

Dr. Richard Albrecht (Bad Münstereifel)
GESELLSCHAFT
Eine Einführung in soziologische Sichten

„Es gibt nichts Praktischeres als eine gute Theorie.“
Kurt Lewin*

*Gesellschaft – Macht – Gewalt – Ohnmacht – Deprivation – Gerechtigkeit – Biosphäre –
Soziosphäre – Nonkonformität*

Gesellschaft

Gesellschaft, so Karl Marx (1818-1883) in seinen Vorarbeiten zum wissenschaftlichen Hauptwerk „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie“ (Band 1, 1867) besteht nicht aus vereinzelt Einzelnen und „nicht aus Individuen, sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehen.“¹ Die Vorstellung von *Gesellschaft als System reflexiv handelnder Menschen* beruht auf dem historisch-materialistischen Grundsatz von Marx und Engels: „Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“² Dieser – marxistische – Ansatz ist zum einen allen eindimensional-verkürzenden ökonomistischen Sichten (etwa Webers: „Das Streben nach *Einkommen* [ist] die unvermeidlich letzte Triebfeder allen wirtschaftlichen Handelns“³) und zum anderen jeder individualistisch-obskurantistischen Sicht auf „Gesellschaft“, die sie schlicht negiert (etwa Thatchers: „There is no such thing as society, only men and women and their families“; deutsch etwa: „Gesellschaft ist ein Unding. Es gibt nur Männer, Frauen und deren Familien“⁴) deshalb um eine wissenschaftshistorische Epoche voraus, weil sie Gesellschaft als allgemeinen und übergreifenden Handlungszusammenhang vorstellt.

Die (auch von mir) als sozialkannibalische Ideologie und destruktive Politpraxis empfundene *Entgesellschaftlichung von Gesellschaft* ging in ganz Deutschland inzwischen so weit, dass ein vor Jahren kurzfristig zum Bundesminister gekürter CSU-Spitzenpolitiker wie Michel Glos soziale „Schichten“ öffentlich und unwidersprochen zur „Erfindung von Soziologen“ erklärte, halte ich für einen Grundaspekt des gegenwärtig allumfassenden und typischerweise rechten Wertehilismus, der, wenn noch weiter banksteristisch beschleunigt⁵ und gesellschaftlich verallgemeinert, nächst *die kulturellen Grundlagen* auch des Kapitalismus als gesellschaftlichem System und damit *von Gesellschaft zerstören* könnte. In diesem Sinn präzisiert Banksterismus als globalökonomisch-scheingeldschöpfendes System heute jenen (vor zwei Jahrzehnten noch allsystemisch beschriebenen) „Kapitalismus ohne menschliches Gesicht“, dem „über kurz oder lang nichts anderes mehr übrigbliebe als der geschichtliche Abtritt, weil er, seiner ungebändigten Eigenlogik folgend, seine kulturellen Grundlagen zunehmend selbst zerstört.“⁶

Macht

„Die Macht im Staat ham’ doch immer noch die Gleichen / Wo’s Geld sitzt ist die Macht, das ist doch klar ... Die Macht

im Staat ham' doch immer noch die Gleichen / Wo's Geld sitzt ist die Macht, wer weiß das nicht ...“ (Knut Kiesewetter 1973 <http://www.youtube.com/watch?v=Pfi1WNSS0s>)⁷

Eine Szene zur Machtentstehung aus *Der Pate* („The Godfather“) hat mich vierzig Jahre lang fasziniert. Diese lange Filmszene habe ich mehr als einmal angesehen. Sie findet sich im 1969 erstveröffentlichten Buch *The Godfather* des US-amerikanischen Bestsellerautors Mario Puzo (1920-1999) als Geschichte der aus dem sizilianischen Dorf Corleone stammenden Familie im dritten Teil des Buchs.⁸

Diese längere Episode enthält der zweite in der deutschen Kinofilmfassung 196 Minuten dauernde Teil der Filmtrilogie *Der Pate* (1972⁹; 1974¹⁰; 1990) als Rückblende auf den Beginn seiner „Karriere“:

„In 1917, Vito Corleone [...] lives in a tenement with his wife Carmela and son Sonny, and works in a New York grocery store owned by the father of a close friend. A member of the Black Hand, Don Fanucci, who extorts protection payments from local businesses, forces the store owner to fire Vito and give his job to Fanucci's nephew. As a favor to his neighbor, Peter Clemenza, Vito hides a stash of guns; in return, he is invited to the burglary of a rich apartment. His share of the loot is a plush rug, which he lays in his own living room.“¹¹

Diese Episode beschreibt anschaulich den Ausgangspunkt der Handlungsmacht des späteren Paten. Sie läßt ihn im Lauf der Jahrzehnte von einem der vielen jungen Arbeiter in der New Yorker *Spaghetti Community* zu einem der wenigen mächtigen Mafia-Akteure der US-amerikanischen Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft werden.

Etymologisch wird *Macht* im Deutschen verstanden als „Vermögen, Herrschaft, Gewalt, Kraft, Stärke.“¹² *Herrschaft* ist *Machtausübung* in sei's organisierter sei's personaler Form.¹³ *Autorität* wird ebenfalls personal wie positionell verstanden als „auf einer besonderen Stellung, auf überlegenen Fähigkeiten, Kenntnissen beruhendes Ansehen, das seinem Träger einen bestimmenden Einfluß auf andre sichert.“ Ansehen als Autoritäten können sowohl Personen als auch Institutionen „genießen“.¹⁴ *Gewalt* schließlich wird als „rohe Kraft, Wucht, Macht, Zwang“ gefasst.¹⁵

Mit Ausnahme der Darstellung der aktuellen englisch(sprachig)en und der dieser weitgehend folgenden deutschsprachigen Wikipedia¹⁶ lehnen sich die soziologischen Machtverständnisse in allen für diesen Beitrag durchgesehenen begrifflichen Bestimmungen nicht nur an die Definition des bekannten deutschen Soziologen Max Weber (1864-1920) an; sondern rückbeziehen sich ausdrücklich auf Webers bekanntes Diktum als gefällige Formel zur Macht¹⁷: diesen soziologischen Grundbegriff stellte Weber in den Zusammenhang mit *Herrschaft* und *Disziplin* und definierte *Macht* als „jede Chance innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“¹⁸

Nach seinen zwei folgenden „soll heißen die Chance“-Definitionen von *Herrschaft* und *Disziplin* gibt Weber in diesem Paragraphen [§ 16] des ersten Kapitels seiner soziologischen Kategorienlehre fünf erläuternde Abschnitte. Sie beginnen mit Hinweisen auf den (theoretisch abstrakten) soziologisch amorphen Charakter seines Machtbegriffs und enden mit der Form „der *Legitimitätsgrundlagen* der Herr-

schaft.“¹⁹ Insofern interessieren Macht-rechtfertigungen und Machtmissbrauch. Nicht aber *Ohnmacht* als realer Antipode und begriffliches Antonym.

Auffällig weiters, dass Weber von einer sozialen Beziehung ausgeht und auf jede inhaltliche Präzisierung zugunsten zweier Formalien verzichtet: *Macht* und *Herrschaft* werden sowohl als inhaltlos-beliebige Konzepte wie auch als quantifizierbare Chancen präsentiert. Entsprechend kritisierte der tschechisch-US-amerikanische Politikwissenschaftler Karl W. Deutsch bereits 1964 Webers quantitativen „Begriff der Herrschaft“ so: „Eine Chance ist eine Wahrscheinlichkeit, und die Antwort auf die Frage ‚Was ist eine Wahrscheinlichkeit?‘ ist eine Zahl.“²⁰

Deutsch’ weiland verlachte Kritik erinnert daran, dass sich weder Naturphänomene auf „Kern und Schale“ (J.W. Goethe) zurückführen noch Sozialphänomene vollständig berechnen lassen.²¹ Und das *dialektische Verständnis von Macht und Ohnmacht als widersprüchliche Einheit von Gegensätzen* drückt ein an G.F.W. Hegel²² (1770-1831) geschulter poetischer Vierzeiler von Bertolt Brecht (1898-1956) aus. Der Kurzttext läßt sich auch als *Anspielung auf Macht und Ohnmacht*²³ sinnverstehen:

*„Reicher Mann und armer Mann
Standen da und sahn sich an.
Und der Arme sagte bleich:
Wär ich nicht arm, wärst du nicht reich.“*²⁴

Gewalt

Anders als Weber Ferdinand Tönnies.²⁵ In seiner letztveröffentlichten monographischen Abhandlung (1935) fasste der Begründer der wissenschaftlichen Soziologie in Deutschland sein auch philosophisch

grundiertes Verständnis von „*Macht und Machtstreben als bewegende Kräfte der Gesellschaft*“ triadisch zusammen und sprach vom „großen und entscheidenden, immer erneuten Kampf in der Gesellschaft um 1. die ökonomische 2. die politische 3. die geistig moralische Macht – der immer ein ‚*Klassenkampf*‘ [ist], der heute am unmittelbarsten und am auffallendsten sich kundgibt als Streit zwischen Kapital und Arbeit, woran aber viele Elemente auf der einen oder anderen Seite teilhaben, die weder als Mitkämpfer des Kapitals noch als solche der Arbeit sich wissen und kennen, und bald in das eine Lager – das des Kapitals – hineingezogen werden oder in der Meinung, dass dessen Herrschaft sich von selbst verstehe, also gerecht und billig sei, sich hineinstellen, zuweilen auch durch ihr Denken, ihre Ideen in es hineinfallen.“²⁶ Dem entspricht auch Tönnies’ Verständnis von staatlicher *Zwangsgewalt*: „Im Strafrecht setzt sich die Zwangsgewalt des Staates, um den bestehenden öffentlichen und privatrechtlichen Zustand aufrecht zu erhalten, am unmittelbarsten der Freiheit des einzelnen entgegen.“²⁷ Um Macht im allgemeinen geht es im didaktisch angelegten Lehrbuchbeitrag von Dieter Claessens (1921-1997).²⁸ Über Allgemeinheiten zu Macht, Einfluss und Herrschaft kommt Claessens zum Umfeld von Macht, Gewalt und Zwängen als Ergebnis „harter Kommunikation.“²⁹ Das politiksoziologische Konzept der Macht als „strukturelle Gewalt“ (Johan Galtung) lehnt Claessens als abstrakt-allgemein ab und folgt insofern dem Pfad der „*Möglichkeit der Gewaltanwendung*“ als „Chance“ im Weber’schen Sinn. Entsprechend auch der Ausblick. Dort geht es über allein aufs Personale bezogene Verständnis von Autorität hinaus um „*Macht und Legitima-*

tion: *Herrschaft*“ nebst „*Charisma als Basis von Legitimation*“. Das machtsociologische Kernstück des Claessens-Textes enthält eine Auseinandersetzung mit Heinrich Popitz (1925-2002)³⁰ und dessen Buch „Prozesse der Machtbildung“ (1968). Es geht um *Machtbildung, -erhaltung und -verteidigung*.

