen und in der menschlichen Entwicklung. Hier sind die ,materiellen Lebensverhältnisse‘, die Umstände, unter denen die Menschen ihr Leben selber möglich machen“ (Tönnies 2013, S. 157 f.).

Der entscheidende Punkt bei all dem ist, dass Tönnies den menschlichen Körper dargestellt hat als (biologischen) Ort, aus dem die Gemeinschaft als *natürliche*  Sozialform entspringt und damit zugleich der ihr entsprechende *Wesenwille*, später sodann die Gesellschaft als *künstliche* Sozialform, aus ersterer entstehend, und mit ihr zugleich der *Kürwille* (Tönnies 2017, S. 32 ff.). Zwar geht es Tönnies in seiner „reinen Soziologie“ nicht um den Menschen als *biologischem* Gattungswesen, das ist immer wieder richtig bemerkt worden (Clausen 1991), sondern um den *soziologischen* Sinn, dem gemäß die menschlichen Verhältnisse und Verbindungen als *lebendige* oder als bloße *Artefakte* gedacht werden, aber dieser eben hat sein Gegenbild in der Theorie des individuellen Willens und ist deshalb zugleich als *psychologisches,* und das heißt immer auch als *biologisches Problem* darzustellen (Tönnies 2017, S. 24).

Die Kategorien, die Tönnies seiner Begriffsarchitektur zugrunde legt, beinhalten nicht nur zwei unterschiedliche Arten kollektiven Lebens, sondern zugleich auch immer zwei voneinander verschiedene Mentalitäten, Typen des Willens, die jene in spezifischer Weise, entweder als *Organismus* oder als *Mechanismus*, konstituieren. „Jede Korporation oder Verbindung von Menschen“, schreibt Tönnies an anderer Stelle, „kann sowohl als eine Art von Organismus oder organischem Kunstwerk, wie auch als eine Art von Werkzeug oder Maschine aufgefasst werden.“ In dem einen Fall bildet ein auf das Innere der Gruppe gerichteter „gemeinsamer Wesenwille“ und in dem anderen ein außerhalb der Gruppe gebildeter und auf die Außenwelt der Gruppe gerichteter „gemeinsamer Kürwille“ die Grundlage (2017, S. 294 f.) Beim Wesenwillen ist, anders als beim Kürwillen, das Gruppenziel im Innern der Gruppe selbst gesetzt; sein Wesen ist ausdrucksbetont und widersetzt sich der Berechnung, auf die der Kürwille sich stützt.

**Zum Verhältnis von Biologie, Psychologie und Soziologie in der Begriffsarchitektur von Ferdinand Tönnies**

Entscheidend, wie gesagt, ist, dass Tönnies als Ort des Willens den menschlichen Organismus lokalisiert. Der Körper nimmt bei ihm eine Schlüsselstellung in der menschlichen Welterfahrung und -gestaltung ein. Er gilt ihm als der substantielle Ursprung des Sozialen schlechthin. Aber der menschliche Organismus ist nicht nur der Ort des Willens, sondern zugleich der Ort eines Willens, der gelenkt wird durch *sozial* geformte Motive, die im Gehirn zu Bewusstsein gelangen, Motive, die im Verlauf der kulturellen Evolution einem ständigen Wandel unterliegen. Die sozialbiologische Notwendigkeit eines im Gehirn situierten Bewusstseins entsteht, weil aufgrund der lebens- und sozialgeschichtlich sich steigernden Komplexität des Stoffwechselprozesses zwischen Mensch und Natur (Metabolismus) und der sich für ihn daraus ergebenden Bedürfnisse sowie der Anforderungen an ihn seine Willensäußerungen zunehmend durch rationale Motive gesteuert werden müssen, also nicht mehr durch bloße Reizmechanismen gelenkt werden können. Die Ambivalenzen, die mit diesem Zuspitzungsprozess auf das Rationale hin einhergehen, ein Prozess, der sowohl Gewinn- *und* Verlustmomente beinhaltet, waren unter Soziologen lange Zeit in Vergessenheit in Vergessenheit geraten. Geschichte wurde, zumal in der liberalistischen Perspektive und im Gefolge eines Herbert Spencer, überoptimistisch als unaufhaltsames Fortschrittsgeschehen interpretiert und die abendländische Zweck-Mittel-Rationalität als Vernunft schlechthin (Vietta 2012 und 2016). Hiergegen hat Tönnies bereits sehr früh Einwände formuliert. Der „rationale Wille, der Mittel und Zweck *scharf auseinanderhält* … stellt nicht den einzigen Typ des menschlichen Willens dar“, auch könne er nicht nur „als Mittel zu *individuellen* Zwecken“ begriffen werden (Hervorhebung durch mich). Tönnies hat deshalb „eine Theorie des menschlichen Willens als Ergänzung und zugleich als Parallele der sozialen Theorie“ entworfen, in der er „als Wesenwillen definiert, was dem Begriff der Gemeinschaft entspricht und ihrem Wesen zugrunde liegt“ und „als Kürwillen …, was dem Begriffe der Gesellschaft entspricht und ihrem Wesen … zugrunde liegt“ (2oo8, S. 194). Dabei unterscheidet er drei Erscheinungsformen des in unterschiedliche Sozialformen eingebetteten und sich in unterschiedlichen Daseinsweisen äußernden Lebens bzw. Willens: die vegetative, weitgehend biologische; die animalische, weitgehend interaktiv auf Objekte bezogene; die mentale, weitgehend rationale Äußerungsform (2017, S. 126 ff.). Der vegetative oder organische Wille entspricht dem inneren (Körper-)Leben, der animalische dem äußeren; der mentale oder humane ist der eigentlich menschliche Wille. Alle drei Erscheinungsformen stellen Verarbeitungsmodi des Körpers im Umgang mit bestimmten Reizen dar. „Die Tätigkeiten des vegetativen oder organischen Willens sind durch empfangene oder empfundene Reize überhaupt (stoffliche Reize), die des animalischen Willens durch Wahrnehmungen oder Bildempfindungen (sensitive oder Bewegungsreize), die des mentalen Willens durch Gedanken oder Wortempfindungen (intellektuelle oder geistige Reize, welche nach ihrem stofflichen oder Bewegungswert nicht mehr schätzbar sind) bedingt“ (2017, S. 126 f.). Ausgangspunkt ist dabei für Tönnies die vegetative Äußerungsform des Lebens, die allem Übrigen zugrunde liegt und sich selber als beharrend setzt, so dass alle Besonderungen und Weiterentwicklungen als deren Modifikation und Ausdrücke erscheinen (2017, S. 127). Das Charakteristische dieser Grundlegung eines soziologischen Theoriesystems kann gar nicht oft genug hervorgehoben werden, befindet es sich doch völlig im Kontrast zu den gegenwärtig vorherrschenden, etwa zu der auf Durkheim rückführbaren Sozialtheorie Luhmanns; am ehesten ist es wohl vergleichbar mit dem willenstheoretischen Ansatz des österreichischen Soziologen Rudolf Goldscheid (1902 und 1905), der im Übrigen sich verschiedentlich auf „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (1887) bezieht.

Bestimmungsmerkmal der Gemeinschaft ist die organische Kategorie der Ganzheit, durch das sie sich von der Gesellschaft unterscheidet. Tönnies argumentiert hier durchaus nicht metaphorisch. Man muss sich immer vor Augen halten, dass die Kategorie des Willens bei Tönnies die des Lebens zum Korrelat hat. Letztlich argumentiert Tönnies, darin Hobbes vergleichbar, biologisch. Wenn von der Objektivation des Willens die Rede ist, dann immer mit Blick auf den menschlichen Organismus.[[2]](#footnote-2) Im Organismus ist die objektive Realität des Willens verkörpert (2017, S. 140). Folgerichtig lassen sich Willensmodifikationen, und zwar durchaus in Übereinstimmung mit aktuellen neurologischen Erkenntnissen (Hagner 2000, Neuweiler 2009, Scheurle 2016, Fuchs 2017), im Organismus lokalisieren. In diesem Sinne stellt sich der menschliche Körper als eine ausgeprägte Willenstopographie dar. Das Zentrum des *animalischen* Willens ist das Rückenmark, das Zentrum des *mentalen* das Gehirn. Eine solche Ortsbestimmung bleibt jedoch relativ: denn diese Zentren sind allein Zentren innerhalb eines Organismus, der als Einheit letztendlich zentriert ist im sympathischen System, das dem *vegetativen* Willen entspricht. Daran, dass alles Leben vegetativ ist, führt kein Weg vorbei (2017, S. 130). Die Modifikationen, von denen Tönnies spricht, sei es die Ausprägung des animalischen oder die des mentalen Willens bzw. Lebens, vermögen die Einheit des Willens im Organismus nicht zu sprengen, denn sie modifizieren nur das eine, was vorgegeben ist: den Willen zum Leben. „Das vegetative Leben, welches allem übrigen zugrunde liegt und sich selber als beharrend setzt, alle besonderen Tätigkeiten aber als seine Modifikationen und Ausdrücke, besteht ganz und gar in der Erhaltung, Akkumulation und Reproduktion seiner und ihm gemäßer Kraft und Form, als der Verhältnisse zwischen wechselnden Teilen; es ist Dasein und Wirkung in Bezug auf sich selber: als Assimilierung von Stoffen, Zirkulation der Nahrungssäfte, Erhaltung und Erneuerung der Organe“ (2017, S. 127). Nur, was im Zusammenhang des Lebens steht, lebt, und nur das Leben ist real. Künstlich ist das Isolierte, das, soweit es überhaupt möglich ist, dem Lebenszusammenhang entrissen und deshalb tot ist. Das Künstliche konstituiert sich in Begriffen, die kein *fundamentum in re* haben.

Die Anthropologie, die Tönnies in seiner „allgemeinen Soziologie“ entwickelt hat, stellt gleichsam das letzte Kapitel einer Sozialdimensionen umfassenden Biologie dar, deren vorletzte die Zoologie ist. Der Mensch erscheint darin als letzte Stufe des Lebens. Am Leitfaden der im tierischen Leib verbundenen vegetativen und animalischen Willens- und Lebensäußerungen gewinnt Tönnies die Möglichkeit, in der Unterscheidung von ihnen einen mentalen Willens- und Lebenszusammenhang zu konstatieren, der „die besonderen Eigenschaften und Tätigkeiten des Menschen“ als Gattungswesen angibt (2017, S. 126). Anders als die moderne Soziologie, die im Gefolge Durkheims von der Natur und dem Substrat des Sozialen, dem Menschen und seiner Körperlichkeit, abstrahiert, ordnet Tönnies Mensch und Tier, darin ähnlich der Sozialbiologie Goldscheids (1911), in eine evolutionäre Stufenfolge des Lebens ein, in der sich Mensch und Tier nur graduell unterscheiden. Durch das Denken erreicht der Mensch zwar eine in der übrigen Natur nicht hervorgebrachte Modifikation, aber dieses Denken zeichnet den Menschen nicht aus als ein Wesen, das den Zusammenhang der Willensobjektivationen brechen kann: Das Denken selbst ist in diesen Zusammenhang gebannt. Es ist abhängig vom Willen, dem es Dasein und Wesen verdankt. Es ist ein Instrument des Willens, mit Hilfe dessen er seine komplexen Erscheinungen steuert: „im letzten Grunde steht all unser Denken und Erkennen im Dienste des Wollens“ (Tönnies 1926, S. 126).

Dass der menschliche Körper die primäre und bevorzugt Willensobjektivation darstellt, nämlich die des Wesenwillens, gilt uneingeschränkt für die Sozialform der Gemeinschaft. In ihr bestätigt sich der hohe Rang des Leibes in der Welt. Der Leib ist der Ort, in dem die Gemeinschaft entspringt; denn Prototyp jeder Gemeinschaft ist das Mutter-Kind-Verhältnis, und in diesem schafft ein Leib, auf zweifache Weise ausgedrückt, die Einheit der Gemeinschaft. Das Kind ist Leib vom Leib der Mutter und durch diese Bedingung seiner Leiblichkeit in die Einheit der Gemeinschaft verwiesen. Im Verhältnis der Gatten zueinander begründet die leibliche Geschlechtlichkeit die Einheit dieser Gemeinschaftsform körperlich-sinnlich. Noch im Geschwisterverhältnis, welches das am meisten fortgeschrittene Verhältnis innerhalb der „Verwandtschaft“ ist, vermittelt der Leib, von dem die Geschwister abstammen, die Gemeinschaft. Der verwandtschaftliche Geist sucht die leibliche Nähe (Tönnies 2017, S. 33). Doch völlig anders verhält es sich mit der Sozialform der Gesellschaft und ihrem psychischen Korrelat, dem Kürwillen.

