

Die Gedankenfigur einer „Soziologie avant la lettre“

Systematik der Politiken des Denkens

Peter Gostmann

Beitrag zur Veranstaltung »Ideengeschichtliche Aufklärung der Soziologie« der AG Sozial- und Ideengeschichte der Soziologie

I. Soziologie avant la lettre

Die Gedankenfigur einer Soziologie avant la lettre, die ich in den Titel meines Vortrags gerückt habe, greift eine Überlegung Albert Salomons auf (Salomon 1926/2011, S.239; vgl. Gostmann 2014, S.192; Mayer 2008, S.67), eines Mitglieds des fachgeschichtlich vielbesungenen und doch für inhaltliche Fragen des Fachs kaum noch konsultierten Kollegiums der Graduierten-Fakultät der New School for Social Research in Manhattan – der sogenannten „University in Exile“ (vgl. Gostmann, Meyer 2012; Krohn 1987; Luckmann 1988; Rutkoff, Scott 1986; Sprondel 1981; Vidich 2009). Die Gedankenfigur bringt zum Ausdruck, dass es doch, wohlbedacht, sinnwidrig ist anzunehmen, dass die Fragen, die die Soziologie beschäftigen, die Methode, nach der die Soziologie praktiziert, und die Rhetorik, deren die Soziologie sich bedient, erst mit der Schöpfung des Worts Soziologie die Bühne des Denkens – das „intellektuelle Feld“ (Bourdieu 1991; vgl. Gostmann 2014, S.25–74) – betreten hätten. Ein guter Teil der Schriften, die Salomon im Exil verfasste, lassen in diesem Sinne sich als Materialisationen von Prüfungsvorgängen an Werken von Autoren aus der Zeit *vor* der Schöpfung des Worts Soziologie verstehen: ob und auf welche Weise diese Autoren Probleme der Soziologie verhandeln und zu welchen soziologischen Erkenntnissen sie kommen. Mit anderen Worten: was die Soziologie der Gegenwart von der *unausgesprochenen* Soziologie der Vergangenheit lernen könnte.

Wie für viele Soziolog*innen im Exil war für Salomon klar, dass nach dem – im nationalsozialistischen Regime kulminierten – Fraglichwerden der Ideen der Moderne auch die moderne Wissenschaft der Soziologie nicht ungeprüft so weiterpraktiziert werden sollte, wie man sie im 19. Jahrhundert zu praktizieren begonnen hatte. Die Suche nach einer Soziologie avant la lettre korrespondiert also der Suche nach denjenigen Elementen der institutionalisierten Soziologie, an denen der *Übergang* von Ideen der Moderne in das nationalsozialistische Regime sich zeigt; deswegen interessiert Salomon sich besonders für solche älteren Autoren, die ihrerseits Größen eines *Übergangs* sind – er spricht vom Typus des „Intellektuellen [...] in Krisenzeiten“ (Salomon 1940/2008, S.226; vgl. Salomon 1935/2008, S.83–85, Salomon 1936/2008, S.125–126, Salomon 1939/2008, S.175–176 und S.202–203, Salomon 1943/2010, S.53, Salomon 1945/2010a, S.182–190, Salomon 1948/2010a, S.256). Bei den Fällen, die er

vorstellt, um sich und seinen Fachgenoss*innen zu zeigen, was sie von der *unausgesprochenen* Soziologie der Vergangenheit lernen können, handelt es sich zum Beispiel um Epiktet (Salomon 1948/2010b), Tacitus (Salomon 1945/2010a, S.182–188), Erasmus (Salomon 1950) oder Hugo Grotius (Salomon 1947/2010a).