Im Rückbezug auf Popitz und dessen Rückgriff auf den schottischen Philosophen David Hume (1711-1776) beginnt Claessens mit dem Bonmot von der „Leichtigkeit, mit der Viele von Wenigen beherrscht werden können.“

Aus dem ersten von drei elementarsoziologischen Fallbeispielen zur „Machtbildung“ bei Popitz, hier eines Passagierschiffs mit Liegestühlen und dem Kampf um diese, stilisiert Claessens zwei soziale Klassen: „Besitzende und Nichtbesitzende, positiv und negativ Privilegierte“. Sodann interessiert die im Have- oder Haben-Status liegende „überlegene Organisationsfähigkeit der Privilegierten“. Am Ende der beschriebenen „Machtausbildung“ geht es um „Selbstlegitimierung“ der besitzenden Bevorrechteten und ihr Gemeinschaftsgefühl einer „gewissen *Legitimität*.“

Aus der Lagersituation von Kriegsgefangenen wird im zweiten Fallbeispiel im Sinne strategischer Machtgewinnung auf die „produktive Überlegenheit von *Solidaritätskernen*“ und damit auch auf die Bedeutung sozialer Gruppen und die diese konstituierende Arbeitssteilung abgehoben. Im Anschluß an Webers Machtformel sieht Claessens hier jedoch weniger Macht als vielmehr *Einfluss*, weil „niemand gehindert ist, sich dieser ‚Macht‘ zu entziehen.“

Auch das dritte Fallbeispiel Popitz' aus einer Erziehungsanstalt für Jugendliche wird von Claessens problematisiert. Hier

geht es vor allem um „Machtstaffelung“ durch Gewalt(ausübung/androhung) in Form eines Drei-Schichten-Modells. Die Machthaber sind oben.

Die „Untersten möchten gern ‚aufsteigen‘, die Mittleren fürchten den Abstieg. Sie sind eine ‚Zweifrontenschicht‘ (Norbert Elias), die die Oberen achtet (allerdings insgeheim auch kritisiert) und die Unteren verachtet.“ Das Modell entspricht „einer Art ‚Gewaltherrschaft‘“. Claessens hält diese Kennzeichnung für einen „soziologisch unzulässigen Begriff“. Die Webersche „*Legitimation zur Herrschaft* [...] *durch Zustimmung*“ fehlt: „Macht allein ist brüchig [...]. Sie kann nur durch eine *Legitimationsgrundlage* verfestigt werde. Dann ist sie ‚Herrschaft‘.“

Gewalt ist die zentrale Kategorie der anthropologisch begründeten *Machttheorie* von Popitz. Was Claessens post-weberianisch als begriffliche Schwäche meint vorstellen zu sollen, erweist sich im systematischen Zusammenhang jedoch als analytische Stärke.

Gewalt gilt Popitz als „die grundlegende Machtform. Auf diese Weise gehen Theorie der Gewalt und Theorie der Macht eine enge Verbindung ein, d.h. Gewalt wird in eine umfassende Machttheorie inkorporiert, die darauf aus ist, einen strukturierenden Zusammenhang zwischen Gewalt, Machtbildungsprozessen und Herrschaft herzustellen. Dies ist zugleich ein den oft herausgestellten Gegensatz von Macht und Gewalt aufhebender Schritt, der sich auf „Gewalt als ordnungsstiftende Erfahrung“ in Vergangenheit und Gegenwart berufen kann. Macht bekommt so den Stellenwert eines soziologischen Grundbegriffs, der außerdem analysetauglich ist.“³¹

Popitz selbst hat seinen Grundansatz, Gewalt als besondere Form von Macht(aus-

übung), „Todesmacht von Menschen über Menschen“³² eingeschlossen, anthropologisch zu verorten, soziologisch zu präzisieren versucht und als Elementarkategorie jeder gesellschaftlichen Grundstruktur 1986 so beschrieben³³:

„Der Mensch muß nie, kann aber immer gewaltsam handeln, er muß nie, kann aber immer töten [...] – jedermann. [...] Gewalt überhaupt und Gewalt des Tötens im besonderen ist auch kein bloßer Betriebsunfall sozialer Beziehungen, keine Randscheinung sozialer Ordnungen und nicht lediglich ein Extremfall oder eine ultima ratio (von der nicht so viel Wesens gemacht werden sollte). Gewalt ist in der Tat [...] eine Option menschlichen Handelns, die ständig präsent ist. Keine umfassende soziale Ordnung beruht auf der Prämisse der Gewaltlosigkeit. Die Macht zu töten und die Ohnmacht des Opfers sind latent oder manifest Bestimmungsgründe der Struktur sozialen Zusammenlebens.“

Ohnmacht

Der fachwissenschaftlich vernachlässigte Gegenbegriff oder das Antonym von Macht ist *Ohnmacht*. Etymologisch wird das Substantiv oder Hauptwort umschrieben als Bewusstlosigkeit, Schwäche, Machtlosigkeit. Entsprechend bedeutet das Eigenschaftswort oder Adjektiv ohne Bewusstsein, kraft-, machtlos, nicht fähig zu handeln.³⁴ Damit geht es auch um jeweils fehlendes Bewusstsein und blockierte Handlungsfähigkeit.

Zu Beginn der 1930 Jahre forderte Walter Benjamin (1892-1940) eine marxistische Theorie von der „Entstehung des falschen Bewußtseins“ – auch um der massenwirksamen Faszination des sich nationalsozialistisch nennenden deutschen Faschismus und seiner „Ästhetisierung des Politischen“

(1936)³⁵ wirksam begegnen zu können. Ernst Bloch (1885-1977), der deutsche „Philosoph der Oktoberrevolution“ (Oskar Negt) und Vordenker des Nicht-Mehr-Seins im faktischen Realen und des Noch-Nicht-Seins im real Möglichen, der den „alten Menschheitstraum“ von Freien und Gleichen als *Geist der Utopie* „philosophisch subtilisiert[e] zu einer allgemeinen Theorie der Gesellschaft, einer visionären Utopie“³⁶, nannte bereits 1924 den seit Anfang 1933 zwölf lange Jahre lang amtierenden letzten deutschen Reichskanzler „den schiefen Statthalter der Revolution.“³⁷

In seinem zweiten Schweizer Exil veröffentlichte Bloch seine theoretische Leitstudie zu Auffälligkeiten der damaligen deutschbürgerlichen Gegenwartsgesellschaft (vor allem Ungleichzeitigkeiten)³⁸ und kommentierte auf dieser Grundlage auch selbstkritisch (1936):

„Die Linke hat das wahre Bewußtsein, aber auch dass es ein falsches, sich sperrendes Bewußtsein gibt, ist wahr. [...] Daher schlugen die Erkenntnisse der fortgeschrittensten Klasse in all ihrer Wahrheit hier nicht ein. [...] Daher konnte unter den Betrogenen [...] die Lüge derart wahr wirken, die Wahrheit blieb derart ungesehen. Daher reüssierten die (höchst gleichzeitigen) Betrüger, hatten die ungeheuerliche Zahl der Betrogenen und Betrügbaren zur Verfügung, die nationalsozialistische Massenbasis aus ungleichzeitigem Widerspruch.“³⁹ Politisch zugespitzt formulierte Bloch (1937):

„Die Nazis haben betrügend gesprochen, aber zu Menschen, die Sozialisten völlig wahr, aber von Sachen; es gilt nun, zu Menschen völlig wahr von ihren Sachen zu sprechen.“

Nach erneutem Weltkrieg, Nachkrieg, Wiederaufbau, Rekonstruktionsperiode und ihrem Ende wurden im neuen deutschen Wohlfahrtsstaat Hinweise Benjamins wieder aufgenommen: Reinhard Opitz skizzierte Mitte der 1970 Jahre seine These der Bewusstseinsfalsifikation.⁴⁰ Daran anschließend, habe ich Ende der ganzdeutschen Nullerjahre die inzwischen empirisch vollständig entwickelte wirkmächtige „Verdummungsindustrie“ mit ihren „Verblendungs-, Verkehrungs- und Umwertungsmechanismen zur strategischen Verstärkung der durch den Warenfetisch jeder kapitalistischen Gesellschaft immer schon gegebenen spontanen Mystifikation als ‚gesellschaftliche Gefolgschaft‘“⁴¹ als einen Aspekt von Ohnmacht benannt. (Inzwischen prangern auch andere Autoren die „Fabrikation von Stupidität“ und die „massenmedial gesteuerte Volksverblödung“ als Merkmal der gegenwärtigen deutschen Gegenwartsgesellschaft an.⁴²)

Auch wenn es nicht so sein muß wie ein zeitweilig bekannter deutscher Autor behauptete:

„Unbezähmbar ist der Drang, bei den Stärkeren zu sein“⁴³ –

Ohnmachtserfahrungen wollen ebenso bedacht werden wie historisch-kulturelle Umstände, gesellschaftlich-politische Verhältnisse und different-zukünftige Perspektiven.⁴⁴ Auch diese sind – wie bekannt – immer konkret.⁴⁵ Und auch auf sie trifft zu, dass erstens „menschliche Handlungen“ in den „Lebensbedingungen ‚begründet‘“ sind⁴⁶, dass zweitens in der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren ungleichen und konkurrenzbestimmten Lebensbedingungen selbstbewußt-interessengeleitetes Handeln grundsätzlich erschwert

und tendenziell verunmöglicht wird⁴⁷, dass drittens entsprechend des Zwangscharakters auch (in) dieser Gesellschaft Konformität(snormen) von sozialen Gruppen und einzelnen⁴⁸ erzwungen werden können, dass das Individuum sich daran halten muss, wenn es „handlungsfähig sein will“⁴⁹ und dass es viertens auch gesellschaftliche Lagen und soziale Situationen gibt, in denen die gedankliche Vorwegnahme („Antizipation“) künftiger Entwicklungen und (etwa widerständiger) Handlungen negativ handlungsbestimmend, handlungsvermeidend und speziell als Handlungsblockaden wirken, weil gegebene „stabile Strukturen Handlungsalternativen nicht zulassen.“⁵⁰

Damit sind einige weitergehende, auch mit Angst⁵¹ im allgemeinen und mit Identitätsverlust⁵² im besonderen zusammenhängende subjektwissenschaftliche Facetten, Gesichtspunkte und Felder angesprochen. Sie könnten, theoretisch, auch Engagierte jeder sozialen Bewegung interessieren.

Im Rückbezug hier angesprochenes Übergreifend-Allgemeines kann als gesichertes sozialwissenschaftliches Wissen gelten: Immer dann, wenn es nicht um „lebende Menschen in ihrer ganzen Subjektivität“ (Paul Feyerabend), sondern um die „Vertreibung der Seele“ geht und immer dann, wenn „lebendige Menschen“, etwa durch Justiz und Staatsbürokratie in „tote Registraturnummern“ (Franz Kafka)⁵³, verwandelt werden, wirkt ‚falsches‘ Bewusstsein als besondere Form gedanklicher Verkehrung und als Ausdruck der Verdinglichung gesellschaftlicher Verhältnisse. *Ohnmacht* ist deren erste Erscheinungsform und allgegenwärtiger Ausdruck.

Deprivation

In der sozialwissenschaftlichen Begriffssprache schließt Deprivation⁵⁴ an das Be-

deutungsfeld von Verlust, Mangel und Entbehrung an. Relative Deprivation meint seit den historisch-empirischen Studien von Runciman (1972) und Townsend (1979) zur Armut in Großbritannien nicht mehr traditionelle Formen von Armut und Verelendung, sondern zeitgenössische, Formen und Praxen ökonomisch begründeter kultureller Ausgrenzung und sozialer Ausschließung vom vorhandenen gesellschaftlichen Reichtum und gegebenen Möglichkeiten zur Bedürfnisbefriedigung. Dies schließt auch psychosoziale Bedürfnisse, etwa nach subjektiver Anerkennung oder Wertschätzung, ein. Entsprechend meint psychische Deprivation besondere subjektive Wirksamkeiten allgemeiner sozialer Mängelagen auf die Lebensweise von Individuen, denen wesentliche und sozial akzeptierte Formen alltäglicher Lebensführung entzogen sind. Das umfassende sozialwissenschaftliche Leitkonzept relativer Deprivation wird in der kritischen Armutsdiskussion angewandt, etwa um zunächst unsichtbare existentielle Mängelagen zu erkennen, empirisch zu dimensionieren und für Armutsberichte zu quantifizieren. Townsend meint mit relativer Deprivation «das Fehlen oder die Verknappung von Nahrungsmitteln, Annehmlichkeiten, soziokulturellen Standards, Dienstleistungen und Handlungsformen, die eine Gesellschaft kennzeichnen und allgemein vorhanden sind. Die Menschen, die diese Lebensbedingungen, welche erst Gesellschaftsmitglieder ausmachen, nicht haben und denen sie fehlen, leben in Armut» (1979). Wie auch immer wissenschaftlich über empirische Bestimmungen aller historisch-konkreter relativer Deprivation und damit der Armutsgrenze gestritten werden mag – entscheidendes Merkmal des Konzepts ist die soziale Ausschließung von Men-

schen von gesellschaftlichen Lebenschancen, sozialen Lebensformen und kulturellen Handlungspraxen.

Gerechtigkeit

„Er sah die Menschen und er sah, dass sie sich an Illusionen festklammerten, an die sie schon lange nicht mehr glaubten.“ (Wolfgang Koeppen. *Das Treibhaus*. [1953]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976²: 111) Georg Herwegh variierend, könnte erinnert werden: *Gerechtigkeit! Gerechtigkeit! Wer wollte sie nicht nehmen!*⁵⁵ Dem bundesdeutschen justizkritischen Juristen Egon Schneider gilt die *Gerechtigkeitsfrage* als „das Kernproblem aller *Rechtswissenschaft*, die diesen Namen verdient.“⁵⁶ Und in eigenen Notizen steht dieser Aphorismus: *Einer der wichtigsten menschlichen Sinne ist der Gerechtigkeitssinn*.

Ähnlich mag es der marxistische Soziologe, Historiker und Gelehrte Eric Hobsbawm⁵⁷ gesehen haben. Hobsbawm formulierte (ohne sich ausdrücklich auf die entsprechende Leitstudie⁵⁸ zu beziehen) in einem seiner letzten Interviews (2009) diese beiden „noch etwas“-Schlussätze: „Soweit ich weiß, gibt es keine Gesellschaft ohne den Begriff der Ungerechtigkeit. Und daher soll es auch keine Gesellschaft geben, in der man sich nicht gegen sie auflehnt.“⁵⁹

Zugegeben: Für mich hat(te) Gerechtigkeit als moralischer Grundsatz und, im sozialphilosophischen Sinn, ethisches Prinzip bisher immer auch eine soziale Komponente. Diese bezieht sich mit der auf Egalität gerichteten Forderung nach Gleichheit sowohl der gesellschaftlicher Bedingungen und Verhältnisse als Handlungsrahmen für menschliche Handlungen und/als Handlungen von Menschen wie auch auf rechtliche Gleichstellung von in einer

Gesellschaft lebende Menschen als Individuen. Dieses gewiß weite, gesellschaftlich bezogene Verständnis von Gerechtigkeit geht auch in seiner Vermittlung von „Individuum“ und „Gesellschaft“ übers allgemein-etymologische Verständnis von Gerechtigkeit hinaus, das sich vor allem aufs Recht als „den geltenden Rechtsnormen entsprechendes Handeln und Urteilen, Rechtsprechung, mit der Rechtspflege beauftragte Institutionen“⁶⁰ bezieht. Die Bindung von Recht an Gerechtigkeit im Deutschen und in Deutschland ergibt sich auch aus dem Deutschen Richtergesetz (DRiG § 38): „Ich schwöre, das Richteramt getreu dem Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland und getreu dem Gesetz auszuüben, nach bestem Wissen und Gewissen ohne Ansehen der Person zu urteilen und nur der Wahrheit und Gerechtigkeit zu dienen [...]“.

Auffällig ist: Der (wenn man so will) *Schlüsselbegriff Gerechtigkeit* wird seit Jahrzehnten gerade dort nicht vorgestellt und diskutiert, wo am ehesten Interesse an Gerechtigkeit zu erwarten wäre: im *Soziologie* genannten zentralen sozialwissenschaftlichen Feld. Das dort vorherrschende Schweigen wirkt beredt: Begriff und Konzept von Gerechtigkeit beschweigen gemeinsam Hand- und Wörterbücher sowie Einführungen wie René Königs weitverbreitetes *Lexikon Soziologie* (Neuausgabe ²1967, zuletzt erschienen im 401.-405. Tausend 1979), Hans Paul Bahrds *Schlüsselbegriffe der Soziologie* (⁶1994), Bernhard Schäfers *Grundbegriffe der Soziologie* (⁸2003), ein frühes marxistisch-leninistisches *Wörterbuch der Soziologie* (1969) und das von Konrad Lotter et al. edierte neue *Marx-Engels-Lexikon* (2006; ²2013). Dieser Tatbestand selektiver Ignoranz oder Nichtwahrnehmung erstaunt

auch insofern, weil seit Ralf Dahrendorfs geisteswissenschaftlicher Arbeit vom Gerechten und, implizit, von Gerechtigkeit bei Karl Marx⁶¹ eine übers neuerlich interessierende Rechtsdenken von Marx⁶² hinausgehende Studie seit nunmehr sechzig Jahren vorliegt. Und wenn man sich gehaltvolle Arbeiten theoretisch ambitionierter Soziologen im deutschsprachigen Bereich wie Claessens oder Popitz⁶³ anschaut verfestigt sich der Eindruck: *Gerechtigkeit ist ein soziologisches Anathema*. Auch beim (sozial)wissenschaftlichen Wissen gibt es den Vakuumeffekt: Wenn nicht soziologisch, so ist die Gerechtigkeitsfrage alternativdisziplinär, etwa psychologisch und politikwissenschaftlich, von Interesse. In der Neuausgabe des zuerst 1971 erschienenen *Lexikon der Psychologie* finden sich drei Abschnitte zur Gerechtigkeit.⁶⁴ Diese läge „unter psychologischem Aspekt [...] nicht in den Dingen, sondern im Kopf des Menschen“: „*subjektiv-individuell*“ als „persönliches Gerichtetsein des einzelnen Menschen auf das Recht, das er erkennen und verwirklichen möchte“, „*subjektiv-generell*“ als in „Gruppen ständig wiederholter Versuch, eine rechtliche Ordnung zu finden.“ Im Folgenden wird der auch hier gesetzte Zusammenhang Recht-Gerechtigkeit weiter ausgeführt mit Blick auf Rechtsanwendung und Gleichheitsprinzip einerseits und Herstellung von „Harmonie in den zwischenmenschlichen Ordnungen und Beziehungen“ andererseits.