So wie die Gesellschaft im Gegensatz steht zur Gemeinschaft, obwohl sie genetisch ihr Derivat ist, so steht der Kürwille im Gegensatz zum Wesenwillen, obwohl auch er genetisch nichts anderes als dessen Modifikation darstellt. „Kürwille“ ist Realität gewordene Fiktion, ein künstliches Gebilde, das sich abgelöst hat von jeder körperlichen Substanz. „*Natürlich* nennen wir den Willen, in dem die Gefühle, *künstlich* den Willen, in dem die Gedanken überwiegen“ (Tönnies 2011, S. 37; Hervorhebung durch mich). Der Kürwille ist zwar eine ins Extrem entwickelte Gestalt des mentalen Willens und entsteht insofern auf dem Untergrund des Wesenwillens; analytisch-begrifflich, das heißt, in synchroner Betrachtungsweise, wird aber von diesem genetischen Zusammenhang abgesehen, so dass er als eine autonome Größe erscheint. Der Prozess, im Verlauf dessen sich die mentale Modifikation vereinzelt und aus dem Zusammenhang des Willens löst, fällt dem Vergessen anheim, ein Vergessen, dem der Kürwille sein Dasein verdankt (Tönnies 2017, S. 178 f.). Das Vergessen der ursprünglichen Einheit, worin sich auch das geschichtslose Denken der modernen Soziologie manifestiert, geht einher mit der fiktiven oder, wie Tönnies auch sagt, der ideellen Existenzwerdung des Kürwillens. „Das Gefühl *wird* immer mehr Denken, das Streben – als welches wir Trieb und Wollen zusammen auffassen – reflektiert sich immer mehr darin, so können wir den natürlichen Gang der praktisch psychischen Entwicklung bezeichnen. Was dadurch eintritt – mehr oder minder deutlich – lässt sich als ein *Riss* zwischen Gefühl und Denken bezeichnen, indem dieses sich aus den mannigfachen organischen Verbindungen mit jenem losreißt, und gleichsam auf eigene Füße sich stellt“ (Tönnies 1982, S. 74 f.). Dieses Denken wendet sich im Kürwillen sozusagen kolonisierend gegen seinen Schöpfer und Erhalter, den Willen, und entwirft eine scheinbar autonome Sphäre. Es „wirft sich zum Herrn auf; es wird der Gott, welcher von außen einer trägen Masse Bewegung mitteilt“ (Tönnies 2017, S. 146).

**Vier sozialhistorische Singularitäten**

Die Verselbständigung des Geistes produziert „Gesellschaft“. Für Tönnies bezeichnet sie das entscheidende Element im Übergang von der Sozialform der „Gemeinschaft“ zur Sozialform der „Gesellschaft“. Die Frage stellt sich: Warum geschieht das? Wie geschieht das? Wann genau geschieht das? Das menschliche Gehirn, sozusagen die *Hardware* des Geistes, hat sich seit 100.000 Jahren nicht mehr verändert. Es hätte also, mit Blick auf die organischen Voraussetzungen des Menschen, durchaus schon vor 100.000 Jahren zur Verselbständigung des Geistes kommen können. Offensichtlich bedurfte es eines äußeren Anlasses. Tönnies benennt zwei: den früheren südlichen der griechischen *Polis* und den späteren nördlichen der europäischen Renaissance (2017, S. 329).

Bereits lange bevor Alfred Sohn-Rethel (1970, 1978, 1985) seine „Soziologische Theorie der Erkenntnis“ formulierte, hat Tönnies die gesellschaftstheoretische Perspektive, vermittelt über seine Theorie des Willens, insbesondere des Kürwillens, durch eine erkenntnistheoretische Perspektive ergänzt und begleitet. In seinen groß angelegten Studien „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (1887), „Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht“ (1906) sowie „Geist der Neuzeit“ (1935) verweist er auf die Korrespondenzen und wechselseitigen Durchdringungen von sozialen und kognitiven Strukturen, auf die gesellschaftliche Vermittlung der Naturkategorien und die epistemologische Bedeutung der Tauschkategorie. Wie später bei Sohn-Rethel (1970) und R. W. Müller (1977) dient ihm die Tauschkategorie als Paradigma für die Abstraktionsprozesse, auf denen das neuzeitliche Weltbild beruht. Indem er die Tauschkategorie nicht nur bzw. nicht so sehr als Kristallisationskern einer Theorie des sozialen Handelns auffasst, sondern ihre epistemologische Bedeutung hervorhebt, gelingt bereits ihm eine erste Vermittlung zwischen Gesellschafts- und Erkenntnistheorie (grundlegend hierzu: Bammé 2011, S. 276 ff.). Dementsprechend sieht auch Tönnies im Händler und Kaufmann die zentrale Gestalt jener Sozialform, die er als „Gesellschaft“ bezeichnet. In der „Person“ des Händlers findet der abendländische Individualisierungsprozess seinen paradigmatischen Ausdruck. Auf diese Bevorzugung der Zirkulations- vor der Produktionssphäre als Ausgangspunkt für eine anthropologisch inspirierte Soziologie hat, soweit ich es überblicke, erstmals Cornelius Bickel in seiner Tönnies-Studie aufmerksam gemacht. Über die von Tönnies formulierten Einsichten zum Zusammenhang von wissenschaftlicher Begriffsbildung und Geldwirtschaft schreibt er: „Der Tauschakt als die paradigmatische Grundoperation der Gesellschaft überhaupt wird darin zum ersten Mal auf den Begriff gebracht. In dieser Grundoperation laufen für Tönnies die Gedankenfäden und die Handlungspositionen des neuzeitlichen Menschen zusammen: ohne Fähigkeit zu abstraktem, begrifflichem Denken keine Ablösung des Tauschwerts vom Gebrauchswert und ebenso keine Nivellierung der empirischen Mannigfaltigkeit in Tauschäquivalente. Ohne den im Kapitalismus gesetzten Zwang zu eben dieser Deutungs- und Handlungsart gäbe es auch nicht die dominierende Figur des Kontrakts – im Sinne von tatsächlich geschlossenen Verträgen oder im Sinne einer legitimierenden Fiktion des Als Ob, mit der soziale Bedingungen grundsätzlich nach dem Modell des Vertrages gedeutet werden“ (Bickel 2020, S. 311, ferner S. 16, S. 316).

Die Realabstraktionen, die der Tausch erzwingt, drängen den Geist zur Denkabstraktion. Logik wird zum Geld des Geistes (Marx 1966, S. 111). Diesen Zusammenhang zwischen Real- und Denkabstraktion, der später im Zentrum der Überlegungen Sohn-Rethels stehen wird, die hypertrophe Verselbständigung des Mentalen im Kürwillen wie im gesamten zwischenmenschlichen Zusammenleben, thematisiert Tönnies bereits 1906 im Rahmen seiner Symbol- und Zeichentheorie: „Die Zeichen ökonomischen Wertes, das heißt des *Tauschwertes*, haben ebenso wie Worte selber, im *eminenten* Sinn des Wortes einen *sozialen* Charakter. Wie Worte von Gehirn zu Gehirn wandern, so gehen die Zeichen des Tauschwertes (Geld, seine Vorgänger und seine Ersatzmittel) von Hand zu Hand – sie führen eine Bedeutung mit sich, außer dem, was sie *sind* – das heißt sie müssen außer dem, als was sie den Sinnen (und dem an sie gebundenen Verstand) erscheinen, intellektuell *gedeutet* werden: und es versteht sich, dass dieser ihr ,Sinnʹ eine Beziehung auf ,Gehirntätigkeitʹ (das heißt auf *Denken*) in sich einschließt, sowohl im Falle des Geldes wie im Falle der Worte“ (Tönnies 2011, S. 140). Das Vermögen zur Isolation und zur Abstraktion, das dem Tauschgeschehen zugrunde liegt, das Prinzip der rechnenden Vernunft, zugleich die Basis der neuzeitlichen Wissenschaft – all das entwickelte sich nahezu zeitgleich im Kopf des Händlers wie des Philosophen, auch wenn es manifest nicht demselben Zweck diente (Müller 1977). Maine (1861), auf den Tönnies sich immer wieder bezieht, hatte diesen Umbruchsprozess von gemeinschaftlichen zu gesellschaftlichen Lebensformen, der alle bisherigen Selbstverständlichkeiten der Tradition und Sitte in Frage stellt, als „Übergang vom Status zum Vertrag“ bezeichnet.

Die entscheidende Begriffspaarung, die Tönnies diesem Transformationsgeschehen in seinem Grundlagenwerk „Gemeinschaft und Gesellschaft“ 1887 zugrunde legt und die auch heute noch, oder besser: gerade erst heute, uneingeschränkt Aktualität für sich beanspruchen kann, ist das Gegensatzpaar von Wesenwille und Kürwille bzw. präziser: das sozialhistorische Übergangsgeschehen in der Dominanz von ersterem zu letzterem, also von der Konkretion des organisch-natürlichen Körper-Aprioris, das der Gemeinschaft zugrunde liegt und sich im Wesenwillen äußert, hin zur Abstraktion der künstlich-mechanischen (Zweck-Mittel-)Rationalität des Gesellschaft konstituierenden Kürwillens. In der Beschreibung und Analyse des Wechselverhältnisses beider Willensformen erreicht die Gesellschaftstheorie von Tönnies ihren Gipfelpunkt. Waren die an Dominanz verlierenden Gestaltungen des Wesenwillens real, denn der Wesenwille ist nichts anderes als die psychische Bestimmung der Körperwelt, deren Ratio integriert ist, so sind im Gegensatz dazu die Konstruktionen des Kürwillens (zunächst) nur künstliche Gedankengebilde. Sie sind „fingiert“ bzw. „ideell“; formuliert, wie Günther (1980) sagen würde, in einer Negativsprache, die positiv Gegebenes erst schaffen will (ähnlich: Castoriadis 1990). Denn, obwohl fiktiv, als Willensäußerungen drängen sie auf Vergegenständlichung in der realen Welt, sowohl auf gesellschaftlicher wie auf individueller Ebene. Verkürzt gesagt: Ein Denken, das sich von den Regulativen des Wesenwillens befreit hat, produziert über kurz oder lang „Gesellschaft“.

Diesen Zusammenhang hat Tönnies in aller Deutlichkeit und Dichte, obwohl er zu seiner Zeit kaum wahrgenommen wurde, immer wieder thematisiert, erstmals in seinem Jugend- und Hauptwerk 1887: „Die Gesellschaft produziert ihren eigenen Begriff als *Papiergeld* und bringt ihn in Umlauf, indem sie ihm Kurs gibt. Dies gilt, insofern der Begriff des Wertes dem Begriffe der Gesellschaft als notwendiger Inhalt ihres Willens inhärent ist. Denn Gesellschaft ist nichts als die abstrakte Vernunft, deren jedes vernünftige Wesen in seinem Begriffe teilhaftig ist – insofern dieselbe zu wollen und zu wirken gedacht wird. Die abstrakte Vernunft in einer speziellen Betrachtung ist die *wissenschaftliche* Vernunft, und deren Subjekt ist der objektive Relationen erkennende, das heißt der begrifflich denkende Mensch. Und folglich verhalten sich wissenschaftliche Begriffe, die ihrem gewöhnlichen Ursprunge und ihrer dinglichen Beschaffenheit nach Urteile sind, durch welche Empfindungskomplexen Namen gegeben werden, innerhalb der Wissenschaft, wie Waren innerhalb der Gesellschaft. Sie kommen zusammen im System wie Waren auf dem Markte. Der oberste wissenschaftliche Begriff, welcher nicht mehr der Namen von etwas Wirklichem enthält, ist gleich dem Gelde. Zum Beispiel der Begriff Atom oder der Begriff Energie“ (2017, S. 71 f.).

Sozialhistorisch lässt sich das Transformationsgeschehen, das der Argumentation von Tönnies zugrunde liegt, heute präziser beschreiben und einordnen, denn es handelt sich dabei um einen lang andauernden stufenförmigen Prozess über verschiedene „Sperrklinkeneffekte“ hinweg.[[3]](#footnote-3) Was Tönnies beschreibt, ist, das „griechische“ (Buitron-Oliver 1992, Pichot 1995) und das „europäische Mirakel“ (Jones 1992), in der Diktion von Kurzweil (2013), die zweite und die dritte sozialhistorische „Singularität“.[[4]](#footnote-4)

In den gegenwärtigen Diskussionen werden gemeinhin vier solcher Singularitäten unterschieden: die neolithische Revolution (Sahlins 1972); die Achsenzeit, darin vor allem das „griechische Mirakel“ (Eisenstadt 1987); die Epoche der Industrialisierung, das „europäische Mirakel“ (Crafts 1977); und als vierte, aktuelle die „technologische Singularität“ (Kurzweil 2013), die „Technologische Zivilisation“ (Löffler 2019) bzw. das „Anthropozän“ (Crutzen 2011).