Die Auswahl der Reihe der Soziologen *avant la lettre*, die Salomon untersucht, folgt nicht einem *systematischen*, sondern einem *ideellen* Motiv. Etwas vereinfacht ausgedrückt: Salomons transhistorische Prüfungsvorgänge richten sich auf Autoren, die jedenfalls der Liberalität gegenüber dem Totalitären den Vorrang geben, dem Gesetz gegenüber dem Trieblichen, der Vernunft gegenüber der Rationalität, der Wertorientierung gegenüber dem Hedonismus. Dass Salomons Idee einer – nach den Exempeln Epiktets, Grotius' und anderer – krisentauglichen Soziologie gleichwohl systematisch anschlussfähig ist, bemerken wir, wenn wir seiner Reihe von Soziologen *avant la lettre* die Reihe *namentlicher* (moderner) Soziologen zur Seite stellen, die Salomon liest, um – unter dem Horizont des nationalsozialistischen Regimes – das Fraglichwerden der Moderne am Beispiel der Wissenschaft Soziologie zu studieren. Die Autoren, deren intellektuelle Praxis Salomon untersucht, zum Beispiel Auguste Comte (Salomon 1955, insbesondere S.58–66 und S.86–95), Max Weber (Salomon 1945/2010b, S.115–120) oder Karl Mannheim (Salomon 1947/2010b), zeigen sich im Ergebnis seiner antisoziologischen Prüfungsvorgänge – anders als Epiktet, Grotius usw. – als Akteure, die gleichsam *der Zeitläufte verfallen* sind (vgl. insbesondere Salomon 1940/2008, Salomon 1945/2010a). Dagegen Salomons Soziologen *avant la lettre* orientieren sich an *Überzeitlichem* (Liberalität, Gesetz, Vernunft, Tugendordnung). Weil Comte, Max Weber und Mannheim (auf je eigene Weise) an das Gesetz der Geschichte *glauben*, hat *ihre* Soziologie (und hat die Soziologie ihrer Nachgänger*innen) dem Auftreten eines nationalsozialistischen (oder ähnlicher) Regimes *geistig* nichts entgegenzusetzen.

Allerdings bleibt das Schema von Soziologen *avant la lettre*, die aus transhistorischer Orientierung krisentauglich praktizieren, und *namentlichen* Soziologen, die aus Zeitverfallenheit den ‚Dingen des Lebens‘ beizeiten hilflos gegenüberstehen, in systematischer Hinsicht erklärungsbedürftig. Nach meinem Eindruck verwendet Salomon es in erster Linie zu *didaktischen* Zwecken (Gostmann 2014, S.142–144; vgl. Salomon 1938/2008, Salomon 2011); wir können sagen, dass er in seiner Form – gleichsam als Antwort auf die Frage nach einer antifaschistischen soziologischen Rhetorik – den Studierenden der New School (und darüber hinaus) eine bestimmte (trans-)soziologische Haltung nahelegen wollte.

Ich möchte im Folgenden den *didaktischen* Aspekt der Suche nach einer Soziologie *avant la lettre* (für den Moment) beiseitelassen, und stattdessen die *systematischen* Potenziale der Gedankenfigur ausloten, das heißt mit ihrer Hilfe den Gedanken eines *transhistorischen intellektuelles Felds* (bzw. einer transhistorischen *Bühne des Denkens*) skizzieren, in dem (bzw. auf der) eine Reihe von *Personen* interagieren, die in *historisch* wechselnden Besetzungen und Konstellationen, angesichts wechselnder ‚Forderungen des Tages‘, mit-, für- und gegeneinander, relativ konstante Formen von *Politiken des Denkens* praktizieren. Im Zuge solcher Wechselbewegungen, so meine Überlegung, rückt beizeiten auch die Soziologie in die Vorgänge der Politik des Denkens ein.

Um diese transhistorische Bühne des Denkens systematisch zu begründen, orientiere ich mich – in meinem nächsten Schritt (2.) – an Salomons ‚Überarbeitung‘ der politischen Lehre Max Webers – also eines seiner Exempeln einer *nicht*-krisentauglichen Soziologie. Salomons von Weber her entwickelte *Soziologie intellektueller Lebensformen* werde ich anschließend (3.) in den Rahmen des Problems des politischen Verbandes einbetten, um zu zeigen, dass wir Salomons intellektuelle Lebensformen als *Politiken des Denkens* verstehen können. Im folgenden Schritt (4.) schlage ich ein *kategoriales Grundschema* der transhistorischen Politiken des Denkens vor. Um zu demonstrieren, dass dieses Grundschema der analytischen Überprüfung bedarf (und erst in Form empirischer Bearbeitung ‚lehrreich‘

werden kann), unterbreite ich abschließend (5.) einige exemplarische – und keineswegs polemisch gemeinte – *Prüfvorschläge*.