Der Kurzeintrag im *Politiklexikon*⁶⁵ beginnt mit der als allgemeine Tugend angesehenen Gerechtigkeit, konkretisiert diese im speziellen als „zentralen Grundwert und oberstes Ziel des Rechtsstaates, das als Ordnungs- und Verteilungsprinzip immer wieder neu bestätigt und angewandt

werden muss“, erwähnt Tauschgerechtigkeit und austeilende Gerechtigkeit und betont so herrschaftsbezogen wie begrifflich unscharf: „Traditionell gehört die Aufrechterhaltung einer gerechten Ordnung zu den Pflichten der Herrschenden bzw. kommt den Beherrschten bei Unrecht ein Widerstandsrecht zu.“

Politische Bildung schließlich erklärt an zentraler Stelle⁶⁶ nicht nur die nachhaltige *Politisierung der Gerechtigkeitsfrage* und dass „jede neue Regierung mit dem Versprechen antritt, für mehr ‚soziale Gerechtigkeit‘ zu sorgen“; sondern auch ihre eigene Hilflosigkeit im Gerechtigkeitsfeld: „Gerechtigkeit ist keine objektive, messbare Größe. Was gerecht ist und was nicht, liegt im Auge des Betrachters bzw. an Maßstäben, die er oder sie anlegt [...] So haben auch die politischen Parteien divergierende Konzepte vom sozialer Gerechtigkeit und führen den Terminus zuweilen als ‚Kampfbegriff‘ ins Feld. Es ist kaum möglich, mit einer derart aufgeladenen Vokabel Politik sachlich zu bewerten.“

Die gegenwärtig verbreitetste *Gerechtigkeits-theorie* dürfte die des US-amerikanischen politischen Philosophen John Rawls (1921-2002)⁶⁷ sein. Nach Fachaufsätzen (in der *Philosophical Review* der 1950er Jahre: *Decision Procedure for Ethics* 1951; *Two Concepts of Rules*, 1955; *Justice As Fairness* 1958) erschien 1971 Rawls einem „egalitären Liberalismus“ verpflichtete *Theory of Justice*. Auch Rawls Hauptwerk präsentiert Gerechtigkeit als Tugend (*virtue*) und kritisiert den utilitaristischen Nützlichkeitsansatz, um diesen dann hüchenspielerhaft um eine aparte antiegalitäre Facette von Verteilungsgerechtigkeit zu bereichern. Ungleichverteilungen von Reichtum und Macht hält er dann für gerechtfertigt, wenn sie allen Gesellschaftsmitglie-

dern nützen: „alle sozialen Werte [...] sind gleichmäßig zu verteilen, soweit nicht eine ungleiche Verteilung jedermann zum Vorteil gereicht. Ungerechtigkeit besteht [...] in Ungleichheiten, die nicht jedermann Nutzen bringen.“⁶⁸

Aus illusionärer Chancengleichheit⁶⁹ wird nicht weniger illusionäre Chancengerechtigkeit.⁷⁰

Auch wenn es bisher keine anerkannte *marxistische Theorie der Gerechtigkeit* gibt – einige ihrer Grundzüge sind unverkennbar. Ausgangspunkt ist der 1842 formulierte kategorische Imperativ des „frühen“ Marx („Von einem Rheinländer“). Das historische Ereignis: Versagung des bisherigen Gewohnheitsrechts der Armen, (Feuer-)Holz in den Wäldern schlagen zu dürfen, veranlasste Marx sowohl zur Betonung dieses garantierten Rechts „der Armut in allen Ländern“, das „seiner Natur nach nur das Recht dieser untersten besitzlosen und elementarischen Masse sein kann“, als auch zur Rechtfertigung des Handlungsgrundsatzes, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“⁷¹ An diese naturrechtlich-klassenbezogene Sicht schloss Ernst Bloch an, indem er nicht nur jede herrschende *Gerechtigkeit von oben* kritisierte, sondern dieser kataskopischen Sicht seine anaskopische Perspektive einer alternativen *Gerechtigkeit von unten* entgegensetzte.⁷²

Bevor es abschließend marxistisch-analytisch um Grundlegendes zur Gerechtigkeitsfrage gehen soll, erscheinen Hinweise zur *Lohn-gerechtigkeit* erforderlich. Wie bekannt, forderte die alte Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert gerechten Lohn. Und offensichtlich, so eine Zeitungsüberschrift aus Kiel zum 1. Mai 2013, nicht

nur diese: *Tausende bei Demo für gerechten Lohn*.⁷³ Gerechter Lohn (Denglish *equal pay*) ist auch in der neuen Bundesrepublik Deutschland heute eine Forderung, die sowohl von linken Gewerkschaftern als auch von progressiven Sozialwissenschaftlern⁷⁴ vertreten wird.

Die auf Vorstellungen vom „unverkürzten Arbeitsertrag“ (Ferdinand Lassalle)⁷⁵ zurückgehende Forderung, die sich in der faschistischen Ideologie und Propaganda der Deutschen Arbeitsfront Mitte der 1930er Jahre wiederfand, ist nicht nur wirtschaftlich und politisch falsch; sondern auch ideologisch und fiktiv: Friedrich Engels betonte schon zu Marx' Lebzeiten in seiner Glosse *Ein gerechter Tagelohn für ein gerechtes Tagewerk* (1881), dass dieser „altherwürdige“ Wahlspruch „fehl am Platze“ wäre und empfahl: „Begrabt darum den alten Wahlspruch für immer, und ersetzt ihn durch einen anderen: Besitzer der Arbeitsmittel – der Rohstoffe, Fabriken und Maschinen – soll das arbeitende Volk selbst sein.“⁷⁶

So gesehen, kann nicht oft genug im speziellen Zusammenhang mit der Gerechtigkeitsfrage auf Marx' Kritik des „Gothaer“ Programm(entwurf)s (1875)⁷⁷ verwiesen wie allgemein an Grundlagen des kapitalistischen Akkumulationsprozesses erinnert werden: an den auch in jeder noch so sozialen Marktwirtschaft aus Mehrarbeit und Mehrwert geschaffenen Profit, aus dem Kapital als „sich selbst verwertender Wert, Wert, der Wert gebiert“⁷⁸, entsteht.

Was die *Gerechtigkeitsfrage in der Gegenwart* zu Beginn des 21. Jahrhunderts betrifft, so geht es entsprechend des weltweiten Status in dieser finanzkapitalistisch bestimmten Neuen Einen Welt (NEW) zwischen nicht mehr als „Sozialismus“ ohne

eigenes Rechtssystem existierender und noch nicht als „Islamismus“ mit eigenem Rechtssystem⁷⁹ geschaffener globaler Bipolarität vor allem um eine formationsspezifische Gerechtigkeit oder *Gerechtigkeit im Kapitalismus* als kapitalistische Gerechtigkeit auf Grundlage des Scheins von Gleichheit in den (Austausch-)Beziehungen zwischen Menschen und sozialen Gruppen.⁸⁰

Methodisch bedeutet Formationsspezifik immer Abwendung vom hypergeschichtlich Allgemeinen als (in der Gerechtigkeitsfrage seit Aristoteles) überzeitlich-universell Geltendem und anthropologisch Behauptetem zugunsten systematisch-kritischer Analyse historisch-konkreter Besonderheiten. Auch im finanzökonomisch bestimmten Spätkapitalismus („*Banksterismus*“⁸¹) gilt die abstrakt gesetzte Austauschgleichheit der kapitalistisch bestimmten bürgerlichen Gesellschaft. Auf Grundlage materieller Ungleichheiten der Menschen(gruppen) werden, um Vertragsfreiheit und Austauschgerechtigkeit als gesellschaftliches Leitphänomen zu behaupten, empirisch Ungleiche unter der Hand zu formell Gleichen erklärt. Ungerechtigkeiten kann es dieser Systematik zufolge nur noch in formellen Verstößen gegen die aus der bürgerlich-kapitalistischen Gerechtigkeit folgende Rechtsordnung geben: etwa als Gewaltakte, Raub, Betrug, Schwindel, Sklaverei und sonstige „verunreinigte“ Momente entwickelter kapitalistischer Produktionsweise.⁸² Die ungleiche Verteilung der Arbeitsmittel im Kapitalismus: Rohstoffe, Fabriken und Maschinen hingegen gilt als grundlegend gerecht und rechtens. Daraus folgt die der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaftsform eigene „besondere strukturelle Ungleichheit“⁸³ und ihre Rechtfertigung. Die

Illusion von Freiheit und Gerechtigkeit gründet in der vom Äquivalententausch, einer der zentralen Lebenslügen jeder bürgerlichen Gesellschaft.

Die aktuell-griffige Politlosung *Umfairteilen*⁸⁴ transportiert nichts Anderes als menschlich-verständliche wie abstrakt-allgemeine (fälschlich Kultur des Teilens genannte) Appelle an freiwillige Sachabgaben⁸⁵ von Besitzenden an Nichtbesitzende, Habende (haves) an Nichthabende (havenots). Diese der deutschen Ideologie entsprechende Haltung nannte Marx „moralisierende Kritik und kritisierende Moral.“⁸⁶

Biosphäre

Dass der Mensch sich vom Tier vor allem dadurch unterscheidet, dass er, so bündig Friedrich Engels (1820-1895), seinen Bau plant, wurde vor einigen Jahren argumentativ erinnert. Und dass dies, entgegen allem oberflächlichen Augenschein, auch postmodernisch-lebenswissenschaftlich noch so ist, wurde kürzlich kurz belegt⁸⁷ und muß hier nicht wiederholt werden:

„Die Form des bewußtseinsmäßigen Vollzuges des sozialen Geschehens [ist] ausschließlich eine Eigenschaft der menschlich-sozialen Welt.“⁸⁸

Hier geht es um außermenschlich-tierliches Leben. Und um die Form, wie Humanwissenschaft, speziell eine *Soziologie* genannte wissenschaftliche Disziplin, dieses im letzten oder „kurzen“ Jahrhundert im bürgerlichen Deutschland reflektierte. Das wird hier an drei Grundtexten aus vier Jahrzehnten systematisch-kritisch angesprochen.