Die erste Singularität bezeichnet den Übergang von der Wirtschaftsweise der Jäger und Sammler des Paläolithikums zur Subsistenzökonomie der Ackerbauern und Viehzüchter des Neolithikums, deren Anfang wohl, wie der Mythos von Adam und (vor allem von) Eva nahelegt, der mehr zufälligen als systematischen Domestizierung von Pflanzen und Tieren durch Frauen zuzuschreiben ist. Es entstehen erste Ansätze einer kulturellen Evolution, die sich dadurch auszeichnet, (1) dass ein Mehrprodukt erzeugt wird, welches die konsumtiven Subsistenzerfordernisse der Menschen zunehmend übersteigt; (2) die permanente Akkumulation von Überschüssen führt zur Bildung von Vermögen (Besitz und Eigentum); (3) dadurch kommt es, zunächst rudimentär, dann immer systematischer, zu einer Trennung von Konsumtion und Produktion; (4) damit einhergeht die Wahrnehmung und Erfahrung des Wirtschaftens als zeitlichen Prozess, der rational geplant und erfolgskontrolliert gesteuert werden muss; (5) die Methoden der anthropogenen Naturtransformation gehen einher mit der Vervollkommnung und Neuentwicklung von Bearbeitungstechniken (Immler 1989, S. 122). Entscheidend für die spätere Entwicklung der zweiten und dritten Singularität, die Tönnies vor allem im Auge hat, ist die Entstehung zunächst von gemeinschaftlichem, später dann von privatem Eigentum an Grund und Boden, woraus entsprechende Konflikte resultieren, wie sie etwa im biblischen Brudermord des Ackerbauers Kain am Viehzüchter Abel geschildert werden (Heinsohn 1984).

Die zweite Singularität, vor allem in ihrer abendländischen Ausprägung als „griechisches Mirakel“, zeichnet sich dadurch aus, dass die Beziehungen der Menschen zueinander, gemeinhin die „Gesellschaft“ auf eine rationale Basis gestellt werden. Erstmals in der Geschichte beherrschen abstraktes Denken, Behauptung, Diskussion und Beweis die zwischenmenschliche Kommunikation, und ihr Ziel ist die Wahrheitsfindung. Das aber, was die Griechen in diesem Zusammenhang als Gesetz bezeichnen, bezog sich allein auf Soziales, nicht auf Natur. Sozialökonomische Grundlage ist die Entstehung eines äußeren Marktes, einer Warenproduktion in ersten Ansätzen. Gemünztes Geld, Verrechtlichung, Demokratie, Alphabetschrift sind die Wegmarken.

Die zweite Singularität, das „europäische Mirakel“, zeichnet sich dadurch aus, dass die Beziehungen der Menschen zur Natur auf eine rationale Basis gestellt werden. Es entsteht ein innerer Markt, der die Arbeitskraft des Menschen und Grund und Boden zur Ware macht, und auf die Produktion selbst zurückschlägt. Parallel dazu entsteht als Fortsetzung der griechischen Protowissenschaft eine Naturwissenschaft, die durch Axiomatik und Empirie (messendes Experiment) gekennzeichnet ist. Wegmarken sind die große Industrie, das Labor, der Buchdruck, die Infinitesimalrechnung, die Verwendung der arabischen Ziffern und der Null, die doppelte Buchführung, der Protestantismus.

In der vierten, der aktuellen Singularität, in der Gesellschaft und Natur zu einem Hybrid verschmelzen, werden die Beziehungen der Menschen zu diesem Hybrid auf eine rationale Basis gestellt. Die Gesellschaft selbst wird zum Labor, zum Experimentierfeld. Ob Tschernobyl, Ozonloch oder BSE, in allen Fällen hat die traditionelle Unterscheidung zwischen Grundlagenforschung und angewandter Wissenschaft an Bedeutung verloren. Wissenschaftliche Experimente haben die geschlossenen Räume der Laboratorien verlassen. Sie werden heute im Maßstab 1:1 und in Echtzeit durchgeführt.

**Die Gruppe: der Nukleus der Gemeinschaft**

Zwar ist der Mensch ein soziales Lebewesen, also kein nomadischer Einzelgänger; aber er ist ein Kleingruppenwesen, das heißt, kein von sich aus Staaten bildendes Lebewesen wie Bienen oder Ameisen. Er ist ein natürliches *Oikos*-Wesen, kein natürliches *Polis*-Wesen. Er ist gesellschafts*fähig;* er verfügt über „Vergesellschaftungsressourcen“. Aber er ist nicht von Natur aus zur Großgesellschaft (jenseits der genetischen *Ingroup*) disponiert oder gar determiniert (Mohrs 1995, S. 39 f.). Die Herausbildung und Erhaltung größerer sozialer Gebilde bis hin zu den modernen Nationalstaaten ist deshalb, worauf Tönnies immer wieder hinweist und auf die daraus sich ergebenden Probleme, kein natürliches Phänomen, sondern das Ergebnis einer artifiziellen kulturellen Leistung.

Die Gesellschaft ist eine zusammengesetzte Größe. Sie ergibt sich aus der Vereinigung der vielen Einzelnen. Doch sie vereinigen sich nur partiell, nämlich nur so weit, als sie die Gesellschaft zur Durchsetzung ihrer individuellen Interessen benötigen. So ist in der Gesellschaft „ein jeder für sich allein, und im Zustande der Spannung gegen alle übrigen“ (Tönnies 2017, S. 64). Die Individuen verfolgen ihre Interessen zwar unter zeitweiser Aufgabe ihrer Autonomie, aber nur, um aus dieser Aufgabe gestärkt hervorzugehen, so dass jede gesellschaftliche Verbindung, auf die sie sich einlassen, als Mittel zum Zweck genutzt wird. So stehen die Menschen sich in der Gesellschaft, anders als in der Gemeinschaft, „nicht wesentlich verbunden, sondern wesentlich getrennt gegenüber“ (ebd.). In Gemeinschaft mit den Seinen befindet man sich, von der Geburt an, mit allem Wohl und Wehe daran gebunden. In die Gesellschaft geht man wie in die Fremde. Gesellschaft, das ist die Öffentlichkeit, das ist die Welt (2017, S. 20). Der *Familie* als Kernzone der Gemeinschaft entspricht in der Gesellschaft der auf Kontrakt basierende *Tausch*, der als Punkt, mit anderen verknüpft, Gesellschaft ergibt, eine Aussage, die in neueren ethnologischen Studien ihre Bestätigung findet (Sahlins 1972, 1981; Godelier 1972, 1990).

Tönnies wählt als empirisches Beispiel für die Sozialform der Gemeinschaft immer wieder die Verwandtschaft, insbesondere die Familie (allerdings in einem wesentlich weiteren Bedeutungsumfang als der heute übliche). Das macht Sinn insofern, als sich, in synchroner Perspektive betrachtet, durch familienähnliche Beziehungen Bestandteile der traditionellen Gemeinschaft auch in der modernen Gesellschaft erhalten haben und systemstabilisierende Funktionen erfüllen (vgl. Mayntz 1955; zum historischen Wandel von Ehe und Familie seit der Antike: Ariès und Duby 1993). Entscheidend in diachroner Sichtweise ist aber nicht so sehr, dass es sich dabei um die Familie als gesellschaftliche Institution handelt, sondern um eine zeitgemäße Lebensform der Kleingruppe, die ihren sozialhistorischen Ursprung im Pleistozän hat, also in einer Epoche, in der sich die Sozialform der Gemeinschaft phylogenetisch ausgeprägt hat. Zwar verweist auch Tönnies auf einen „ursprünglichen (einfachen, familienhaften) Kommunismus“ der Frühzeit menschlicher Evolution, aus dem alles Spätere sich entwickelt (2017, S. 328), aber es bleibt für die Darstellung der Gemeinschaft als geschichtlicher Sozialform weitgehend folgenlos (ausführlich: Bammé 2020). Das mag seinen Grund darin haben, dass anthropologische und ethnologische Studien noch nicht in dem Umfange vorlagen wie heute. Tönnies bezieht sich im Wesentlichen auf Maine (1861), verschiedentlich auf Bachofen (1861). Neuere Studien, etwa von Godelier oder von Sahlins hätten seiner Argumentation sehr zugute kommen können. Aus ihnen geht ebenfalls klar hervor: Was für die bürgerliche Gesellschaft das Geld ist, war für die Stammesgesellschaft, also die Gemeinschaft in den Worten von Tönnies, die Verwandtschaft. Gesellschaft steht für unpersönliche, vertraglich geregelte Beziehungen, Gemeinschaft für Augenkontakt und naturwüchsige Kooperation. Die Jäger und Sammler von einst lebten in kleinen, überschaubaren Horden. Für sie bedeutete der Begriff des Menschen eine Schar von höchstens 150 Leuten. Größer konnten die Gruppen nicht sein; sie hätten nicht überleben können. Die neolithische Revolution war insofern ein schicksalhaftes Zwischenstadium auf dem Weg von diesen archaischen Gemeinschaften zur modernen Gesellschaft.

Was Tönnies recht anschaulich mit Begriffen wie Familie, Nachbarschaft oder Freundschaft im Wechselverhältnis von Gemeinschaft und Gesellschaft zu verdeutlichen sucht, ist mit Blick auf die sozialhistorische Landnahme der Künstlichen Intelligenz ein wesentlich dramatischeres Ereignis, als mit diesen Kategorien des 19. Jahrhunderts angemessen dargestellt werden kann. Nach wie vor gilt: Der Mensch ist kein transanimalisches Wesen (Fox 2013, Foster 2017). Trotz aller digitalen Vernetzung weltweit lebt er körperlich in einem konkreten Raum-Zeit-Gefüge, das er nicht überspringen kann und das den vorläufigen Endpunkt seiner Lebensgeschichte markiert. Trotz aller Vergeistigungen hat er animalische Bedürfnisse, die nicht hintergehbar sind. Von seiner „Natur“ her ist er ein Kleingruppenwesen, das durch Kategorien wie Familie, Nachbarschaft und Freundschaft nur unzureichend definiert wird. Vernachlässigt wird durch sie die entwicklungsgeschichtliche Dimension, die im Auseinanderdriften des biologischen und kulturellen Evolutionsgeschehens zu eben jenen Problemen führt, die Tönnies am Implikationszusammenhang von Gemeinschaft und Gesellschaft diskutiert.

Seit der neolithischen Revolution ist die kulturelle Evolution der genetischen Ausstattung des Menschen in einem beängstigenden Ausmaß davongelaufen. Den Menschen und seine Vorgänger gibt es schon seit einigen Millionen von Jahren, Ackerbau und Viehzucht erst seit etwa 10.000 Jahren, Industrialisierung erst seit etwa 250 Jahren. In Relation zur gesamten Evolution ist das nur ein Augenblicksmoment. In Zahlen gesprochen, waren die Menschen zu 99,7 Prozent ihrer Existenz Jäger und Sammler, zu 0,3 Prozent Ackerbauern und Viehzüchter und zu 0,000075 Prozent dieser Zeit moderne Menschen. Die Genetik und der Instinkt, in denen die Informationen von drei Millionen Jahren gespeichert sind, verändern sich nur langsam. Selbst in 50.000 Jahren werden die Menschen, soweit es ihre sozialbiologische Konstitution betrifft, noch die Genetik und den Instinkt von Sammlern und Jägern in sich haben. Biologisch gesehen, sind die Menschen der globalisierten, zunehmend durch Wissenschaft und Technik geprägten Weltgesellschaft des 21. Jahrhunderts immer noch Kleingruppenwesen auf der Vergesellschaftungsstufe von Sammlern und Jägern (Vollmer 2010). „Die anonymen Massengesellschaften stellen dieses Kleingruppenwesen vor Probleme grundsätzlicher Art. (… Sie) resultieren aus dem Umstand, dass die unmittelbare soziale Kontrolle, wie sie in Kleingruppen recht gut funktioniert, nicht mehr hinreicht, so dass abstrakte, für den einzelnen immer weniger nachvollziehbare Normen durchgesetzt werden, und zwar von politischen Führern, die sich ihrerseits der unmittelbaren Kontrolle durch die ,Bürgerʹ entziehen (und allenfalls, in demokratischen Gesellschaften, in Abständen von einigen Jahren abgewählt werden können). Die in anonymen Großgesellschaften von politischen (und religiösen) Führern dekretierten Normen programmieren den Konflikt zwischen den Erfordernissen jener Gesellschaften und der Natur des Menschen als Kleingruppenwesen“ (Wuketits 2012, S. 22 f.). Daraus ergeben sich zentrale Dilemmata, die typisch sind für unsere Gegenwartsgesellschaften. Werden die Grenzen der Belastbarkeit durch kulturelle Normen, die sich aus der Notwendigkeit des Funktionierens gesellschaftlicher Systemzusammenhänge ergeben, überspannt, unterläuft der Mensch erfahrungsgemäß diese Normen, seien es moralische Vorschriften oder in der Sache begründete Anweisungen, durch Korruption oder etwas Ähnlichem, eine verständliche Strategie, die allerdings auf lange Frist die sittliche Basis kultivierten Zusammenlebens untergräbt, da der moralische Konsens nicht mehr gewährleistet ist, wenn eine kontingente Einstellung zu normativen Fragen um sich greift.