2. Salomons Systematik der Lebensformen

Salomon übernimmt für seine Soziologie intellektueller Lebensformen drei Kategorien der politischen Soziologie Max Webers: *Alltag*, *Rationalisierung*, *Charisma* (vgl. Weber 1988). Im *allgemeinsten* Schema intellektueller Lebensformen sind dieser Kategorienlehre (vgl. Salomon 1926/2008; Salomon 1945/2010b, S.115–120; Gostmann 2014, S.194–210; Merz-Benz 2011, S.65–69) zufolge drei Grundformen intellektueller Existenzbewältigung zu unterscheiden, die in Form empirischer Analysen an Einzelfällen, intellektuellen ‚Schulen‘, Paradigmengruppen, in der Soziologie *avant* und *avec la lettre*, zu überprüfen und zu differenzieren sind:

(a.) solche Lebensformen, deren Träger*innen (nachweislich ihrer Schriften und Reden) an den *nächsten Dingen* und den Ideen des *Alltags* orientiert sind: nach der Befriedigung *basaler* Bedürfnisse sich richten und nach dem, was *nutzt*; an *Traditionen* und *überlieferte Werte* glauben, auf *Gewohnheiten* vertrauen und die bestehenden *Institutionen* verteidigen;

(b.) solche intellektuellen Lebensformen, deren Träger*innen an den *zukünftigen Dingen* und an Ideen des Außeralltäglichen orientiert sind: nach deren Feststellung die *basalsten* (oder ‚eigentlichsten‘) Bedürfnisse durch die herrschenden *Sitten* bloß sublimiert und durch die bestehenden *Institutionen* reguliert sind (und womöglich überhaupt erst noch entdeckt werden wollen); die dem *Gewohnten* (und dem *Wahrscheinlichen*) misstrauen und sich für *Utopien*, für Fragen des *Anfangs* und des *Endes* der ‚Ordnung der Dinge‘ interessieren; die *Werte in Bewegung setzen*, deswegen *Charisma* zulassen und (fallweise) zum Ausdruck bringen wollen;

(c.) solche intellektuellen Lebensformen, deren Träger*innen an den *übernächsten Dingen* und an der Idee einer Welt *zwischen* dem *Überlieferten* und dem *Künftig-Möglichen* orientiert sind; die an der Organisation der *praktischen* Erfüllung basaler, *möglicherweise* basaler oder gemeinhin als basal *geglaubter* Bedürfnisse arbeiten; die *Gewohnheiten* und *Traditionen*, *Utopien* und *Charismata* in *Interessen* und *Ansprüche*, *Theorien*, *Standards* und *Modelle* übersetzen; die an die Idee *des* Werts glauben, nicht an eine bestimmte Überlieferung oder an Bedürfnisse, die erst noch entdeckt werden wollen; die also nicht *Werte* in Bewegung setzen, sondern die bestehenden *Institutionen* in Bewegung *halten* und auf die *sachliche Umarbeitung* der herrschenden *Sitten* nach den Erfordernissen des Tages hinwirken.

Diese drei Grundformen intellektueller Existenzbewältigung – *Institutionalismus*, *Charismatik*, *Rationalismus* – können wir mit Salomon als transhistorische Lebensformen verstehen, die ein unterschiedliches Verhältnis zur *Zeit* kennzeichnet: *Institutionalistisch* praktizierende Akteur*innen interessieren sich für die *Gegenwart* wegen der Fortschreibung der aus der *Vergangenheit* in sie hineinragenden ‚Ordnung der Dinge‘ (oder des Lebens); *Charismatolog*innen* interessieren sich für die *Gegenwart* wegen des Übergangs zur *kommenden* Ordnung bzw. des Bruchs mit der alten Ordnung, die an ihr sich zeigen; *Rationalist*innen* interessieren sich für die *Gegenwart* als Größe in einer *Folge von Gegenwartssequenzen*, die sie möglichst ‚korrekt‘ beschreiben wollen, um dem ‚Gang der Dinge‘ auf der Spur zu sein.