Ein Hinweis zum Begrifflichen: *Geschöpf* wird auch von Alvares nicht als devinische Gabe der göttlichen Schöpfung, sondern

als soziales Phänomen verstanden. Dieser Ansatz läßt sich auch auf hier nicht interessierende „Pflanzengesellschaften“ (Erich Oberdorfer) übertragen. Sie wissenschaftlich zu untersuchen anspricht/e sich als spezielle Disziplin – meist verstanden als Teil der Vegetationsgeographie (oder Geobotanik) – die *Pflanzensoziologie*⁸⁹ (oder Phytozoölogie). Und wie kürzlich betont: die Schweizerische Bundesverfassung verlangt, die „Würde der Kreatur“ – verstanden als „Tiere, Pflanzen und andere Organismen“ – zu achten. Dabei soll die Achtung der *Würde der Kreatur* das *Leitkonzept der Menschenwürde* nicht „beeinträchtigen.“⁹⁰

In seiner systematischen Begründung einer sich in Allgemeine und Spezielle grundunterteilenden Tiersoziologie beschäftigt sich Alverdes (1925)⁹¹ vor allem mit dem, was seinerzeit in der deutsch(sprachig)en Soziologie als „Gestalten der Gesellung“ (Theodor Geiger), Formen der Gesellung oder *Gesellungsformen* genannt wurde. Mit dem speziellen Schwerpunkt ‚Sozietäten‘ fasst der Text anschaulich und vorrangig unterm Leitaspekt instinktbezogenen Verhaltens, speziell ‚sozialer Instinkte bei solitären Tieren‘ und deren Assoziationen, Milieus und Paarungen mit Ausblicken auf ‚Insektenstaaten‘ wie Ameisen, Termiten und Bienen und ihre fliegenden Vorboten, die Hummeln, den damaligen Kenntnisstand Mitte der 1920er Jahre lehrbuchartig zusammen. Die Allgemeine Tiersoziologie des Autors beginnt mit der ‚Sozietät‘ und ihrer verschiedenen Verbandsformen und endet mit der Domestikation von Tieren durch Menschen. Das kurze Ausblickskapitel ‚Zur Sozialbiologie des Menschen‘ diskutiert die Herkunft dieser Spezies unterm Gesichtspunkt der ‚*Menschwerdung des Affen*‘ (Engels),

freilich ohne sich auf dessen Arbeit rückzubeziehen, und verbleibt insofern bei einer abstrakten Bestimmung des Menschen als in Sozietäten lebendes ‚soziales Geschöpf‘.

In seinem Handbuchbeitrag zu ‚Gesellungsformen der Tiere‘ schließt Peters (1956)⁹² an Alverdes „morphologische Richtung“ der Tiersoziologie an und versucht zugleich unter Einvernahme ethologischer (Feld-)Forschungen, etwa Nikolaas Tinbergens, ihre Weiterentwicklung als ‚Sozio-Morphologie‘ zur speziellen ‚Sozialethologie der Tiere‘. Dabei greift auch dieser Autor Ferdinand Tönnies⁹³ Grundunterscheidung von ‚Gemeinschaft und Gesellschaft‘ (1887) auf als differente Organisationsprinzipien, verweist auf verschiedene Formen von Tierfamilien und -ehen und diskutiert im Ausblick die aufgespulten Formen⁹⁴ ‚tierlichen Gesellung im Hinblick auf die Soziologie des Menschen‘.

Peters hatte einleitend als wissenschaftsmethodisch „furchtbar“ eine comparative Perspektive skizziert: die sich aus der „nur partiellen Vergleichbarkeit“ der tierlichen und menschlichen Gesellungsphänomene und der tier- und humansoziologisch so unübersehbaren wie unaufhebbaren Differenzen ergebende „Aufgabe einer allgemeinen vergleichenden Soziologie“ mit ihrer nach dem Grundsatz *definitio per genus proximum et differentiam specificam* verfahrenen „Möglichkeit, im vergleichenden Verfahren das spezifisch Menschliche an den Sozialphänomenen sauber vom Vormenschlichen zu scheiden“. Die so angesprochene humane Besonderheit, auch Ausdruck aller *conditio humana*, bleibt freilich im Ausblick des Autor abstrakt und mit Blick auf „den Menschen, das Sozialwesen auf allerhöchster Stufe und allerreichster Entfaltung“, produktiv ungenutzt

und (von ihm auch explizit) in den biologischen Orkus verwiesen.

In Kenntnis sowohl von Peters’ methodischen Hinweisen als auch von dessen Darstellung der Systematik tierlicher Gesellungs-, Familien- und Eheformen ließ sich König⁹⁵ in seinem kurzen Lexikonbeitrag (1967)⁹⁶ auf die traditionelle deutsche ‚Tiersoziologie‘ im Grunde nicht weiter ein. Sondern integrierte auch deren Ansätze mit denen vergleichender Ethologie in seine weiterführende (weder mit Soziobiologie zu verwechselnder noch mit ihr kompatibler) *Biosoziologie*. Diese verstand König als „allgemeine soziale Lebenslehre“ und „wichtige Hilfsdisziplin“ der allgemeinen Soziologie. Zugleich betonte dieser Autor den Grundunterschied von biologischer und sozialer *Differenzierung*, bestand in Abgrenzung zur *Instinkt-Lehre* als Sozialwissenschaftler auf der „kulturellen Determination sozialen Verhaltens“ und sah das Mensch-Natur-Verhältnis methodisch als widersprüchliche Einheit von Allgemeinem und Besonderem so:

„Das menschlich-soziale Leben [ist] ein Teil der Natur, ohne sich jedoch darin zu erschöpfen.“

Im Ausblick nannte König ethologische Forschungen Konrad Lorenz, Marcel Mauss’ Überlegungen zu *Techniken des Körpers*, Sigmund Freuds These vom *Prothesengott*⁹⁷ und Arnold Gehlens *Der Mensch-Anthropologie* unterfütternde Hinweise des Schweizer Biologen Adolf Portmann auf die ‚physiologischen Frühgeburt des Menschen‘. Und gegenüber dem Fortschrittsoptimismus des „langen“ 19. Jahrhunderts sprach der deutsche Anthroposoziologe Arnold Gehlen einen wesentlichen Funktionsaspekt des konservativen Skeptizismus unter den Stichworten

Handlungsdruck und *Entlastungstendenz* an. Aus der Grundthese, „dass der Mensch infolge seines Mangels an spezialisierten Organen und Instinkten in keine artbesondere, natürliche Umwelt eingepaßt und infolgedessen darauf angewiesen ist, *beliebige* vorgefundene Naturumstände intelligent zu verändern“, schlussfolgerte Gehlen: „Sinnesarm, waffenlos, nackt, in seinem gesamten Habitus embryonisch, in seinen Instinkten verunsichert“ ist *der Mensch* entsprechend seiner Gattungsspezifik „existentiell auf die *Handlung* angewiesen“. Dieses meint vor allem die „Veränderung der Außen-Welttatsachen“. Aus der (dynamischen) Handlungserfordernis folgte Gehlen die Notwendigkeit (stabilisierend wirkender und insofern auch statischer) gesellschaftlicher Regelungen und Einrichtungsformen oder *Institutionen* einerseits und das anthropologisch allgemeingültige Prinzip der *Entlastungstendenz* als „weitere fundamentale menschliche Gesetzmäßigkeit“⁹⁸ andererseits.

Auf diese anthropologischen Setzungen ließ König sich freilich nicht ein und zitierte abschließend und auch als Anschlussplattform für weitere sozialpsychologische und medizinsoziologische Forschungen zustimmend die ‚klassische Formel‘ des von ihm hochgeschätzten britischen Fabian-Society-Sozialisten und Sozialpsychologen Graham Wallas (1858-1932):

„*Wir sind biologisch angepaßter, mit Hilfe unseres sozialen Erbes zu leben, und biologisch weniger fähig, ohne das zu leben ... Man könnte sagen, dass wir biologisch gesehen als Parasiten unseres sozialen Erbes leben.*“⁹⁹

Aus meiner Sicht war – und ist – René Königs *Option für Biosozologie* nicht nur inhaltlich richtig. Sondern auch formal ele-

gant. Und sie entspricht einem übergreifend-allgemeinem sozialwissenschaftlich-integrativen Ansatz, der verhindert, dass Tier- (und Pflanzen-)Soziologie wie alle organizistischen Menschen- und Gesellschaftsbilder letztlich nichts Anderes ergäben „als einen kuriosen Zweig der Biologie.“¹⁰⁰

Soziosphäre

Ralf Dahrendorfs Broschüre *Homo Sociologicus* erschien zuerst 1959¹⁰¹, wurde sowohl bald zahlreich nachgedruckt und einige Jahre lang auch so etwas wie ein geflügeltes Wort. Dahrendorf griff die Bühnenmetapher William Shakespeares zur späteren Veranschaulichung von über Erwartungsanforderungen gebildete soziale Rollen auf. In *As You Like It* [1600: II/7] beginnt der melancholische Jacques seinen Monolog so:

„*All the world's a stage,
And all the men and women merely
players:
They have their exits and their entrances;
And one man in his time plays many parts*
...“¹⁰²

Mit der Schlüsselmetapher *Charaktermaske* drückt Karl Marx den arbeits- und gattungsentfremdeten Status derer, die wirtschaftlich funktionieren, aus. Das wurde später vom Literaturnobelpreisträger Thomas Mann (als *Maske*) verkürzt. Und wird aktuell vom Fernsehkomiker Urban Priol (als *Nase*) vernützt. In seiner Polemik gegen den französischen Frühsozialisten Pierre-Joseph Proudhon gab Marx einen weiteren und weitergehenden Hinweis zur *conditio humana* und auf den allgemeinen Doppelcharakter menschlicher Existenzbedingungen (im Sinne von human conditions, conditions humaines, conditiones humana):