Vor diesem Hintergrund erscheint die von Tönnies vorgenommene Bestimmung der Gemeinschaft durch die Kategorie der „Familie“ und daraus weiter abgeleiteter Derivate (Verwandtschaft, Nachbarschaft, Freundschaft), zumindest aus heutiger Sicht, als unglücklich. Während ihm als Nukleus, als Zentralfigur der Gesellschaft (ganz abstrakt) das isolierte, autonome „Individuum“ gilt, hat er für die Sozialform der Gemeinschaft keinen vergleichbar präzisen Einheitsbegriff gewählt, sondern sich einer (relativ konkreten) topologisch angeordneten Wortwahl bedient (Gemeinschaft des Blutes, des Ortes, des Geistes). Angeboten hätte sich statt der Konkretion „Familie“ als sozialhistorisch begründbares, und im Kontrast zum Abstraktum „Individuum“ stehend, das (historische Räume und Zeiten übergreifende) Abstraktum „Gruppe“. Tönnies selbst verhält sich in dieser Frage wenig eindeutig (einerseits: 2009, S. 539 f., S. 552, 2017, S. 313; andererseits: 2017, S. 441, 2o19, S. 483).

Von einer Gruppe wird heute in der Soziologie mehrheitlich gesprochen, wenn „die Beziehungen zwischen zwei oder mehr Individuen soweit als regelmäßig und zeitlich überdauernd betrachtet werden können, dass man von einer integrierten sozialen Struktur sprechen kann“ (Fuchs et al. 1978, S. 291). Sie ist geprägt durch ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit („Wir-Gefühl“), durch das Vorhandensein eines gemeinsamen Gruppenzieles, durch die Institutionalisierung spezifischer Gruppennormen, Statusdifferenzierung und die Begrenzung auf eine Anzahl von Personen, die miteinander direkte Kontakte unterhalten („*face-to-face-groups*“). Bereits 1909 (S. 23-31) hatte Charles Cooley den Begriff der „Primärgruppe“ geprägt, deren Mitglieder in relativ intimen, vorwiegend emotional bestimmten, direkten und häufigen persönlichen Beziehungen zueinander stehen, sich gegenseitig stark beeinflussen und so relativ ähnliche Einstellungen, Wertvorstellungen und Normen entwickeln, also all das, worüber Netzwerke artifizieller Intelligenz, um das vorwegzunehmen, nicht verfügen. Die Nähe zu Tönnies ist hier unverkennbar. Als „primär“ bezeichnet er sie, weil sich in ihr, und darin gilt sie ihm als universal, die frühesten Grundlagen der „sozialen Natur“ des Menschen herausbilden, spezifisch menschliche Gefühle wie Sympathie, Gerechtigkeit, Loyalität. Drei Jahre zuvor hatte William Sumner (1906) die insbesondere in der Ethnologie auch heute noch gebräuchliche Unterscheidung zwischen dem Begriff der „Eigengruppe“ („*in-group*“) und dem der „Fremdgruppe“ („*out-group*“) getroffen. Die Eigengruppe wird geprägt und zusammengehalten durch „Wir-Gefühle“, durch Bindungskräfte vor allem emotionaler, nicht so sehr instrumenteller Art. Auch hier ist die Nähe zu Tönnies unverkennbar. In ähnlicher Weise hat Charles Ellwood 1912 unter ausdrücklichem Bezug zu Tönnies‘ „Gemeinschaft und Gesellschaft“ zwei Typen von Gruppen unterschieden: natürliche („*genetische*“) Gruppen, deren Mitglieder mehr oder weniger durch die Bande physischer Vererbung sowie durch die natürliche Umgebung, in der sie leben, miteinander verbunden sind, und künstliche („*zweckdienliche*“) Gruppen, deren Mitglieder auf der Basis eines mehr oder weniger bewussten und durch ihn determinierten Vorsatzes zusammengehalten werden. Erstere heißen bei Cooley „Primärgruppe“, letztere „Sekundärgruppe“.

**Das Individuum: der Nukleus der Gesellschaft**

Vereinzelung und Vergesellschaftung gehen Hand in Hand. Individuum und Gesellschaft bedingen sich wechselseitig. Tönnies, wie gesagt, spricht deshalb von einem „individualistisch-gesellschaftlichem“ (2017, S. 454) bzw. von einem „individualistisch-sozialistischem“ Phänomen (2019, S. 43). So wie in mikrosoziologischer Betrachtung die „Gruppe“ den Nukleus des makrosoziologischen Phänomens „Gemeinschaft“ bildet, so entspricht in vergleichbarer Weise das „Individuum“ in mikrosoziologischer Sichtweise dem makrosoziologischen Soziotop „Gesellschaft“. Vermittlungsinstanz ist im ersten Fall die „Verwandtschaft“, im zweiten der „Tausch“ bzw. der Kontrakt. Tönnies nennt den Tausch „die Resultante aus zwei divergierenden Einzelwillen, die sich in einem Punkte schneiden“ (2017, S. 72). Ein Tauschakt zieht den anderen nach sich. Gesellschaft entsteht so wesentlich als ein Beziehungsgeflecht von Tauschakten, durch die Menschen miteinander in Kontakt treten. Sie wird vom einzelnen Individuum um dessen Vorteile willen erstrebt. Der Kontrakt, durch den der gesellschaftliche Verkehr reguliert und als friedlicher garantiert wird, ist gleichsam der Kompromiss, auf den sich die Einzelwillen geeinigt haben. Der Kontrakt schützt die Gesellschaft vor der Vernichtung durch die Individuen; denn das Verhältnis dieser Individuen muss „vor und außer jedem besonderen Kontrakte als potentielle Feindseligkeit oder als ein latenter Krieg begriffen werden, gegen welche dann alle jene Einigungen der Willen als ebenso viele Verträge und Friedensschlüsse sich abheben“ (Tönnies 2017, S. 81).

Eine solche Gesellschaft, ein solches Soziotop stellt sich für Tönnies dar als mechanisches Aggregat, nicht gewachsen wie die organische Gemeinschaft, sondern zusammengesetzt aus beliebigen Bestandteilen, aus Menschen, die, vom Tauschzwang genötigt, vom gesellschaftlichen Kontrakt geschützt, miteinander Kontakt aufnehmen. Als mechanisches Aggregat müssen ihre Bestandteile beliebig auswechselbar und alle auf qualitativ gleicher Ebene eingeordnet sein. Die gesellschaftlichen Bestandteile sind natürliche oder künstliche Personen (Aktiengesellschaften et.), die nichts anderes in die Gesellschaft einbringen als quantitative, austauschbare Leistungen. Während sich die Gemeinschaft bei Tönnies in konzentrischen Kreisen um die Familie gliedert und in dem Maße wächst, wie sich weitere Verbindungen um diesen familiären Kern lagern, tritt Gesellschaft in Existenz, wenn der punktuelle Kontakt aufgenommen wird. Die Gesellschaft überzieht den Raum mit einem Netz geschäftlicher Beziehungen, verbleibt jedoch in der räumlichen Dimension. Gemeinschaft dagegen erstreckt sich in die Zeit. Auch dort, wo die Familie sich in das räumliche Gebilde der Nachbarschaft aussondert, bleibt das Nacheinander der Generationen Bindeglied der Gemeinschaft. Die Gesellschaft interessiert allein das jetzt des Kontaktes. Wo dieser aufhört, ist Gesellschaft aufgelöst. Sie ist im Unterschied zur Gemeinschaft von der Existenz der Teile abhängig, weil sie sich aus deren Verbindung ergibt, während die Gemeinschaft ihre Glieder in ein Ganzes einfügt, das sie überdauert. Der gesellschaftliche Kontakt bleibt auf den Raum der Jetzt Lebenden angewiesen. Dieser Raum ist jedoch prinzipiell unbegrenzt. Ihm wohnt eine Tendenz zur Expansion inne. Die Gesellschaft ist auf den weltumspannenden Verkehr ausgerichtet; sie erstrebt den Weltmarkt. „Gesellschaft als Gesamtheit, über welche sich ein konventionelles System von Regeln erstrecken soll, ist daher, ihrer Idee nach, unbegrenzt; ihre wirklichen und zufälligen Grenzen durchbricht sie fortwährend“ (Tönnies 2017, S. 81). Je umfangreicher der Raum, desto mehr Gesellschaft; je enger der Kreis, desto fester die Gemeinschaft.

**Geist und Gesellschaft**

Die Verselbständigung des Geistes, die Verselbständigung der „mentalen Zone“ führt zur Auflösung der Gemeinschaft. Losgelöst von ihrem Grunde, vom tradierten Eingebundensein im Wesenwillen, gelangt das Denken, vermittelt über den Kürwillen, zu einer fiktiven Selbständigkeit als reines Denken. Tönnies zeichnet hier erkenntnistheoretisch, ganz ungewöhnlich für die Soziologie seiner Zeit, einen Übergangsschritt nach zwischen Körper und Geist, indem er als Medium bzw. Katalysator die sich herausbildende Sozialform der Gesellschaft ins Auge fasst. Aus dem bewusstseinsphilosophischen Problem des Denkens seiner Zeit, das noch weitgehend eingebunden ist in metaphysische Spekulationen, entwickelt er unter der Hand, Aspekte der aktuellen Diskussion vorwegnehmend, das neurosoziologische Problem des Geistes, der, zunehmend vermittelt über technologische Artefakte, Gesellschaft konstituiert und weiterentwickelt (aktuell dazu: Baecker 2014, Brock 2016, Schnettler 2016). Das Gehirn ist in der Lage, Willensimpulse zu geben, allerdings nicht durch die Tätigkeit des Denkens selbst, dies bleibt außerhalb des eigentlichen Willensaktes, sondern durch seine Fähigkeit, einen Vorrat an Nervenkraft zu speichern, „welcher seinen Weg in die Muskeln nimmt, soweit er nicht im Gehirn selber sich entladen kann“ (Tönnies 2017, S. 138). Das Entladen im Gehirn äußert sich unter anderem als abstraktes Denken, im Resultat als Gedachtes, das sich verselbständigen und vergesellschaftet werden kann. Gleichwohl bleibt es doch immer eine Äußerungsform der Biologie des Menschen, seines Gehirns. Allerdings unterliegt dieser Verselbständigungsprozess, dem Tönnies in seinem soziologischen System eine begriffliche Darstellungsform gegeben hat, heute einem Transformationsgeschehen dergestalt, dass der Körper, durch den sich etwas denkt, nicht mehr der Organismus eines Menschen sein muss. Aber selbst dieser Wandel lässt sich in den Kategorien der Begriffsarchitektur, die Tönnies seinem Denken zugrunde gelegt hat, soziologisch beschreiben und erklären. Deshalb konnte Vogd (2010, S. 339) zu Recht fordern, die von Tönnies eingeführte Unterscheidung von „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ wieder aufzugreifen, um aktuelle Probleme des durch Künstliche Intelligenz ausgelösten gesellschaftlichen Wandels besser verstehen zu können.

Denken als Denken ist zu nichts fähig, weil es selbst nichts ist, solange es sich nicht als Wille äußert. Zur Wirklichkeit wird es, indem es einen Willen realisiert. So wie es ohne diese Rückkoppelung von allen wirklichen Bezügen getrennt ist, so sind auch seine Tätigkeiten beschränkt auf den abstrakten Bereich der qualitätslosen Maße und Mengen. Man rechnet, vergleicht, trennt, setzt zusammen: wissenschaftliches Denken, dessen Prototyp die Operationen der Mathematik sind (Tönnies 2017, S. 139). In solchen Sätzen hat Tönnies zentrale Charakteristika formuliert, die den modernen Menschen der Neuzeit sowie die Gesellschaft, in der er lebt, auszeichnen. Der Gegensatz zum Menschen der Gemeinschaft kann treffender kaum ausgedrückt werden. Der Mensch der Gemeinschaft, das Subjekt des Wesenwillens, gewinnt seine Handlungsimpulse aus überlieferten Traditionen, sei es in Form evolutionär gewachsener Handlungsdispositionen, sei es in Gestalt von Handlungsimperativen, die sich in der Praxis bewährt haben, oder aus institutionalisierten Normen und Mustern der Weltauslegung. Das Kürwillenssubjekt hingegen hat sich von diesem psychisch vermittelten kulturellen Fundus völlig gelöst und ist – ohne Ruhepunkt – ständig eingespannt in Pläne, Projekte, Handlungsentwürfe, deren Realisierung mit instrumentell adäquaten Handlungsstrategien angestrebt wird. Im Resultat entsteht eine artifizielle Welt: „Formalität, Konstruiertheit, Geschichtslosigkeit – diese Züge verbinden sich zur ,Künstlichkeit‘ der Kürwillensäußerung auf kultureller wie auf individualpsychischer Ebene. Die Kürwillenskonstruktionen sind künstlich im Sinne von reinen Gedankengebilden. Damit sind sie aber ,fingiert‘ oder ,ideell‘. Mit dieser Definition ist ein Zentralpunkt von Tönnies‘ Gesellschaftstheorie erreicht“ (Bickel 1989, S. 376). Die in der Psyche des neuzeitlichen Menschen verankerte, aus allen gemeinschaftlichen Sozialbeziehungen losgelöste formale Rationalität des Kürwillens erschwert bzw. verhindert *a priori* die Durchsetzung von Alternativen, die dieser Form der Weltauffassung entgegenstehen.