3. Das Problem des politischen Verbands: Recht und Regime

Meine Überlegung ist nun, dass die unterschiedlichen Verhältnisse zur Zeit, die die Träger*innen dieser drei *transhistorischen* Lebensformen pflegen, sich in unterschiedlichen *Politiken* des Denkens niederschlagen, die an *historischen* Fällen zu studieren sind: *Abläufen von intellektueller Praxis in bestimmten Sequenzen bestimmter politischer Verbände*. Das allgemeinste Schema für eine transhistorische Untersuchung solcher historischer Fälle von Politiken des Denkens – als Elementen von Sequenzen politischer Verbände – ist das Schema von *Recht* und *Regime* (vgl. Strauss 1988, S.27–40):

(d.) Die Kategorie *Recht* soll die *äußere*, relativ *konstante* („langlebige“) Form der politischen Ordnung (des ‚Gemeinwesens‘) abbilden. Sie umfasst Fälle von Recht, das sich *göttlicher Offenbarung* oder *heroischer Stiftung* verdankt; Fälle der *naturrechtlichen* Ordnung (die natürliche *Gleichheit* oder natürliche *Ungleichheit* prästendieren können); Fälle reinen Säkularrechts. Nach ihrem Recht unterscheiden sich (und ähneln sich hier und da) zum Beispiel die athenische und die spartanische Polis, das Imperium Romanum *vor* Oktavian und *nach* Augustus, die ekklesiastische Kanonik und das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, die Bundesrepublik Deutschland und der Staatenbund der Europäischen Union.

(e.) Den relativ konstanten Rechten korrespondieren relativ *kurzweilige* Elemente der politischen Ordnung, die wir als *Regimes* verstehen können. Solche Regimes werden *praktiziert*, nicht *kodifiziert*; wir haben üblicherweise in Form von Sekundärmaterialien Zugriff auf sie: bestenfalls anhand ‚ethnographischer‘ Berichte, häufig im Mittel medialer Codes. Deswegen können wir sagen, dass die Kategorie Regime die *innere* Form der politischen Ordnung abbildet: die Gesinnungen und Gepflogenheiten, die in einer bestimmten Sequenz einer politischen Ordnung die größte öffentliche Anerkennung genießen, gleichsam für eine gewisse Zeit im Verband ‚den Ton angeben‘. Nach ihrem *Regime* unterscheiden sich (und ähneln sich hier und da) zum Beispiel die athenische Polis in der Sequenz der Herrschaft der Dreißig von derjenigen, die Demosthenes in der Rede vom Kranz adressiert; die Umma in Mekka und diejenige in Medina; die ‚Trizone‘ und die sowjetische Besatzungszone; die europäische Universität 1968 und die europäische Universität 2018.

Jeder Politik des Denkens korrespondiert eine bestimmte Konstellation von Recht und Regime. Das heißt, das erste Ziel der Untersuchung des Falls einer Politik des Denkens ist die Klärung des Verhältnisses zu dem herrschenden Regime und dem geltenden Recht (fallweise auch einem herrschensollenden Regime und einem *wahren* Recht), in das eine bestimmte Rede die Rednerin oder eine bestimmte Schrift den Autor setzt.

4. Politiken des Denkens: Politische Theologie – Sophistik – politische Hermeneutik

Jeder Redner und jede Autorin teilen die ‚Bühne des Denkens‘ mit anderen Redner*innen und Autor*innen; jede Politik des Denkens ist Teil eines intellektuellen Feldes, in dem unterschiedliche Politiken des Denkens – mit-, für- und gegeneinander – praktiziert werden.