„Die wirkliche, profane Geschichte der Menschen erforschen [bedeutet,] Menschen in einem [als] Verfasser und Schausteller ihres eigenen Dramas darstellen“ und sie „als die Schausteller und Verfasser ihrer eigenen Geschichte hinstellen.“¹⁰³

Anfang der 1970er Jahre hat der niederländische Soziologe Anton C. Zijderveld den Doppelcharakter menschlicher Grundexistenz soziologisch variiert und zugleich aufs Konzept *homo duplex* als einem von Großorganisationen als *corporate actors* bestimmter asymmetrisch-konfliktorischer Gesellschaft¹⁰⁴ ausgesetzten Doppelmenschen zugespitzt:

„Das Bedürfnis nach ‚Entäußerung‘, die Abhängigkeit von ihm sich selbst entfremdenden Institutionen, ist eine Grundbefindlichkeit des Menschen. Der Mensch muß – als auf Kommunikation angewiesenes Wesen – den Bereich seines Bewußtseins und Innenlebens auf den anderen und gleichzeitig damit auch in Richtung auf die Institutionen überschreiten, die sein Verhalten lenken und organisieren. Sobald er sich diesem Kommunikationsprozeß versagt, ist er der Gefahr des Manipuliertwerdens ausgeliefert, und zwar nicht nur der Manipulation durch abstrakte Institutionen, sondern auch der Manipulation durch seine eigenen unkontrollierten Emotionen. Der Mensch ist konstitutionell darauf angewiesen, sich im Gleichgewicht zwischen beiden Polen zu erhalten, zwischen dem privaten Bereich seiner individuellen Leiblichkeit und seines persönlichen Bewußtseins und den traditionellen Strukturen sowie dem Kollektibewußtsein seiner sozio-kulturellen Umwelt. Wenn der Mensch aufhört, ein *homo duplex* zu sein, und sich der Manipulation durch die entfremdeten

Kontrollapparate der abstrakten Gesellschaft überläßt oder aber sich auf eine antisoziale, von romantischem Absolutheitsstreben erfüllte Individualität reduziert, ist seine Menschlichkeit aufs äußerste gefährdet [...] Der *homo duplex* ist weder Rebell noch Konformist, sondern ein Wanderer zwischen Konsens und Unzufriedenheit („dissens“), der all die Unsicherheiten und Spannungen der demokratischen Gesellschaft auf sich nimmt.“¹⁰⁵

Der grundlegende Sinn von gesellschaftlichen Institutionen als Einrichtungen der bürgerlichen Gesellschaft ist in der Tat Sinngabung:

„Immer geht es bei der Bürgergesellschaft darum, das Vakuum zwischen staatlichen Organisationen und atomisierten einzelnen mit Strukturen zu füllen, die dem Zusammenleben der Menschen Sinn geben.“¹⁰⁶

Und mehr noch: den Hinweis Ralf Dahrendorfs spitzt Hannah Arendt zu auf die Herstellung von sozialer Fitness als Anpassungsprozess von Individuen an Gesellschaft mithilfe diverser Regeln, „die alle darauf hinauslaufen, die Einzelnen gesellschaftlich zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen und spontanes Handeln wie hervorragende Leistungen zu verhindern.“¹⁰⁷

Nonkonformismus

In seinem Beitrag „Über die Tugenden des Nonkonformismus in der Soziologie“¹⁰⁸ kritisierte ein prominenter US-Soziologe, Lewis A. Coser (1913-2003) Anfang der 1990er Jahre theoretische Denkformen und praktische Arbeitsweisen akademisch-westlicher Soziologie der zweiten Hälfte des vergangenen „kurzen“ Jahrhunderts. Dabei geht es Coser vor allem um den

Verfall kritischen und utopischen Denkens in dieser Soziologie einerseits und andererseits um die vor allem in der US-Soziologie unverkennbare Rückentwicklung dystopischer und antihumaner Grundrichtungen in Theorie, Empirie und Forschungspraxis:

„Nur ein hinreichend entwickeltes kritisches Potential garantiert, dass sich die Soziologie neben den manifesten sozialen Problemen auch den latenten Problemen zuwendet und so der Gefahr gesellschaftlicher Folgenlosigkeit ihrer Ergebnisse entgeht.“

Was gelegentlich und auch heute noch in stärkerem Englisch als theoretischer „bullshit“ und in der empirischen Forschungspraxis als „cheap ‘n dirty“ gekennzeichnet wird, wird von Coser moderat/er als soziologisches „Denken“ bezeichnet, das keine „kritischen Impulse“ mehr enthält bzw. sich vor allem durchs „Fehlen der kritischen Dimension im aktuellen soziologischen Denken“ auszeichnet. Diesem intellektuellen Verfall entsprechen (angeblich akademisch) „hoch qualifizierte Computerspezialisten.“

Der von Coser kritisierte Utopie- und Kritikverlust geht einher mit Desinteresse und fehlendem Rückbezug auf diesen Namen verdienende soziale Bewegungen, die gegen gesellschaftliche Ungerechtigkeiten kämpfen. Dabei schließt Coser an den Wissenschaftssoziologen Robert King Merton (1910-2003) und dessen Unterscheidung von offenen und verdeckten sozialen Funktionen hinsichtlich „manifesten und latenter sozialer Probleme“ an und betont abschließend:

„Ohne den Stachel des kritischen Denkens wird [Soziologie] wie auch das gesamte soziale Gewebe in Konformität erstarren.“

Anmerkungen:

* Kurt Lewin, Problems of Research in Social Psychology, in: Field Theory in Social Science. Selected Theoretical Papers. Ed. D. Cartwright. New York: Harper & Row, 1951: 169.

¹ Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [Rohentwurf 1857/58], Berlin 1974: 176.

² Marx-Engels-Werke, Band 3. Berlin: 1960: 27.

³ Max Weber, Wirtschaft & Gesellschaft [1920]. Studienausgabe; Köln 1964: 153.

⁴ Zitiert nach Richard Albrecht, Subjektmarxismus; in: soziologie heute, 3 (2011) 15: 20-23.

⁵ Richard Albrecht, Banksterismus; in: soziologie heute, 5 (2012) 21: 32-35.

⁶ Richard Albrecht, Von den Selbstheilungskräften zu den Selbstabschaffungstendenzen des Marktes. Zur Kritik des real-existierenden Kapitalismus; Gewerkschaftliche Monatshefte, 8/1991: 508-515; zuletzt online <http://www.trend.infopartisan.net/trd0112/040112.html>.

⁷ Dieser wie alle folgenden Links wurde/n zuletzt am 15. Juli 2013 überprüft.

⁸ Mario Puzo, The Godfather, Greenwich, Connecticut: Fawcett, 1969, 446 p.; deutsch(sprachige Originalausgabe udT. Der Pate. München: Fritz Molden, 1969, 572 p.; zum Autor als Erstinformation(en) vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Mario_Puzo [und] <http://www.kaliber38.de/autoren/puzo/puzo.htm>.

⁹ Vgl. jeweils mit den kompletten Filmdaten [http://en.wikipedia.org/wiki/The_Godfather_\(175'\)](http://en.wikipedia.org/wiki/The_Godfather_(175')) [und] [http://en.wikipedia.org/wiki/The_Godfather_Part_II_\(200'\)](http://en.wikipedia.org/wiki/The_Godfather_Part_II_(200')).

¹⁰ Vgl. jeweils mit den kompletten Filmdaten [http://en.wikipedia.org/wiki/The_Godfather_Part_II_\(200'\)](http://en.wikipedia.org/wiki/The_Godfather_Part_II_(200')); „the film is in part both a sequel and a prequel to The Godfather, presenting two parallel dramas. The M. storyline, following the events of the first film, centers on Michael Corleone (Pacino), the new Don of the Corleone crime family, trying to hold his business ventures together from 1958 to 1959; the other is a series of flashbacks following his father, Vito Corleone (De Niro), from his childhood in Sicily in 1901 to his founding of the Corleone family in New York City.“ [http://de.wikipedia.org/wiki/Der_Pate_-_Teil_II_\(196'\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Der_Pate_-_Teil_II_(196')).

¹¹ http://en.wikipedia.org/wiki/The_Godfather_Part_II.

¹² Etymologisches Wörterbuch. Hg. Wolfgang Pfeifer. München ³1995: 821.

¹³ Etymologisches Wörterbuch: 536.

¹⁴ Ebenda: 83.

¹⁵ Ebenda: 444.

¹⁶ [http://en.wikipedia.org/wiki/Power_\(social_and_political\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Power_(social_and_political)); <http://de.wikipedia.org/wiki/Macht>.

¹⁷ Vgl. anstatt weiterer: <http://www.olev.de/m/macht.htm>

<http://www.uni-protokolle.de/Lexikon/Macht.html>

<http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Archiv/7125/macht-v8.html>

<http://fr.wikipedia.org/wiki/Pouvoir>

[http://es.wikipedia.org/wiki/Poder_\(sociología\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Poder_(sociología)).

¹⁸ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* [1922]; Frankfurt/M. 2005: 38; im spanischen Netzlexikon ist dem Text als Leitsatz vorangestellt: „Por poder se entiende cada oportunidad o posibilidad existente en una relación social que permite a un individuo cumplir su propia voluntad.“ Max Weber, *Conceptos Básicos de Sociología*: [http://es.wikipedia.org/wiki/Poder_\(sociología\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Poder_(sociología)).

¹⁹ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*: 39.

²⁰ Auf dem 15. Deutschen Soziologentag: „Max Weber und die Soziologie heute“; Zitat nach Heinrich Popitz, *Soziale Normen*. Hg. Friedrich Pohlmann; Wolfgang Eßbach. Frankfurt/M. 2006: 227.