**Kognition und Volition**

Wille und Vernunft sind Ausdruck ein und derselben Tätigkeit des Geistes, jedoch von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet. Vernunft und Wille bzw. theoretische Reflexion und kontingente Entscheidung sind nur reziproke Manifestationen ein und derselben ontologischen Konfiguration, die durch die Tatsache erzeugt werden, dass ein lebendes System sich durch dauernd wechselnde Einstellungen auf seine Umgebung bezieht. Es gibt keinen Gedanken, der nicht stetig vom Willen zu denken getragen wird, und es gibt keinen Willensakt ohne theoretische Vorstellung von etwas, das dem Willen als Motivation dient. Es gibt kein Denken ohne wesentliche Beimischung von Willensakten, und umgekehrt wäre ein Wille ohne eine innere Komponente theoretischen Bewusstseins vollkommen blind. Ein Wille, der nichts als sich selbst will, hätte nichts Konkretes, das ihn in Bewegung bringen könnte; und ein Denken, dass bloß mentales Bild ist ohne einen Willensprozess, der es erzeugt und festhält, ist gleichermaßen unvorstellbar (Günther 1979, S. 208).

Entscheidend ist nun, dass Tönnies eine Differenz aufmacht im Wechselverhältnis von Denken und Wollen, die er zugleich sozial- bzw. kulturhistorisch und individualpsychologisch bzw. ontogenetisch begründet. Im Falle der Gemeinschaft, in der das Individuum noch ein einheitliches Ganzes ist, das Tönnies als „Selbst“ bezeichnet, dominiert der Wille, eingebunden und geprägt durch die ihn umgebende Totalität der Gemeinschaft, das Denken. Anders verhält es sich in der partialisierten Gesellschaft. Hier verkehrt sich das Verhältnis, weil das Individuum nur mit bestimmten Anteilen seiner selbst, nämlich den rationalen, durch Vernunft geprägten, in ihr präsent ist, mit diesen aber das soziale Geschehen bestimmend. Tönnies bezeichnet dieses reduzierte, gleichwohl äußerst aktive und effiziente Individuum als „Person“, die in der Öffentlichkeit als Träger bestimmter sozialer „Rollen“ agiert, in denen es situationsübergreifende Zweck-Mittel-Relationen zu optimieren sucht. Marx hatte diesen Sachverhalt in seinen Frühschriften (1844), die Tönnies nicht kennen konnte, als Entfremdungsphänomen beschrieben.

Während die soziale Überformung der zwischenmenschlichen Beziehungen in der Gemeinschaft noch stark durch biologische („natürliche“) Voraussetzungen geprägt ist, spielen sie für den Bestand der Sozialgeflechte in der Gesellschaft nicht nur in den Theorien, die diesen Sachverhalt reflektieren (Odzuck 2016), sondern auch in der Realität selbst eine immer geringere Rolle. Sie wird zunehmend stärker durch kulturelle („künstliche“) Voraussetzungen geprägt mit der Folge, dass sich die biologische und die kulturelle Evolution des Menschen immer weiter auseinanderentwickeln. Die kulturelle Sphäre hat seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, vermittelt und verstärkt durch Wissenschaft und Technik, eine Dynamik entfaltet, der die biologische Grundausstattung des Menschen kaum noch zu entsprechen vermag (Harari 2013, S. 499).

Tönnies hat die Entstehung der Sozialform „Gesellschaft“ mit der Verselbständigung des menschlichen Mentalbereichs in Zusammenhang gebracht und, weil biologische, das heißt naturhaft-organische Einflussfaktoren zunehmend an Bedeutung verlieren, als mechanisches Artefakt bezeichnet, ganz im Gegensatz zur Sozialform „Gemeinschaft“. Diese Zuschreibung trifft heute um so mehr zu, als sich die Sozialform der Gesellschaft zunehmend unter Ausschluss menschlicher Aktivitäten weiterentwickelt – und funktioniert. Technische Artefakte vollbringen soziale Syntheseleistungen, die den Erhalt der Gesellschaft ermöglichen und sicherstellen, immer effizienter und zielführender, als Menschen es jemals vermocht haben. Zu Recht verweist Joseph Weizenbaum darauf, dass der Computer gerade rechtzeitig kam, um gesellschaftliche und politische Strukturen intakt zu halten und zu stabilisieren, die andernfalls hätten radikal erneuert werden müssen oder ins Wanken geraten wären (1976, S. 54 f.).

Während sich die *kognitiven* Kompetenzen des Menschen objektivieren und vergesellschaftet werden, findet ein vergleichbarer Objektivierungsprozess *volitiver* Dimensionen mit Blick auf die sich konstituierende Weltgesellschaft noch kaum statt. Ein *sozialer Wille*, wie Tönnies ihn nennt, oder ein gesellschaftlicher *Gesamtwille* in der Diktion Goldscheids (1902), der durch einen Souverän, der Weltinnenpolitik betreiben kann, repräsentiert wird, bleibt bislang globalpolitisches Desiderat.

**Vom „Cogito“ der Psychologie zum „Cogitamus“ der Soziologie**

Das entscheidende Ereignis im Übergang von der Sozialform, die er als „Gemeinschaft“ bezeichnet, zu jener, die er „Gesellschaft“ nennt, besteht für Tönnies in der Verselbständigung des Denkens, in der Objektivierung des Geistes und seiner Derivate, die er als Abstraktions- und Ablösungsprozess von körperlichen und emotionalen Befindlichkeiten des Menschen nachzeichnet, ein Prozessgeschehen, das zur Auflösung der Gemeinschaft führt und im Vollzug der Gesellschaft ihr vorläufiges Ende findet, eine Entwicklung, die sich schließlich in den zweckrationalen Konstruktionsprinzipien technologischer Artefakte materialisiert. Die Einheit von Wollen, Denken und Handeln in der Sozialform der Gemeinschaft löst sich auf. Das Denken befreit sich von seiner ursprünglichen Bindung an Lust und Schmerz, von seiner Bindung an die Erfordernisse des organischen Lebens. Es verselbständigt sich in der Sozialform der Gesellschaft; der Geist und seine Derivate werden autonom.

Wie der bereits erwähnte Sohn-Rethel (1970) verankert Tönnies diesen Ablösungsprozess nicht in der Metaphysik irgendeiner Bewusstseinsphilosophie, sondern ganz materialistisch in der aufkommenden Warenproduktion des östlichen Mittelmeerraums. Träger des Geschehens sind der Händler, der Bankier und, daraus abgeleitet, der Philosoph (vgl. Müller 1977). Alle drei handeln mit Fiktionen. Ihr Metier gilt als artifiziell, im Gegensatz zur natürlichen Subsistenzwirtschaft der bäuerlichen Bevölkerung. Was Tönnies hier im Rahmen seiner Gesellschaftstheorie erkenntnistheoretisch nachzeichnet, ist der sozialhistorische Sonderweg der Kultur des Abendlandes, der mit Parmenides beginnt und sich schließlich in der Technologie der Neuzeit manifestiert.

Anders aber als Sohn-Rethel und R. W. Müller, die sich in ihrer Argumentation wesentlich auf Kant beziehen, stützt Tönnies sich auf Schopenhauer. Entscheidend dabei ist, dass er seine Überlegungen, um nicht in dessen Metaphysik zurückzufallen, in der Psychologie verankert, vermittelt über eine ihm eigentümliche, Schopenhauer relativierende Willenstheorie (1982; eine ausgearbeitete Theorie des *Sozialwillens* findet sich bei Goldscheid 1902, 1905). Den Ort des Willens lokalisiert er im menschlichen Körper, um so mehr im Gehirn, je weiter die Entwicklung der Gesellschaft voranschreitet, und zwar unter Rückbezug auf Thomas Hobbes, auf dessen Ausführungen über den Körper (1655), die er als weiterführende, Spinozas und Schopenhauers metaphysische Argumentation ergänzende und relativierende Referenztheorie nutzt. Er rückt, darin ähnlich wie Tarde (1893), das Individuum als Nukleus der Gesellschaft ins Zentrum seins Erkenntnisinteresses. „Vergesellschaftung“ und „Vereinzelung“ des Menschen gehen Hand in Hand. Tönnies spricht in diesem Zusammenhang deshalb, wie erwähnt, vom „individualistisch-sozialistischen Zeitalter“ (2019, S. 43). Dabei geht es ihm, auch darin Tarde vergleichbar, nicht um *intra*psychische, sondern um *inter*psychische Prozesse. Das erkenntnistheoretische Problem, das für Tönnies zugleich immer auch ein gesellschaftstheoretisches war, besteht aus soziologischer Perspektive darin, wie vom individualpsychologischen „Cogito“ des Descartes (1641) zum sozialpsychologischen „Cogitamus“ eines Cooley (1909) zu gelangen sei. Denn die Soziologie hat es nicht mit einem Gehirn, sondern mit vielen Gehirnen in Gesellschaft zu tun. Anders als die Biologie muss die Soziologie das Gehirn im Singular aus dem Plural der Gehirne heraus denken. Obwohl jedes einzelne Gehirn in sich operational geschlossen agiert, stellt die Vielheit der Gehirne in der Gesamtheit der Prozeduren, die sie emergieren, ein interaktives Netzwerk dar. Das galt schon zu Tönnies‘ Zeiten (vgl. Cooley 1909, S. 9). Aus heutiger Sicht jedoch kommt etwas völlig Neues hinzu, wovon Tönnies zwar noch nichts wissen konnte, woraus sich aber die Aktualität seines soziologischen Denkens ergibt, nämlich, dass, anders als zu seinen Zeiten, diese Operationen heute zunehmend an intelligente Computernetzwerke ausgelagert werden (*Verteilte Künstliche Intelligenz*). Es ist zwar nach wie vor ein Körper, durch den sich etwas denkt, aber es muss nicht mehr ein menschlicher Organismus sein.

Die Einsicht, die Tönnies gegen Ende des 19. Jahrhunderts allein aus begrifflichen Ableitungen gewonnen hat, dass nämlich der Mensch der Gesellschaft sich immer abstrakteren Lebensverhältnissen ausgesetzt sieht, kulminiert heute in der Erkenntnis, dass er aus den *gesellschaftlichen* Vernetzungszusammenhängen ganz herauszufallen droht, weil er durch intelligente Computersysteme ersetzt werden kann, die seine Funktionen wesentlich effizienter wahrnehmen. Am Symbolcharakter des Geldes als materialisierten Ausdruck des Kürwillens verweist Tönnies auf den Beginn dieses Abstraktionsprozesses, der das Leben der Menschen zunehmend bestimmt.

Wenn man unter „Intelligenz“ ganz allgemein die Fähigkeit versteht, Probleme zu lösen, dann handelt es sich bei „Verteilter Künstlicher Intelligenz“ um eine kognitive Äußerungsform, die nicht mehr an die subjektive Biologie einzelner Menschen gebunden ist, sondern in objektivierter Form existiert, etwa implementiert in *pervasiven* Computersystemen, ein Phänomen, das gegenwärtig unter verschiedenen Stichworten diskutiert wird: dem der *transhumanen Kommunikation*, der *kollektiven Intelligenz* oder der *Schwarmintelligenz.* Unter dem Begriff der „kollektiven Intelligenz“ oder „Schwarmintelligenz“ werden intelligente Verhaltensweisen eines „Superorganismus“, etwa eines Ameisenstaates, zusammengefast, die durch koordinierte Kommunikations- und Handlungsweisen einer Vielzahl daran beteiligter Individuen zustande kommen, ohne dass diese ein Bewusstsein davon haben müssen. Es handelt sich hierbei um ein emergentes, oft unbeabsichtigt herbeigeführtes Ereignis (Miller 2010). Ein vergleichbares Phänomen lässt sich absichtsvoll erzeugen durch Implementierung künstlicher Intelligenz auf miteinander vernetzte („pervasive“, „ubiquitous“) Computersysteme, die sich dann autonom weiterentwickeln können. In diesem Fall spricht man von „Verteilter Künstlicher Intelligenz“ (Hansmann et al. 2003).

Wie lässt sich nun das Problem, das für die Soziologie sowohl erkenntnis- wie gesellschaftstheoretisch aus diesem Evolutionsgeschehen ergibt und von dessen Folgen Tönnies noch nichts wissen konnte, im Rahmen seiner Begriffsarchitektur lösen?