Um die allgemeine – transhistorische – Ordnung dieses Felds der Politiken des Denkens kategorial abzubilden, können wir uns wieder an Salomons intellektuellen Lebensformen orientieren – nun um den Gedanken erweitert, dass praktisch die Materialisationen solcher Lebensformen (in Schriften und

Reden) einem bestimmten Recht unterliegen, einem bestimmten Regime angehören, und Autor*innen und Redner*innen auf einer bestimmten Bühne anderen Redner*innen und Autor*innen Rede und Antwort stehen. Damit bin ich bei meinem nächsten Schritt: dem *allgemeinsten Schema der Politiken des Denkens*.

(f.1.) Ich schlage vor, die Praxis von *institutionalistisch praktizierenden Akteur*innen* (das heißt solchen, die sich für die Gegenwart wegen der Fortschreibung der aus der Vergangenheit in sie hineinragenden ‚Ordnung der Dinge‘ interessieren) nach ihrer extremen Ausprägung als *politisch-theologische Praxis* zu verstehen.

Solche *Politischen Theolog*innen* gehen von einem gegebenen, wenn nicht geltenden, dann jedenfalls wieder-geltensollenden Recht aus, das für ihre Praxis (und idealerweise für die Praxis im Verband) absolut bindend ist. Ihr Verhältnis zum herrschenden Regime (bzw. die Weise, wie sie selbst an ihm teilhaben) hängt davon ab, inwieweit dieses Regime den Präponderabilien desjenigen Rechts, dem ihr Glaube gilt, nahekommt. Entsprechend können sie zum Beispiel beizeiten ‚jakobinisch‘ und beizeiten ‚jesuitisch‘ agieren.

Eine politisch-theologische Praxis in diesem Sinn pflegen, unter unterschiedlichen *historischen Gegebenheiten*, zum Beispiel Demosthenes in der Kranz-Rede (Demosthenes 1968) oder Thomas Mann in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Mann 1983), Carl Schmitts Held Donoso Cortés in seinen Briefen (vgl. Schmitt 2009, S.41–66) und Jimmy Stewart in der Rolle des Charlie Anderson in Andrew McLaglens Western *Shenandoah*.

(f.2.) Bei der Praxis von *Charismatolog*innen* (das heißt solchen Akteur*innen, die sich für die Gegenwart wegen des Übergangs zu einer kommenden Ordnung interessieren) handelt es sich – nach ihrer extremen Ausprägung – ebenfalls um *politisch-theologische Praxis*, allerdings um eine von anderer Qualität als im vorgenannten Fall.

Politische Theolog*innen unter Gesichtspunkten der *Charismatologie* gehen von einem *noch* nicht geltenden, aber bereits *ahnbaren* Recht aus; ihre Praxis (und idealerweise die Praxis einer signifikanten Teilmenge des Verbands) stellt eine Suchbewegung nach den Präponderabilien des Rechts, das sie ahnen, dar. Ihr Verhältnis zum herrschenden Regime (bzw. ihre Form der Teilhabe) hängt davon ab, inwieweit es dem als falsch geglaubten geltenden Recht oder aber dessen Obstruktion dienlich ist. Entsprechend können Charismatolog*innen beizeiten als revolutionärer Kader und beizeiten als verschwiegener Orden praktizieren.

Eine politisch-theologische Praxis in diesem Sinn pflegen, unter unterschiedlichen historischen Gegebenheiten, zum Beispiel manche Franziskaner-Spiritualen und manche Linkshegelianer (vgl. Taubes 2007, S.122–143), einige der Enzyklopädisten und einige Silicon Valley-Enthusiast*innen (vgl. Löwith 1995, S.238–239).

(g.1.) Bei der Praxis von *Rationalist*innen* (das heißt solchen Akteur*innen, die sich für die Gegenwart als Sequenz eines geordneten ‚Gangs der Dinge‘ interessieren) handelt es sich – auf breiter Front – um *sophistische Praxis*.