²¹ Vgl. Richard Albrecht, Ein Korn ist ein Korn ist ein Korn ... in: *Aufklärung und Kritik*, 14 (2007) II: 295-296; <http://ricalb.files.wordpress.com/2009/07/korntext.pdf> [Netzversion].

²² G.F.W. Hegel, *Wer denkt abstrakt* [1807]; in: ders., *Theorie-Werkausgabe 2*. Hg. Eva Moldenhauer; Karl Markus Michel. Frankfurt/M. 1986: 575-581 [Anhang]; <http://www.comlink.de/cl-hh/m.blumentritt/agr91.htm> [Netzversion].

²³ Grundlegend: H. G. Adler, *Die Erfahrung der Ohnmacht. Beiträge zur Soziologie unserer Zeit*. Frankfurt/M. 1964.

²⁴ Bertolt Brecht, *Gedichte* [1933-1938]; in: *Gesammelte Werke 9*. Frankfurt/M. 1968: 513.

²⁵ Richard Albrecht, *Ferdinand Tönnies (1855-1936). Zum 75. Todestag eines soziologischen Klassikers: soziologie heute*, 4 (2011) 16: 30-33.

²⁶ Ferdinand Tönnies, *Geist der Neuzeit* [1935]; Profil Verlag-Neuaufgabe, Hg. Ralf Fechner. München-Wien 2010: 187-190.

²⁷ Ferdinand Tönnies, *Probleme des Verbrechens und der Strafe* [1903]. In: ders., *Soziologische Schriften (1889-1905)*. Hg. Rolf Fechner. München-Wien 2008: 200.

²⁸ *Wichtige Bücher (Erstauflagen): Familie und Wertsystem. Eine Studie zur zweiten sozio-kultu-*

rellen Geburt des Menschen. Berlin 1962; *Angst, Furcht und gesellschaftlicher Druck und andere Aufsätze*, Dortmund 1966; *Instinkt, Psyche, Geltung. Bestimmungsfaktoren menschlichen Verhaltens*. Dortmund 1966; *Rolle und Macht. Grundfragen der Soziologie*. München 1968; [Mitautor] *Kapitalismus als Kultur. Entstehung und Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft*. Düsseldorf 1973; *Das Konkrete und das Abstrakte*, Frankfurt/M. 1973; Nachruf von Jürgen Fijalkowski (1977): <http://web.archive.org/web/19970619095913/http://www.fu-berlin.de/FUN/5-97/12.htm>.

²⁹ Dieter Claessens, *Macht und Herrschaft*; in: *Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie*. Opladen 1992: 111-125; die Claessenszitate hiernach. Lesenswert zu „sozialer Macht“, *Herrschaft, (depersonal verstandener) Autorität und politischem Handeln*: Hans Paul Bahrdt, *Schlüsselbegriffe der Soziologie. Ein Einführung mit Lehrbeispielen*. München 1994: 161-180.

³⁰ *Wichtige Bücher (Erstauflagen): Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie*. Tübingen 1967; *Über die Präventivwirkung des Nichtwissens. Dunkelziffer, Norm und Strafe*. Tübingen 1968; *Prozesse der Machtbildung*. Tübingen 1968; *Die normative Konstruktion von Gesellschaft*. Tübingen 1980; *Phänomene der Macht*. Tübingen 1986; posthum (2006) erschien die Edition: *Soziale Normen*, aaO. [Anm. 14]; Nachruf von Hubert Treiber (2002): <http://www.zfs-online.org/index.php/zfs/article/viewFile/1112/649>.

³¹ Hubert Treiber, *Zum Tode des Soziologen Heinrich Popitz (1925–2002)*; in: *Zeitschrift für Soziologie*, 31 (2002) 5: 349-353, hier 351-352.

³² Heinrich Popitz, *Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik*. Tübingen 1986: 82.

³³ Popitz, *Phänomene der Macht*: 76 [und] 83.

³⁴ *Etymologisches Wörterbuch*: 946.

³⁵ Walter Benjamin, *Ein Außenseiter macht sich bemerkbar* [1930]; wieder in: ders., *Gesammelte Schriften*. Frankfurt/M. 1972-1999, Band III; ders., *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Zweite Fassung* [1936]; wieder in: Ebenda, Band VII.

³⁶ René König, *Soziologie in Deutschland. Begründer / Verfechter / Verächter*. München 1987: 241.

³⁷ Ernst Bloch, *Hitlers Gewalt*; in: *Das Tagebuch*, 5 (1924) 15 [12.04.1924]: 474-477.

³⁸ Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*. Zürich 1936;

auch ders., Originalgeschichte des Dritten Reiches [1937]; in: Vom Hazard zur Katastrophe. Politische Aufsätze 1934-1939. Hg. Oskar Negt. Frankfurt/M. 1972: 291-318.

³⁹ Ernst Bloch, Sokrates und die Propaganda [1936]; in: Bloch, Vom Hazard zur Katastrophe: 103-111, hier 103, 107f.; ders., Kritik der Propaganda [1937]; ebenda: 195-206, hier 197.

⁴⁰ Reinhard Opitz, Über die Entstehung und Verhinderung von Faschismus; in: Das Argument, 87/1974, 543-603; dazu Richard Albrecht, Reinhard Opitz' These der Bewußtseinsfalsifikation – 30 Jahre später; in: Topos, 24/2005, 124-146; <http://www.duckhome.de/tb/archives/9164-BEWUSSTSEINSFALSIFIKATION.html> [erweiterte Netzfassung]; zuletzt ders. <http://duckhome.de/tb/archives/9727-UEBERZAEHLIGKEITSANGST.html>.

⁴¹ Richard Albrecht, SUCH LINGE. Vom Kommunistenprozeß zu Köln zu google.de. Sozialwissenschaftliche Recherchen zum langen, kurzen und neuen Jahrhundert. Aachen 2008: 12.

⁴² Georg Seßlen; Markus Metz, Blödmaschinen. Die Fabrikation der Stupidität. Berlin 2011; Jost Hermand, Verlorene Illusionen. Eine Geschichte des deutschen Nationalismus. Köln 2012: 358.

⁴³ Stephan Hermlin, Abendlicht. Berlin ²1980: 49.

⁴⁴ Richard Albrecht, Zukunftsperspektiven: (I) Denkauslöser, Realitäten, planende Kreativität bei Marx, in: Forum Wissenschaft, 23 (2006) 4: 51-52; (II) Arbeitslosigkeit – Subjekt- und Realanalyse; in: ebda., 24 (2007) 1: 61-63; Netzversionen <http://www.bdwi.de/forum/archiv/archiv/462300.html> [und] <http://www.bdwi.de/forum/archiv/archiv/527598.html>.

⁴⁵ G.F.W. Hegel, Wer denkt abstrakt, aaO. [wie oben Anm. 22].

⁴⁶ Klaus Holzkamp, Grundlegung der Psychologie. Frankfurt/M. ²1985: 348; vgl. auch ders. <http://www.kritische-psychologie.de/texte/kh1983a.html>.

⁴⁷ Ingeborg Rubbert, Ungleiche Lebensbedingungen und die Entwicklung von Identität; in: Rainer Geißler, Hg., Soziale Schichten und Lebenschancen in der Bundesrepublik Deutschland. Stuttgart 1987: 111-137.

⁴⁸ Hannah Arendt, The Human Condition [1958] dt.spr. Ausgabe udT. Vita Activa oder Vom tätigen Leben. München-Zürich 1984: hier 41.

⁴⁹ Wolfgang Buchholz, Lebensweltanalyse. Sozialpsychologische Beiträge. München 1984: 143.

⁵⁰ Rose Groetschel, Zu den Grenzen klientenzentrierten Handelns in der Prävention; in: Psychologie & Gesellschaftskritik, 54-55/1990: 49-73.

⁵¹ Holzkamp, Grundlegung: 239 ff., zum Zusammenhang von Angst als Gefühl von Ohnmacht, Ausgeliefertsein, Bedrohungssituation und erfahrener Handlungsunfähigkeit.

⁵² Harald Werner, Identität, Bewußtsein, politische Kultur. Einführung in die Sozialpsychologie revolutionärer Politik. Marburg ²1989: 156 ff., zum Gefühl der Vergeblichkeit des eigenen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Handelns.

⁵³ Paul Feyerabend, Wissenschaft als Kunst, Frankfurt/M. 1985: 155 [und] 143; Gustav Janouch, Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerungen [1951]. Frankfurt/M. ²1968: „Ein Henker ist heute ein ehrsamer, nach der Dienstpragmatik wohlbezahlter Beamtenberuf. Warum sollte also nicht in jedem ehrsamem Beamten ein Henker stecken? [Die Beamten bringen doch keine Menschen um!] Und ob sie es tun! – entgegnete Kafka: Sie machen aus den lebendigen, wandlungsfähigen Menschen tote, jeder Wandlung unfähige Registraturnummern.“

⁵⁴ Vgl. Richard Albrecht, Psychologische Grundbegriffe. Ein Handbuch. Hg. Siegfried Grubitsch; Klaus Weber. Reinbek 1998: 99; weiterführend W.C. Runciman, (1972), Relative Deprivation und Social Justice (Harmondsworth, 1972); Peter Townsend, Poverty in the United Kingdom (Harmondsworth, 1979); Sabine Walper, Familiäre Konsequenzen ökonomischer Deprivation. München/Weinheim 1998; Richard Albrecht, Von den Selbstheilungskräften... , wie oben Anm. 6; ders., Pauper(ismus): Geschichte und Aktualität von ‚Neuer Armut‘ und ‚Arbeitenden Armen‘, in: JahrBuch für Forschungen zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 2007/II: 19-32.

⁵⁵ Vgl. „Partei, Partei, wer wollte sie nicht nehmen ...“ Texte rheinischer und westfälischer Autoren in Vormärz und Revolution. Hg. Bernd Füllner; Enno Stahl. Münster 2008.

⁵⁶ Egon Schneider, Logik für Juristen. Die Grundlagen der Denklehre und der Rechtsanwendung. Berlin-Frankfurt/M. 1965: 310.