**Vom „Selbst“ der Gemeinschaft zur „Person“ der Gesellschaft**

Tönnies trifft eine Unterscheidung, die folgenreich sein wird. Er stellt den Akteuren der Gemeinschaft, die ein authentisches „Selbst“ repräsentieren, die Akteure der „Gesellschaft“ gegenüber, die er als „Personen“ bezeichnet. „Das *Selbst* oder das Subjekt menschlichen Wesenwillens ist *Einheit*, wie die Form des Wesenwillens: nämlich Einheit innerhalb einer Einheit und Einheit, welche Einheiten in sich begreift. Alles solches aber – gleich einem Organismus und organischen Teile – ist, insofern es Einheit ist, Einheit durch seine innere Bestimmtheit, *unum per se*, oder durch das Verhältnis seiner Teile zu ihm als lebendigem, welches in ihrem Wechsel und durch ihren Wechsel sich erhält, alte ausscheidend und so *ihres* Lebens und ihrer besonderen Einheit beraubend, neue bildend oder aus der unorganischen Materie in sich aufnehmend und sich assimilierend“ (Tönnies 2017, S. 227). Anders verhält es sich mit dem Repräsentanten der Gesellschaft, dem Kürwillenssubjekt. „Die *Person* oder das Kürwillenssubjekt ist, wie eine Kürwillensbildung, Einheit durch ihre äußere Bestimmung, *unum per accidens*, mechanische Einheit. Nämlich: so wie jene nur Realität und Einheit hat für ihr Subjekt und durch ihre Beziehung auf mögliche Wirkungen, so ist der Begriff der Person eine *Fiktion* oder (verwirklicht gedacht) eine Konstruktion des wissenschaftlichen Denkens, dazu bestimmt, die Einheit der Urheberschaft solcher Bildungen, also der Verfügungen über einen Komplex von Kraft, Macht, Mitteln auszudrücken, eine Einheit, die aus vielen Stücken einzelner möglicher Akte – wie immer deren eigene Einheit begriffen werden möge – erst durch das Denken zusammengesetzt wird, und mithin ihr Dasein, welches durchaus ideeller Natur ist, nach dem Dasein der Vielheit, außerhalb dessen und gleichsam über ihm hat; wenn nämlich vorgestellt wird, dass in der Vielheit Elemente vorhanden sind, welche in dieser Einheit, d. i. zu ihrem realen Vor- oder Gegenbild, der Übereinstimmung in den Richtungen auf gleiche Zwecke, wie in die Höhe emporstreben (wie, einer uns natürlichen Einbildung gemäß, das bloß gedachte über den wirklichen Dingen in der Luft zu schweben scheint), während hingegen die Einheit des organischen Wesens nicht allein in der Vielheit enthalten, sondern auch ihr zu Grunde liegend und also wie in der Tiefe unter ihr vorhanden (ohne doch darum getrennt und von ihr verschieden zu sein) begriffen werden muss“ (a.a.O., S. 230 f.).

Mit anderen Worten und etwas kürzer: Das „Selbst“, das Subjekt des menschlichen Wesenwillens, ist organische Einheit innerhalb einer Einheit, die Tönnies als Gemeinschaft bezeichnet, Einheit durch ihre innere Bestimmung, *unum per se.* Anders verhält es sich mit den Repräsentanten der Gesellschaft, den Subjekten des Kürwillens. Die „Person“, das Subjekt des Kürwillens, ist Einheit durch äußere Bestimmung, *unum per accidens*, mechanische Einheit. „Gesellschaft“ ereignet sich, anders als „Gemeinschaft“, nur akzidentell in dem Moment, in dem zwei oder mehrere „Personen“ einander kontrahieren. Insofern macht Margaret Thatchers Behauptung (1987), dass es so etwas wie Gesellschaft nicht gebe, durchaus Sinn. Denn tatsächlich existiert sie zunächst bzw. immer nur in der Summe der Kontakte, die ständig allerorten durch Menschen oder Gruppen von Menschen vollzogen werden, als soziologische Fiktion im Kopf der daran Beteiligten, als Artefakt und, wenn es dazu kommt, als realisierte Projektion, verkörpert im Staat.

Um die Unterscheidung von „Selbst“ und „Person“ zu verdeutlichen, führt Tönnies zwei weitere Begriffe ein, die er synonym verwendet: den der „Rolle“ und den der „Maske“. Den Begriff der Maske dürfte er von Marx (1971, S. 16) her gekannt haben. Für den Begriff der Rolle konnte Tönnies, soweit ich es überblicke, auf kein Vorbild zurückgreifen; zugeschrieben wird er üblicherweise dem nordamerikanischen Soziologen Ralph Linton (1936). Das „Selbst“, das Subjekt des Wesenwillens, das als „Person“ in der Gesellschaft (in der Fremde) agiert, ist, anders als in der Gemeinschaft (seinem Zuhause), nicht mehr es selbst, sondern es bedient sich, indem es die ihm zugewiesene Rolle „spielt“ (vgl. Goffman 2003), einer Maske, so wie ein Ritter seine Rüstung anlegt, um in einer ihm feindlich gesonnen Umwelt überleben zu können. Die Unterscheidung von „Selbst“ und „Person“, die Tönnies in soziologischer Perspektive vorgenommen hat, um mechanische Abspaltungen des Selbst-Subjektes zu verdeutlichen, lässt sich in der Terminologie des Computerwissenschaftlers Gotthard Günther zeitgemäß reformulieren (hierzu auch Clausen 1991 und 1996).

Günther (1959, 1979) hatte argumentiert, dass der tradierte Dualismus abendländischer Philosophie, der nur zwischen Subjekt und Objekt, also zwischen den mit Bewusstsein ausgestatteten Subjekten und den Objekten der Dingwelt zu unterscheiden vermag, mit Blick auf intelligente lernfähige Computernetzwerke nicht mehr haltbar sei. Tatsächlich beinhalte das Subjekt zwei Komponenten, eine subjektive im authentischen Sinn, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie in einmaliger, unverwechselbarer Weise über einen (biologischen bzw. organischen) Körper verfügt, über Emotionen und über eine gewordene charakteristische Lebensgeschichte, sowie eingebunden ist in ein spezifisches Netzwerk von authentischen Interaktionen, also das, was Tönnies als „Selbst“ in der „Gemeinschaft“ bezeichnet. Die objektive Komponente des Subjekts hingegen, die aus Elementen besteht, die Tönnies dem, was er „Person“ nennt, der „Gesellschaft“ zurechnen würde, umfasst überindividuelle Anteile des „Selbst“, die zwar durch ein bestimmtes Subjekt, das beide Komponenten beinhaltet, zur Darstellung gebracht (und durchaus als subjektiv empfunden) werden, von diesem aber ablösbar sind und darum in der objektivierten instrumentellen Form einer sozialen „Rolle“ auch von anderen Subjekten realisiert werden können. Operationalisierbare Rollen lassen sich als Algorithmen (Verfahrensvorschriften) darstellen, zu Skripten verdichten, auf intelligente Maschinen übertragen und durch sie abarbeiten (Bammé 1988).

Das, was Philosophen in metaphysischer Betrachtung als „Geist“ bezeichnet haben, ist immer körperlich vermittelt, üblicherweise bisher durch ein menschliches Gehirn, neuerdings zunehmend durch technologische Artefakte, wie Computersysteme sie darstellen. Im ersten Fall ist jedes geistige Phänomen, ob bewusst oder unbewusst, visuell oder auditiv, Schmerzen, Jucken, Gedanken, ja, tatsächlich die Gesamtheit unseres geistigen Lebens, von Vorgängen in einem jeweils individuellen Gehirn verursacht. Im zweiten Fall wird ein Computerprogramm in seiner formalen bzw. syntaktischen Struktur überindividuell abgearbeitet, dem wir einen gewissen semantischen Inhalt zusprechen. Geisteszustände im ersten Fall sind, neben all dem, was sie sonst noch sein können, vor allem biologische bzw. psychologische Phänomene und, soziologisch betrachtet, der Sozialform der Gemeinschaft zuzurechnen. „Bewusstsein, Intentionalität, Subjektivität und geistige Verursachung gehören allesamt zu unserer biologischen Lebensgeschichte, genau wie Wachstum, Fortpflanzung, die Absonderung von Galle und die Verdauung“ (Searle 1986, S. 40). Im zweiten Fall, dem eines Computers, der über keine biologische Lebens- und Gattungsgeschichte verfügt, kann es sich deshalb nur um objektivierte, von subjektiver Befindlichkeit abgelöste Geisteszustände handeln, die der Sozialform der Gesellschaft zuzurechnen sind.

Die Wahrheiten, die in der Entgegensetzung von organischer, natürlicher Gemeinschaft und mechanischer, artifizieller Gesellschaft durch Tönnies formuliert wurden, erweisen sich zunehmend darin, dass wir es heute nicht mehr nur mit einer dyadischen, aus Subjekt und Objekt bestehenden Denk- und Sozialfigur zu tun haben, sondern mit einer soziologisch relevanten Triade, zusammengefügt aus (authentischen) Äußerungsformen subjektiver Anteile des „Selbst“, (verselbständigten und verallgemeinerten) Äußerungsformen objektiver Anteile des Selbst als „Person“ und (materialisierten) verdinglichten Objekten. Denk- und Verhaltensroutinen der objektiven Komponente, des objektivierten Subjekts, wie Günther es nennt, lassen sich im Gegensatz zur subjektiven Komponente auf Maschinen implementieren, zum Beispiel um gesellschaftliche Syntheseleistungen ohne Zutun des Menschen zu erbringen. Es entwickeln sich lernfähige, intelligente Maschinensysteme, die einer Eigendynamik folgen und ohne menschliche Eingriffe funktionieren, ja, zusehends besser und fehlerfreier als menschliche Akteure. Die „Gesellschaft“ als Ganzes ist auf dem Wege zu einem „Superorganismus“, bestehend aus ihrem ursprünglichen Substrat, den Menschen, und einer davon weitgehend unabhängigen, autonom agierenden Technologie (Berger und Getzinger 2009), in ihrem Funktionsgefüge vergleichbar dem Superorganismus eines Ameisenstaates, der aus zahlreichen Einzelsubjekten besteht, die ihrer individuellen Tätigkeit nachgehen, und einem übergeordneten Netzwerk, zusammengesetzt aus diesen Einzelsubjekten, das einer Eigendynamik folgt und, metaphorisch gesprochen, klüger ist als das einzelne Individuum darin.

In den Geisteswissenschaften ist es inzwischen üblich geworden, diesen Substitutionsprozess menschlicher durch maschinelle Intelligenz mit dem Begriff des „Transhumanismus“ zu belegen (Dust et al. 2014). In dieser Bezeichnung des als Verlust lebendiger Humanität empfundenen Geschehens durch die Landnahme einer als tot wahrgenommenen Materie drückt sich zweifellos das Gefühl einer tiefen Kränkung aus. Der Begriff ist aber insofern irreführend, als es sich bei Computeraktivitäten um ausgelagerte kognitive Kompetenzen, also um Humankonstrukte in objektivierter Form handelt. Sie existieren zwar unabhängig vom biologischen Substrat des je individuellen menschlichen Subjekts und können sich autonom weiterentwickeln, aber sie sind gleichwohl Derivate menschlicher Seinsformen. In einem präziseren Sinn wäre es deshalb zum Beispiel angemessener, von transorganischen oder transbiologischen statt von transhumanen Kommunikations- und Verkehrsformen zu sprechen (Bammé 2017).

Die Kategorien „Person“, „Rolle“, „Maske“ und die Attribute „mechanisch“, „künstlich“ bezeichnen Eigenschaften, die für die Sozialform der „Gesellschaft“ charakteristisch sind. Was Tönnies mit ihnen begrifflich vorwegnimmt, ist die Realmaschinisierung zwischenmenschlicher Kommunikations- und Verkehrsformen des 21. Jahrhunderts (ähnlich zwölf Dezennien später: Harari 2017). Im empirisch konstatierbaren Einzelfall (etwa der Ersetzung einer Bankangestellten durch ein Computerterminal) wird dieser Transformationsprozess üblicherweise als Substitution, als Verdrängung des Menschen durch ein technologisches Artefakt wahrgenommen. Was dabei in der Regel übersehen wird, ist der sozialhistorische Vorlauf dieses Momentgeschehens, im Rahmen dessen besehende Kommunikations- und Interaktionsstrukturen schleichend, kontinuierlich und kaum bemerkbar umgebaut werden, so dass der Akt der Substitution nur den Endpunkt eines längeren Prozessgeschehens markiert. So wird zum Beispiel ein traditionelles Beratungsgespräch zwischen Bankangestellter und ihrem Kunden mit dem Ziel, einen Bausparvertag abzuschließen, (zumindest) vom Kunden üblicherweise (von der Bankangestellten wohl eher nicht) als authentische Kommunikation erlebt; bei näherer Analyse zeigt sich aber, dass es hochstandardisierten Kriterien folgt: dass die für den Abschluss wichtigen Kommunikationsanteile des Gesprächs durchaus Objektcharakter haben und auf Maschinen implementierbar sind, während die vom Kunden als authentisch empfundenen subjektiven Anteile nur schmückendes Beiwerk darstellen. Die reale, empirisch gegebene Gesprächssituation ist, anders als in den abstrahierenden Modellvorstellungen der reinen Theorie, ein Hybrid, das sich komplementär zusammensetzt aus Kommunikationsanteilen des „Selbst“ einerseits und der „Person“ der daran beteiligten Menschen andererseits, wobei der „naive“ Kunde in der Regel mehr Anteile seines „Selbst“ einbringt als die „professionelle“, aber gerade darum langfristig substituierbare Bankangestellte als Verkörperung der „Rolle“, die sie als „Person“ repräsentiert.