*Sophist*innen* haben – jedenfalls in der extremen Ausprägung – anders als politische Theolog*innen keinen Begriff eines *geltensollenden* Rechts, sondern gehen vom *geltenden* Recht aus, an dem sie sich pragmatisch, das heißt *cum grano salis*, wie an einem *geltensollenden* orientieren. Ihr Verhältnis zum herrschenden Regime ist in jedem Fall sachlich. Ein falsches Regime ist für sie nicht ein Regime, das bestimmte Werte nicht angemessen verfolgt – sondern ein Regime, das die Interessen und Ansprüche des Gemeinwesens nicht in (dem sophistischen Modell gemäß) geordneter Form verfolgt. So-

phist*innen werden, wenn sie selbst (zum Beispiel als Berater*innen) an der Regierung beteiligt sind, opportunistisch praktizieren, wenn sie die Opposition (oder die ‚junge Herrschaft‘) beraten, kritisch-opportunistisch.

Eine sophistische Praxis in diesem Sinn können wir, in historisch unterschiedlicher Ausprägung, zum Beispiel für Sokrates' Kontrahenten Thrasymachos (vgl. Gostmann 2019a) sowie für Carl Schmitts Kontrahenten Hans Kelsen konstatieren (vgl. Gostmann 2015), für die gesamte frühneuzeitliche Staatswissenschaft (vgl. Bleek 2001, S.52–90) sowie für Candides Lehrer Pangloss (Voltaire 2001).

Nicht *jede* rationalistische Praxis ist allerdings – im beschriebenen Sinn – *sophistische* Praxis. Zum Beispiel die Soziologen *avant la lettre*, die Salomon vorstellt (Epiktet, Tacitus, Erasmus, Hugo Grotius), wenn wir sie als Fälle einer Politik des Denkens betrachten, praktizieren nach allem, was wir wissen, *nicht* opportunistisch und *nicht* kritisch-opportunistisch gegenüber den Regimes, mit denen sie konfrontiert sind – sondern *wertkritisch*. Ihnen geht es nicht um ein falsches Management der Interessen und Ansprüche eines Gemeinwesens, sondern um die rechte (und deswegen gegebenenfalls eine *andere*) Ordnung der Werte.

(g.2.) Wir können die Praxis der Träger*innen dieser Politik des Denkens (das heißt solcher Akteur*innen, die sich für die Gegenwart als transhistorische Sequenz der Wertrealisierung interessieren) als *politische Hermeneutik* bezeichnen.

*Politische Hermeneutiker*innen* gehen davon aus, dass jedes geltende Recht Prozessen der Geltungsrealisierung unterliegt und jedes herrschende Regime Herrschaftsgründe hat. Wie Charismatolog*innen praktizieren sie in Form einer Suchbewegung – aber einer Suchbewegung nach den Präponderabilien des *geltenden* Rechts (nicht eines, das sie *ahnen*). Ihr Verhältnis zum herrschenden Regime (bzw. ihre Form der Teilhabe) ist ein Verhältnis der Form Ärztin-Patient: der qua professio kritischen (anamnetischen) Prüfung dieses Regimes; der (diagnostischen) Exegese der ‚Lage der Dinge‘ in ihm nach der Lage der Ideen; des (therapeutischen) Pädagogikums.

(h.) Wenigstens aus Gründen der Vollständigkeit will ich erwähnen, dass in diesem allgemeinsten Schema der Politiken des Denkens – Politische Theolog*innen der institutionalistischen und der charismatologischen Form, sophistische und politisch-hermeneutische Rationalist*innen – eine Größe fehlt, die klassischerweise auf der ‚Bühne des Denkens‘ kaum je fehlt: die Praxis der *politischen Philosophie*. Für den Moment können wir uns vielleicht mit dem folgenden Gedanken begnügen: Politische Philosophie bildet den Horizont für die Frage, *was* aus einer historischen Konstellation Politischer Theologien, Sophismen und Hermeneutiken en gros und en detail folgt und stellt eine Politik des Denkens dar, die im Besonderen Politik *für* das (freie) Denken ist (vgl. Gostmann 2018).