⁵⁷ Richard Albrecht, Eric J. Hobsbawm (1917-2012) [Nekrolog 1. Oktober 2012]. <http://soziologieheute.wordpress.com/2012/10/02/eric-j-hobswbawm-1917-2012/>

⁵⁸ Barrington Moore jr., Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt (Macmillan Press, 1978,

xviii, 540 p.); Ungerechtigkeit – Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand. Dt. Detlev Puls. Frankfurt/M. 1982.

⁵⁹ Eric Hobsbawm, Zwischenwelten und Übergangszeiten. Interventionen und Wortmeldungen. Hg. Friedrich-Martin Balzer; Georg Fülberth. Köln 2009; ²2010: 227.

⁶⁰ Etymologisches Wörterbuch: 432.

⁶¹ Ralf Dahrendorf, Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx. Hannover o.J. [1953].

⁶² Andrea Maihofer, Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht. Baden-Baden 1992.

⁶³ Vgl. oben Anmerkungen 28 und 30.

⁶⁴ Günter Küchenhoff, Gerechtigkeit; in: Lexikon der Psychologie. Hg. Wilhelm Arnold et.al., Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien: Herder, ⁷1991: 726-728; weiterführend zur neueren Sozialpsychologie der Gerechtigkeit(sforschung) http://de.wikipedia.org/wiki/Sozialpsychologie_der_Gerechtigkeit.

⁶⁵ Das Politiklexikon. Hg. Martina Klein; Klaus Schubert. Bonn ³2003: 117.

⁶⁶ Johannes Piepenbrink, Editorial; in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ): 6. 11. 2009.

⁶⁷ http://en.wikipedia.org/wiki/John_Rawls [und] http://de.wikipedia.org/wiki/John_Rawls.

⁶⁸ John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M. 1979: 83, § 11.

⁶⁹ Pierre Bourdieu; Jean-Claude Passeron, Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs. Stuttgart 1971.

⁷⁰ Pierre Bourdieu, Wie die Kultur zum Bauern kommt. Über Bildung, Schule und Politik. Hamburg 2001: 25-52.

⁷¹ Marx-Engels-Werke, Band 1. Berlin 1962: 115.

⁷² Ernst Bloch, Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt/M. 1961.

⁷³ <http://www.kn-online.de/Lokales/Kiel/Tausende-bei-Demo-fuer-gerechten-Lohn>.

⁷⁴ Christoph Butterwege et.al., Hg., Armut im Alter. Probleme und Perspektiven der sozialen Sicherung. Frankfurt/M. 2012.

⁷⁵ Wilma Ruth Albrecht, Ferdinand Lassalle und sein Zeit; in: Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, 51 (2009) 1: 59-70.

⁷⁶ Marx-Engels-Werke, Band 19. Berlin 1962: 250.

⁷⁷ Ebenda: 15-32.

⁷⁸ Karl Marx, Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses. Frankfurt/M. 1969: 84.

⁷⁹ Hartmut Krauss, Der Islam als grund- und menschenrechtswidrige Weltanschauung. Ein analytischer Leitfaden. Osnabrück 2013.

⁸⁰ Elmar Treptow, Schreckliche Ungerechtigkeit, durch Gerechtigkeit vermittelt; in: Widerspruch 23/1992: 13-20; ders., http://www.weidler-verlag.de/Lieferbare_Titel/Treptow/treptow.html – Reinhard Jellen [Rezension von Elmar Treptow, Die widersprüchliche Gerechtigkeit im Kapitalismus. Eine philosophisch-ökonomische Kritik. 2012]; in: Hintergrund, 26 (2013) I: 42-45.

⁸¹ Richard Albrecht, Banksterismus, aaO. [wie Anm. 5].

⁸² Marx-Engels-Werke, Band 25. Berlin ²1968: 184.

⁸³ Treptow, Schreckliche Ungerechtigkeit ... (1992); zitiert nach <http://www.widerspruch.com/artikel/23-01.pdf>.

⁸⁴ Marxistische Blätter, Themenheft 3/2013: *Umfairteilen Arbeit + Wohnen = Menschenrecht?*

⁸⁵ Manfred Becker-Huberti, Martin teilt seinen Mantel: <http://www.heiliger-martin.de/legenden/> auch http://www.heiligenlexikon.de/BiographienM/Martin_von_Tours.htm.

⁸⁶ Marx-Engels-Werke, Band 4. Berlin ⁴1968: 331-359.

⁸⁷ Richard Albrecht, Tertiäre Ausbeutung; Zukunftsper(-)ektiven. Subjektwissenschaftliche Hinweise auf historisch-materialistische Reanalysen; in: Kultursoziologie, 16 (2007) 2: 133-150. – Ders., KONDITIONIERT-HÜNDISCHES VERHALTEN UND REFLEXIV-MENSCHLICHES HANDELN; <http://duckhome.de/tb/archives/10007-KONDITIONIERT-HUENDISCHES-VERHALTEN-UND-REFLEXIV-MENSCHLICHES-HANDELN.html>

⁸⁸ Leo Kofler, Die Wissenschaft von der Gesellschaft [1944]; Frankfurt/M. ²1971: 20.

⁸⁹ Hartmut Dierschke, Pflanzensoziologie. Grundlagen und Methoden. Stuttgart 1994.

⁹⁰ Beat Sitter-Liver, Zum Status der Kreaturen – eine politische Streitfrage; in: Zeitschrift für Politik, 4/2012.

⁹¹ Friedrich Alverdes, Tiersoziologie. Leipzig 1925.

⁹² Hans M. Peters, Gesellungsformen der Tiere; in: HANDBUCH DER SOZIOLOGIE. Hg. Werner Ziegenfuss. Stuttgart 1956: 613-640.

⁹³ Vgl. Albrecht, Ferdinand Tönnies, wie oben Anm. 25.

⁹⁴ Zusammenfassend aus biologischer Sicht Günter Vogel; Hartmut Angermann, Taschenatlas der Biologie. Band 2. Stuttgart/München 1990: 429-435.

⁹⁵ Vgl. Richard Albrecht, René König: Einmal Emigrant – immer Emigrant; in: soziologie heute, 3 (2010) 10: 30-33.

⁹⁶ René König, Biosoziologie; in: ders. (Hg.), Soziologie. Neuausgabe. Frankfurt/M. 1967: 48-53; die Königzitate hiernach.

⁹⁷ Richard Albrecht, Leidverhütung und Leidenschaft: Sigmund Freuds „Unbehagen *in* der Kultur“; in: Kultursoziologie, 6 (1997) I: 56-72; ders., Religionskritik und/als Kulturkritik. Sigmund Freuds „Unbehagen *in* der Kultur“; Aufklärung & Kritik, 19 (2012) 1: 115-123.

⁹⁸ Arnold Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg. 1957: 8, 17, 18; kritisch Albrecht, Leidverhütung und Leidenschaft...; 1997 (wie oben Anm. 97): Anmerkungen 7, 8.

⁹⁹ Graham Wallas, Our Social Heritage [1921]; North Stratford (N.H.) ²1989; zitiert nach König (wie oben Anm. 96: 53).

¹⁰⁰ Paul Kellermann, Kritik einer Soziologie der Ordnung. Organismus und System bei Comte, Spencer und Parsons. Freiburg/Br. 196: 148.

¹⁰¹ Ralf Dahrendorf, HOMO SOCIOLOGICUS. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. 5. Auflage Köln; Opladen 1965: 20 [letztheide Buchausgaben: 16. Auflage Wiesbaden 2006. Neues Vorwort Ralf Dahrendorf; 17. Auflage ebenda. Nachwort Heinz Abels].

¹⁰² The Complete Works of William Shakespeare. With a biographical introduction by Henry Glassford Bell. London; Glasgow n.d. [1900]: 262; dt. etwa: „Die gesamte Welt ist eine Bühne. / Und alle Männer und Frauen sind / Mit ihren Einsätzen und Abgängen bloße Spieler: / Alle spielen in ihrer Zeit viele Rollen.“

¹⁰³ Karl Marx, Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“; zuerst frz. 1847, dt. 1885; Marx-Engels-Werke Band 4. Berlin 1959: 135.

¹⁰⁴ James S. Coleman, The Asymmetric Society. Syracuse (N.Y.) 1982; dt. udT. Die asymmetrische Gesellschaft. Vom Aufwachsen mit unpersönlichen Systemen. Vorwort Andreas Flitner. Basel/Weinheim 1986.

¹⁰⁵ Anton C. Zijderveld, The Abstract Society. A Cultural Analysis of Our Time. Garden City (N.Y.) 1970; dt. udT. Die abstrakte Gesellschaft. Zur Soziologie von Anpassung und Protest. Frankfurt/M. 1972: 145/146.

¹⁰⁶ Ralf Dahrendorf, Der moderne soziale Konflikt. Neue Ausgabe. Stuttgart 1992: 44.

¹⁰⁷ Hannah Arendt, The Human Condition [1958]; deutsch(sprachig)e Ausgabe udT. Vita activa oder Vom tätigen Leben. Neuausgabe, München; Zürich 1981: 41.

¹⁰⁸ Lewis A. Coser, Über die Tugenden des Nonkonformismus in der Soziologie. In: Berliner Journal für Soziologie. Sonderheft 1991: 9-14; alle Coser-Zitate hiernach.

Zum Autor:

Richard Albrecht ist „gelernter“ Journalist, extern promoviert und habilitiert, als historisch arbeitender Sozialwissenschaftler der Aufklärung verpflichtet, lebt seit seiner Beurlaubung als Privatdozent (1989) als Autor & Editor in Bad Münstereifel und war 2002/07 Herausgeber von rechtskultur.de. Unabhängiges online-Magazin für Menschen und Bürgerrechte. Letzte Buchveröffentlichung HELDEN-TOD. Kurze Texte aus langen Jahren (Aachen: Shaker, 2011). Bio-Bibliographie <http://wissenschaftsakademie.net>