**Bewusstsein und Intelligenz**

Die Frage, ob Computer denken können wie ein Mensch (exemplarisch: D’Avis 1994, Taube 1967, Dreyfus 1985, Searle 1986, Moravec 1990), prägte für lange Zeit das geisteswissenschaftliche Problembewusstsein. Weil sie sowohl mit „ja“ wie mit „nein“ beantwortet werden kann, stellt sie eigentlich keine sinnvolle Fragestellung dar. Zielführender wäre es gewesen, zu fragen, welche Funktionsareale des menschlichen Gehirns, welche Kommunikationsäußerungen des menschlichen Geistes von intelligenten Computernetzwerken übernommen werden können. Als soziologisch fundierte Antwort wäre dann möglich gewesen: Wegen ihrer artifiziellen Verallgemeinerbarkeit lassen sich nur Anteile des objektiven Subjekts, also das, was Tönnies der „Person“, dem Träger von „Rollen“, die sich als Algorithmen darstellen lassen, zuordnet, auf Maschinen implementieren. Anteile des subjektiven Subjekts, also das, was Tönnies dem authentischen „Selbst“ in seiner gewordenen Einmaligkeit vorbehält, lassen sich nicht adaptieren. Als Äußerung einer in sich komplex strukturierten organischen Einheit, die in die natürliche Einheit einer Gemeinschaft eingebunden ist, sind sie nicht nur nicht verallgemeinerbar, sondern der Versuch, sie zu verallgemeinern, würde auch keinen Sinn ergeben. Sie sind Resultat einer einmaligen authentischen Lebensgeschichte, die nur in dieser Besonderung sinnstiftend ist für *ihre* Gegenwart und Zukunft; sie sind das Ergebnis hormonal, also biologisch gesteuerter Entwicklungsprozesse, die sich psychologisch nicht nur in Kognitionen, sondern auch in Emotionen sowie in einer charakteristischen Physiognomie äußern. Ihr Wesen besteht in ihrer Einzigartigkeit, nicht in ihrer Verallgemeinerbarkeit.

Unter Computerwissenschaftlern, etwa bei Moravec (1990) oder Kurzweil (2013), gibt es ernst zu nehmende Phantasien, denen zufolge es möglich sei, die im Gehirn gespeicherte Persönlichkeitsstruktur eines Menschen, vermittelt über dessen Gehirnströme, zu scannen und auf Computern zu implementieren, so dass er nach seinem biologischen Tod mental weiterleben würde. Zugrunde liegt dieser Phantasie eine Voraussetzung, die nicht genannt wird: dass nämlich die Persönlichkeit eines Menschen mit seiner Mentalstruktur identisch sei, so dass von seiner Körperlichkeit, von seinem Eingebundensein in gemeinschaftliche Beziehungsgeflechte abstrahiert werden könne. Diese Vorstellung ist in der abendländischen Denktradition von Parmenides bis Descartes fest verankert. In ihr wird der Körper als etwas betrachtet, das der Intelligenz und der Vernunft im Wege steht.

Auch hier ließe sich mit Tönnies argumentieren, dass der Mensch kein transanimalisches Wesen sei, dass die dynamische Komplexität eines organisch fundierten „Selbst“, eines subjektiven Subjekts sich mit einem Computerprogramm nicht erfassen lasse. Möglich sei das allenfalls mit Äußerungsformen des objektiven Subjekts, mit der, in den Worten von Tönnies, durch Abstraktion und Isolation sozialhistorisch erzeugten artifiziellen „Person“. Dabei könnte es sich, in neurophysiologischer Diktion gesprochen, eigentlich nur um solche Geisteszustände handeln, die ihren Sitz im Kortex, nicht im limbischen System und nicht im Reptiliengehirn haben, also nicht in vorrationalen Funktionsarealen des menschlichen Gehirns.

Was in beiden Fällen, dem der Geistes- und Sozialwissenschaften wie dem der Natur- und Technikwissenschaften, nur allzu oft unterschlagen wird, ist, dass Intelligenz und Bewusstsein zwei unterschiedliche Dinge sind. Intelligenz ist, vereinfachend gesprochen, die Fähigkeit, Probleme zu lösen. Bewusstsein ist die Fähigkeit, Dinge wie Schmerz, Freude, Liebe und Wut zu empfinden oder sich mit der Endlichkeit des eigenen Lebens vertraut zu machen. Beides wird üblicherweise miteinander vermischt, denn beim (organischen) Menschen, anders als beim (mechanischen) Computer, geht Intelligenz mit Bewusstsein einher. Menschen lösen die meisten Probleme, indem sie Dinge empfinden; Computer tun das auf völlig andere Weise. Es gibt verschiedene Wege, die zu hoher Intelligenz führen, und nur auf einigen ist auch Bewusstsein im Spiel. So wie Flugzeuge schneller fliegen als Vögel, ohne je Federn entwickelt zu haben, so können Computer viele Probleme weitaus besser lösen, als Menschen das je könnten, ohne dabei Gefühle zu entwickeln (Harari 2019, S. 125).

**Gemeinschaft und Gesellschaft im 21. Jahrhundert**

„Gesellschaft“, hatte Tönnies gesagt, ereigne sich nur „akzidentiell“. Das allerdings ändert sich heute mit der Implementierung künstlicher Intelligenz auf miteinander vernetzten Computersystemen. Zu Recht kann deshalb Bruno Latour (1991) von der Technologie als einer „auf Dauer gesellten *Gesellschaft*“ sprechen, zunehmend unter Ausschluss der Menschen.

Künstliche Intelligenz, daran kann gar kein Zweifel bestehen, wird in der Weiterentwicklung *gesellschaftlicher* Lebens- und Verkehrsformen eine zentrale Rolle spielen, im Positiven wie im Negativen. Gerade weil intelligente Computersysteme *keine* Menschen sind, können sie viele Aufgaben besser erledigen und Menschen davon entlasten. Dadurch *ermöglichen* sie eine Gesellschaftsform „mit größerem Freiraum und höheren Anreizen für die Menschen, sich auf das zu konzentrieren, was wirklich menschlich ist. Die wenigsten von uns (insbesondere nicht die Männer) haben heute Zeit, sich um die Entwicklung zwischenmenschlicher Beziehungen zu kümmern. Zusätzliche Freizeit für alle Gesellschaftsschichten (unter der Bedingung, dass es politische und wirtschaftliche Strukturen gibt, die dies ermöglichen) könnte Raum für mehr geselliges Leben schaffen. Zum Teil dadurch, zum Teil als Reaktion auf die *emotionslose* Art der meisten KI-Programme würde die emotionale Dimension der Persönlichkeit vielleicht wieder mehr geschätzt (das gilt wiederum insbesondere für die Männer), als dies heute im Westen der Fall ist“ (Boden 1993, S. 451). Es könnten Inseln *gemeinschaftlicher* Lebensformen an Bedeutung gewinnen und sich vermehren, weil sie von *gesellschaftlichen* Synthesefunktionen befreit werden.

Bereits Gehlen hatte auf die *Entlastungsfunktion* gesellschaftlicher *Institutionen*, eine Vorform automatisierter Sozialbeziehungen, aufmerksam gemacht und darauf hingewiesen, dass sich durch sie Freiräume für *gemeinschaftliche* Kommunikations- und Verkehrsformen eröffnen, jenseits verpflichtender *gesellschaftlicher* Verhaltensnormen. Erst sie hätten die Entwicklung „zu nicht offiziellen Gruppierungen außerhalb der öffentlichen Belange“, die menschlicher Lebensart weitaus eher entsprechen, *möglich* gemacht. „Es gibt ,unter dem Tischʹ die bunteste Vielzahl sogenannter ,informellerʹ Vergemeinschaftungen, von kleinen anonymen und übrigens indirekt oft einflussreichen Netzen von Freundschaften, Vertrauens- und Gesinnungsverbindungen, die man nur im Einzelfall sieht, die niemand über den engen Bereich seiner Erfahrung erster Hand hinaus kennt und die sehr weitgehend aus rein subjektiven Gründen, kraft persönlichen Wohlwollens an einander, zustande kommen“ (1957, S. 114).

**Referenztexte**

Ariès, Philippe; Duby, Georges (Hg.): Geschichte des privaten Lebens. 5 Bände. Frankfurt am Main: Fischer 1993 (1987)

Bachofen, Johann Jakob: Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Band I und II. Basel: Schwabe 1948 (1861)

Baecker, Dirk: Neurosoziologie. Ein Versuch. Berlin: Suhrkamp 2014

Bammé, Arno: Skripte und Rollen. Ein möglicher Beitrag der Soziologie zur Erforschung künstlicher Intelligenz. In: Soziologie, 17. Jg., 1988, Heft 1, S. 5-23

Bammé, Arno: Homo occidentalis. Von der Anschauung zur Bemächtigung der Welt. Zäsuren abendländischer Epistemologie. Weilerswist: Velbrück 2011

Bammé, Arno: Transhumane Kommunikation. Zum Implikationsverhältnis von Sozialbiologie und Neurosoziologie. In: Soziologie, 46. Jg., 2017, Heft 3, S. 251-295

Bammé, Arno: Letztlich ist es immer ein Körper, durch den sich etwas denkt. Über die Aktualität der Begriffsarchitektur des Thomas Hobbes. In Thomas Lau et al. (Hg.): Der sterbliche Gott. Thomas Hobbes‘ Lehre von der Allmacht des Leviathan im Spiegel der Zeit. Baden-Baden: Nomos 2017, S. 175-207

Bammé, Arno: Ferdinand Tönnies. Eine Einführung. Marburg: Metropolis 2018

Bammé, Arno: Wege der Tönnies-Rezeption im Nachkriegsdeutschland. In: Cornelius Bickel, a.a.O., 2020, S. 349-415

Bammé, Arno: Die Gruppe. Der Nukleus der Gemeinschaft. In: Tönnies-Forum, 29. Jg., 2020, Heft 2

Berger, Wilhelm; Getzinger, Günter (Hg.): Das Tätigsein der Dinge. Beiträge zur Handlungsträgerschaft von Technik. München und Wien: Profil 2009

Bickel, Cornelius: Die Geschichte im Werk von Tönnies. Tendenzen zu einer historischen Anthropologie. In: Annali di Sociologia, 4 (1988) I, S. 357-380, Trento 1989

Bickel, Cornelius: Ferdinand Tönnies. Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus. München und Wien: Profil 2020 (1991)

Boden, Margaret A.: Folgen der Künstlichen Intelligenz. In Ray Kurzweil: KI. Das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz. München und Wien: Hanser 1993 (1990), S. 450-453

Brock, Ditmar: Die Soziologie als Teil einer Wissenschaft vom menschlichen Leben? Die Perspektive der Neurosoziologie. In: Soziologische Revue, 39. Jg., 2016, Heft 4, S. 561-570

Buitron-Oliver, Diana: The Greek Miracle: Classical Sculpture from the Dawn of Democracy: The Fifth Century B. C. Washington: National Gallery of Art 1992

Castoriadis, Cornelius: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990

Changeux, Jean-Pierre: Die Revolution in den Neurowissenschaften. In: Spektrum der Wissenschaft. Dossier 6, 2004, S. 50-55

Clausen, Lars: Die Jagd um die Mauer. Ein Trojaner Problem. Gotthard Günther zum 80. Geburtstag gewidmet. In: Klagenfurter Beiträge zur Technikdiskussion. Heft 40, 1991

Clausen, Lars: Der Januskopf der Gemeinschaft. In Lars Clausen und Carsten Schlüter (Hg.): Hundert Jahre „Gemeinschaft und Gesellschaft“. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion. Opladen: Leske + Budrich 1991, S. 67-82

Clausen, Lars: Gesellschaftliche Warnprobleme in mehrwertiger Logik. In: Axel Ziemke und Rudolf Kaehr (Hg.): Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften. Band 6: Realitäten und Rationalitäten. Berlin: Duncker & Humblot 1996, S. 197-213

Cooley, Charles Horton: Social Organization. New York: Scribner’s Sons 1909

Crafts, Nicholas F. R.: Industrial Revolution in England and France: Some Thoughts on the Question „Why was England first?“ In: Economic History Review, 30, 1977, 3, S. 429-441

Crutzen, Paul: Die Geologie der Menschheit. In derselbe et al.: Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang. Berlin: Suhrkamp 2011, S. 7-10

D’Avis, Winfried: Können Computer denken? Frankfurt am Main und New York: Campus 1994

Descartes, René: Philosophische Schriften in einem Band. Hamburg: Meiner 1996 (darin: Meditationes de prima philosophia, 1641)

Dreitzel, Hans Peter: Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Vorstudien zu einer Pathologie des Rollenverhaltens. Stuttgart: Enke 1972 (1968)

Dreyfus, Hubert L.: Die Grenzen künstlicher Intelligenz. Was Computer nicht können. Königstein: Athenäum 1985

Dust, Martin et al. (Hg.): Menschenverbesserung – Transhumanismus. Frankfurt am Main: Lang 2014