5. Soziologische Politiken des Denkens: Prüfvorschläge

Wie ich eingangs gesagt habe, bedarf ein solches kategoriales Grundschema transhistorischer Politiken des Denkens, wie wir es uns Schritt für Schritt erschlossen haben, umfangreicher Prüfvorgänge im Mittel empirischer Arbeit. Im Zuge solcher Prüfvorgänge, das heißt indem wir von der Definition extremer Ausprägungen der Politiken des Denkens zur Fülle der Realformen fortschreiten, dürfen wir insbesondere den Prozesscharakter des Denkens nicht übersehen: Thomas Manns *Radiosendungen nach Deutschland* (Mann 1987) sind *nicht* politische Theologie im Sinne der *Betrachtungen eines Unpolitischen*; und der Sokrates der *Politeia* ist *nicht* der ‚athenische Fremde‘ der *Nomoi* (vgl. Strauss 1988,

S.33). Ich will an dieser Stelle wenigstens einige Prüfvorschläge in der Fluchtlinie des von Salomon verfolgten Problems: des transhistorischen Felds der Soziologie, unterbreiten.

Eine Praxis der *politischen Hermeneutik* ist nach meiner Beobachtung, wenn wir die nähere Vergangenheit des Fachs heranziehen – dies wäre *erstens* zu überprüfen –, nicht zuletzt eine Praxis des soziologischen *Exils*. Nicht nur Salomon, sondern eine Vielzahl praktizierender politischer Hermeneutiker*innen in der Soziologie teilt diese Lebens- und Denklage. Dabei praktiziert nicht *jeder* Emigrant in dieser Weise: Zum Beispiel die Soziologie des Altertumswissenschaftlers Werner Jaeger korrespondiert eindeutig einer bestimmten *politischen Theologie* (vgl. Gostmann 2019b). Andererseits kann mancher, wie sich zum Beispiel bei den Leuten vom alten Kieler *Institut für Seeverkehr und Weltwirtschaft* feststellen lässt (vgl. Colm 1937; Lowe 1937), obwohl seine Praxis als Wissenschaftstechniker und Berater ‚klassisch‘ *sophistische* Züge trägt, gelegentlich – wenn auch etwas ungelent – politisch-hermeneutische Interessen entwickeln. Besonders interessant ist sicher die Frage des Transfers des ‚Prinzips‘ Exil über die Zeit seines Anlasses hinaus – die zum Beispiel in Form der Frage nach der politischen Praxis der *Remigration* sich stellt. Und besonders interessant ist sicher: Was findet eine heutige Soziologie im (zum Beispiel postkolonialen) Exil am Problem von Recht und Regime?

Mein *zweiter* Prüfvorschlag: Eine *sophistische Praxis* ist dort, wo Soziologie dem geltenden Recht nach Beamten- und Staatsbediensteten-Soziologie ist, für die Träger*innen des Fachs schon aus strukturellen Gründen – wenn nicht das Regime dagegen ist – besonders naheliegend. Dagegen wird unter dem Regime der Idee eines ‚wettbewerbsfähigsten wissenschaftsbasierten Wirtschaftsraums der Welt‘, materialisiert in der Steigerung der Bedeutung des wissenschaftsinszenatorischen Genres Drittmittel-Antrag, eine *nicht-sophistische* Soziologie unbedingt die Ausnahme sein (vgl. Münch 2007; Slaughter, Rhoades 2009) – ein Relikt, das Ergebnis einer ‚innerer‘ Emigration, eine Nische im ‚System‘ oder eine nur esoterisch gepflegte Haltung.