Eisenstadt, Shmuel N. (Hg.): Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. Teil 1. Griechenland, Israel, Mesopotamien. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989

Ellwood, Charles A.: Sociology in its Psychological Aspects. New York and London: Appleton 1912

Foster, Charles: Tiere sind großartige Lehrer. In: DIE ZEIT, Nr. 8 vom 16. Februar 2017, S. 39

Fox, Douglas: Grenzen der Intelligenz. In: Spektrum der Wissenschaft (Spezial Biologie – Medizin – Hirnforschung), 2013, Heft 1, S. 28-35

Fuchs, Thomas: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. Stuttgart: Kohlhammer 2017 (2013)

Fuchs, Werner; Klima, Rolf; Lautmann, Rüdiger Hg.): Lexikon zur Soziologie. Opladen: Westdeutscher Verlag 1978

Gehlen, Arnold: Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Hamburg: Rowohlt 1957

Godelier, Maurice: Rationalität und Irrationalität in der Ökonomie. Frankfurt am Main: EVA 1972 (1966)

Godelier, Maurice: Natur, Arbeit, Geschichte. Zu einer universalgeschichtlichen Theorie der Wirtschaftsformen. Hamburg: Junius 1990 (1984)

Goffman, Erving: Wir spielen alle Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. München: Piper 2003 (1959)

Goldscheid: Rudolf: Zur Ethik des Gesamtwillens. Eine sozialphilosophische Untersuchung. Erster Band. München und Wien: Profil 2020 (1902)

Goldscheid, Rudolf: Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft. Willenstheoretische Betrachtung des biologischen, ökonomischen und sozialen Evolutionismus. Wien und Leipzig: Braumüller 1905

Goldscheid, Rudolf: Entwicklungstheorie, Finanzsoziologie, Menschenökonomie. Narrative einer anderen Soziologie. Marburg: Metropolis 2018

Günther, Gotthard: Idee und Grundriss einer Nicht-Aristotelischen Logik. Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen. Hamburg: Meiner 1959

Günther, Gotthard: Cognition and Volition. A Contribution to a Cybernetic Theory of Subjectivity. In derselbe: Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik. Band II. Hamburg: Meiner 1979, S. 203-240

Günther, Gotthard: Identität, Gegenidentität und Negativsprache. In: Hegel-Jahrbuch 1980, S. 22-88; wieder abgedruckt in derselbe: Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik. Band III. Hamburg: Meiner 1980

Hagner, Michael: Homo cerebralis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn. Frankfurt am Main: Insel 2000

Hansmann, Uwe et al.: Pervasive Computing – The Mobile World. Berlin: Springer 2003

Harari, Yuval Noah: Eine kurze Geschichte der Menschheit. München: DVA 2013 (2011)

Harari, Yuval Noah: Homo Deus. Eine Geschichte von morgen. München: Beck 2017 (2015)

Harari, Yuval Noah: 21 Lektionen für das 21. Jahrhundert. München: Beck 2019 (2018)

Heinsohn, Gunnar: Privateigentum, Patriarchat, Geldwirtschaft. Eine sozialtheoretische Rekonstruktion der Antike. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984

Hobbes, Thomas: Elemente der Philosophie. Erste Abteilung. Der Körper. Hamburg: Meiner 1967 (1655)

Immler, Hans: Vom Wert der Natur. Opladen: Westdeutscher Verlag 1989

Jones, Eric L.: The European Miracle. Environments, Economics, and Geopolitics in the History of Europe and Asia. Cambridge: CUP 1992

Kurzweil, Ray: Menschheit 2.0. Die Singularität naht. Berlin: Lola Books 2013

Latour, Bruno: Technology is society made durable. In John Law (ed.): Sociology of Monsters. London: Routledge 1991, S. 103-131

Linton, Ralph: The Study of Man. New York: Appleton 1936

Löffler, Davor: Generative Realitäten I. Die Technologische Zivilisation als neue Achsenzeit und Zivilisationsstufe. Eine Anthropologie des 21. Jahrhunderts. Weilerswist: Velbrück 2019

Lüdemann, Susanne: Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären. München: Fink 2004

Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984

Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998

Maine, Henry Sumner: Das alte Recht. Sein Zusammenhang mit der Frühgeschichte der Gesellschaft und sein Verhältnis zu modernen Ideen. Baden-Baden: Nomos 1997 (1861)

Marx, Karl: Texte zu Methode und Praxis II (Pariser Manuskripte). Reinbek: Rowohlt 1966 (1844)

Marx, Karl: Das Kapital. Erster Band. Berlin: Dietz 1971 (1867)

Mayntz, Renate: Die moderne Familie. Stuttgart: Enke 1955

Miller, Peter: Die Intelligenz des Schwarms. Frankfurt am Main und New York: Campus 2010

Moravec, Hans: Mind Children. Der Wettlauf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz. Hamburg: Hoffmann und Campe 1990

Mohrs, Thomas: Vom Weltstaat. Hobbes‘ Sozialphilosophie, Soziobiologie, Realpolitik. Berlin: Akademie 1995

Müller, Rudolf Wolfgang: Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewusstsein und Rationalität seit der Antike. Frankfurt am Main: Campus 1981 (1977)

Neef, Katharina: Die Entstehung der Soziologie aus der Sozialreform. Eine Fachgeschichte. Frankfurt am Main und New York: Campus 2012

Negt, Oskar; Kluge, Alexander: Öffentlichkeit und Erfahrung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973

Neuweiler, Gerhard: Und wir sind es doch – Die Krone der Evolution. Berlin: Wagenbach 2009

Odzuck, Eva Helene: Thomas Hobbes‘ körperbasierter Liberalismus. Eine kritische Analyse des *Leviathan.* Berlin: Duncker & Humblot 2016

Ort, Nina: Reflexionslogische Semiotik. Weilerswist: Velbrück 2007

Ottomeyer, Klaus: Ökonomische Zwänge und menschliche Beziehungen. Soziales Verhalten im Kapitalismus. Reinbek: Rowohlt 1980 (1977)

Paul-Horn, Ina: Aktualität der Metapher. Frankfurt am Main: Lang 2015

Pichot, André: Die Geburt der Wissenschaft. Von den Babyloniern bis zu den frühen Griechen. Frankfurt am Main und New York: Campus 1995 (1991)

Sahlins, Marshall: Stone Age Economics. New York: de Gruyter 1972

Sahlins, Marshall: Kultur und praktische Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981 (1976)

Scheurle, Hans Jürgen: Das Gehirn ist nicht einsam. Resonanzen zwischen Gehirn, Leib und Umwelt. Stuttgart: Kohlhammer 2016 (2013)

Schnettler, Sebastian: Evolutionäre Soziologie. In: Soziologische Revue, 39. Jg., 2016, Heft 4, S. 507-536

Searle, John R.: Geist, Hirn und Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986 (1984)

Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970

Sohn-Rethel, Alfred: Warenform und Denkform. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978

Sohn-Rethel, Alfred: Soziologische Theorie der Erkenntnis. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985

Sumner, William Graham: Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals. Boston: Ginn 1906

Tarde, Gabriel: Monadologie und Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009 (1893)

Taube, Mortimer: Der Mythos der Denkmaschine. Reinbek: Rowohlt 1967

Thatcher, Margaret: Interview for „Woman’s Own“, Margaret Thatcher Foundation, 23. September 1987

Tönnies, Ferdinand: Politik und Moral. Eine Betrachtung. Frankfurt am Main: Neuer Frankfurter Verlag 1901

Tönnies, Ferdinand: Die schöpferische Synthese. In: Die Welt, Nr. 338 vom 23.3.1901, Nr. 343 vom 27.4.190

Tönnies, Ferdinand: Die Tatsache des Wollens. Duncker & Humblot 1982

Tönnies, Ferdinand: Soziologische Schriften 1891-1905. München und Wien: Profil 2008

Tönnies, Ferdinand: Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht. München und Wien: Profil 2011 (1906)

Tönnies, Ferdinand: Marx. Leben und Lehre. München und Wien: Profil 2013 (1921)

Tönnies, Ferdinand: Soziologische Studien und Kritiken. Zweite Sammlung. Jena: Fischer 1926

Tönnies, Ferdinand: Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik. München und Wien: Profil 2012 (1897)

Tönnies, Ferdinand: Einführung in die Soziologie. München und Wien: Profil 2018 (1931)

Tönnies, Ferdinand: Fortschritt und soziale Entwicklung. München und Wien: Profil 2019 (1926)

Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. München und Wien: Profil 2017 (1887)

Tönnies, Ferdinand: Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkriege. München und Wien: Profil 2019

Vietta, Silvio: Rationalität. Eine Weltgeschichte. München: Fink 2012

Vietta, Silvio: Die Weltgesellschaft. Wie die abendländische Rationalität die Welt erobert und verändert hat. Baden-Baden: Nomos 2016

Vogd, Werner: Gehirn und Gesellschaft. Weilerswist: Velbrück 2010

Vollmer, Gerhard: Gibt es einen sozialen Mesokosmos? In Volker Gerhardt und Julian Nida-Rümelin (Hg.): Evolution in Natur und Kultur. Berlin und New York: de Gruyter 2010, S. 241-260

Wuketits, Franz M.: Zivilisation in der Sackgasse. Plädoyer für eine artgerechte Menschenhaltung. Murnau: Mankau 2012

1. Der vorliegende Essay stellt die überarbeitete und ergänzte Fassung meines Kieler Vortrages vom 6. September 2019 dar. Die Ergänzungen umfassen die in den laufenden Text integrierten Zitate, die Abschnitte über die „Gruppe als Nukleus der Gemeinschaft“ und die „vier sozialhistorischen Singularitäten“ sowie die Liste der Referenztexte. Die Intention meines Vortrages war, mit Blick auf das Forschungsfeld der „Verteilten Künstlichen Intelligenz“ (VKI) zu zeigen, dass Tönnies unter den Klassikern der Soziologie der aktuellste Denker ist, was sich im Übrigen ebenso gut an Erscheinungsformen der neuen Biotechnologien hätte darstellen lassen. Die Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, bestehen zunächst einmal darin, dass die kategoriellen Eigentümlichkeiten der Begriffsarchitektur von Tönnies, die zum einen nicht ohne Weiteres als bekannt vorausgesetzt werden können und zum anderen Missverständnisse geradezu provozieren, kaum kompatibel sind mit der Terminologie, in der die entsprechenden Diskurse heute geführt werden (ausführlich dazu: Bammé 2018 und 2020). [↑](#footnote-ref-1)
2. Das ist für Soziologen in der Denktradition Durkheims nur schwer nachvollziehbar, weswegen sie diese Aussagen von Tönnies üblicherweise im Sinne von Metaphern deuten (vgl. Lüdemann 2004, Paul-Horn 2015). Ironischerweise ermöglicht aber gerade dieser Rückbezug auf biologische Voraussetzungen eine soziologisch fundierte Einschätzung der Möglichkeiten und Grenzen künstlicher Intelligenz, die sich nicht in metaphysischen Spekulationen einer überholten Bewusstseinsphilosophie ergeht, sondern empirisch belegen lässt. [↑](#footnote-ref-2)
3. Sperrklinken-, Wagenheber- oder *Ratchet*-Effekte sind Effekte, die sich evolutionären Zufällen verdanken, dann jedoch wegen der Umstellung auf andere Strukturen in der Auseinandersetzung mit diesem Zufall eine Entwicklungsstufe definieren, hinter die man allenfalls im Modus der Zerstörung aller dieser Strukturen zurückkommt (Baecker 2014, S. 196). Sie sind Ausdruck des entwicklungslogischen Prinzips der *Kumulation* von Innovationen. Als wesentliches Merkmal der Kulturevolution impliziert der Sperrklinkeneffekt eine lineare, wenn auch nicht notwendig gerichtete Steigerung kultureller, kognitiver oder technischer Fähigkeiten. Wenn Innovationen und neuartige Verhaltensweisen sich als nützlich und erfolgreich erweisen, „rasten“ sie ein, werden wiederholt performiert, als Praxen institutionalisiert, gespeichert und horizontal weitergegeben. Hierauf können auf den vorliegenden kulturellen Verhaltensweisen aufbauend neue Innovationen entstehen. Der auf eine Innovation folgende neue Zustand der Kultur gibt also eine *evolutionäre Sperrklinke ab,* die die Basis für darauf aufbauende weitere Innovationen ist. Der Sperrklinken-Effekt besagt, dass Innovationen nicht in jeder Generation neu erfunden werden müssen und folgende Innovationen auf den vorhergehenden aufbauen (Löffler 2019, S. 157). [↑](#footnote-ref-3)
4. Unter einer sozialhistorischen Singularität wird ein Epochenbruch verstanden, für den aufgrund der Unvorhersehbarkeiten, die mit ihm einhergehen, gehaltvolle Prognosen für Zeiträume, die hinter diesem Epochenbruch liegen, nicht möglich sind. Es handelt sich dabei in der Regel um eine Zäsur, in der die Zweck-Mittel-Relation im Stoffwechselprozess des Menschen mit der Natur (Metabolismus) neu geregelt wird. [↑](#footnote-ref-4)