Dritter Prüfvorschlag: Die Minimierung jeder *politisch-theologischen Praxis* – gleich, ob *institutionalistischer* oder *charismatologischer* Provenienz – ist sicher einer der Gründe für die Einrichtung einer Beamten- und Staatsbediensteten-Soziologie. Fälle wie zum Beispiel – prominent – Peter Brückner zeigen, dass die formal korrekt gewillkürt Herrschenden gegebenenfalls (wenn nicht das Regime dagegen ist) jede intensivierete Suchbewegung nach Praktiken *anderen* Rechts mit Entzug der Teilhabe an den staatsanständlichen Politiken zu sanktionieren geneigt sind (vgl. Brückner, Krovoza 1984). Allerdings kann eine Beamten- und Staatsbediensteten-Soziologie, gleichsam unter der Oberfläche der rationalen Organisation der Interessen und Ansprüche des Gemeinwesens – und womöglich im Konzert mit Gleichgesinnten anderer Fächer –, ein politisch-theologisches Eigenleben entwickeln: Indem sie an das *natürliche* Recht ihrer Modelle, Codes und Standards zu glauben beginnt – und fortan das *geltende* Recht wie den Sonderfall einer ‚tieferen‘ Ordnung behandelt, die die Voraussetzung dieser Modelle, Codes und Standards sein soll. Der *Glaube* an Normalverteilung und Regression, der in Teilen der Gegenwartssociologie praktiziert wird (vgl. Keller 2001), ist ein interessanter Fall einer solchen politisch-theologischen Beamten-Soziologie: eine sozialdemokratische Eugenik.

Das *charismatologische* Pendant zu dieser *institutionalistischen* politischen Theologie – damit bin ich bei meinem *vierten* (und letzten) Prüfvorschlag mit Blick auf die gegenwärtige Sequenz soziologischer Politiken des Denkens – zeigt sich in der Gegenwartssociologie eher an singulären Fällen. Am Ehesten ist sie bei den Nachgänger*innen der *Mont Pélerin Society* zu suchen – das heißt denjenigen, die den Bonmots Friedrich von Hayeks und ‚der Seinen‘ (vgl. Hayek 2005) *ernsthaft* glauben, oder die die Soziologie in Form eines theoretischen Ansatzes betreiben, der so angelegt ist, das man meinen könnte, man müsse Hayek und den Seinen ernsthaft glauben (vgl. Mirowski 2015, S.35–95). Ein weiterer interessanter Fall in charismatologischer Hinsicht ist – zuerst in den Vereinigten Staaten – das Entstehen von Schulen der Autoethnographie (vgl. Denzin 2014), die versuchen, im Allerheiligsten der rationalis-

tischen Soziologie – der Methodenlehre – die Idee einer *Kunst* wissenschaftlichen Schreibens zu platzieren, um Bedürfnisse, Akteur*innen, Gruppierungen und Relationen, die nach Lage der Dinge *nicht* repräsentiert sind, auf *ihre* Weise ins Gespräch zu bringen.

Ich habe versucht zu zeigen, dass die Gedankenfigur einer Soziologie *avant la lettre*, wenn wir sie recht verstehen, uns die Möglichkeit eröffnet, soziologische Praxis in einem umfassenderen – transhistorischen und deswegen überdisziplinären – Rahmen zu untersuchen; dass wir die Gedankenfigur einer Soziologie *avant la lettre* dann recht verstehen, wenn wir sie unter dem Gesichtspunkt von Grundformen intellektueller Existenzbewältigung betrachten; und wenn wir diese Grundformen intellektueller Existenzbewältigung als Politiken des Denkens untersuchen.

Literatur

- Bleek, Wilhelm. 2001. *Geschichte der Politikwissenschaft in Deutschland*. München. C.H. Beck.
- Bourdieu, Pierre. 1991. Der Korporatismus des Universellen. Die Rolle des Intellektuellen in der modernen Welt. In *Die Intellektuellen und die Macht*, 41–65. Hamburg: VSA.
- Brückner, Peter, und Krovoza, Alfred. 1984. *Staatsfeinde. Innerstaatliche Feinderklärung in der BRD*. Berlin: Wagenbach.
- Colm, Gerhard. 1937. Is Economic Planning Compatible with Democracy? In *Political and Economic Democracy*, Hrsg. Max Ascoli und Fritz Lehmann. New York: W.W. Norton.
- Demosthenes 1968. *Rede über den Kranz*. Stuttgart: Reclam.
- Denzin, Norman K. 2014. *Interpretative Autoethnography*. Los Angeles: Sage.
- Gostmann, Peter, und Meyer, Thomas. 2012. Formal Aspects of ‚The Nature of Politics and Society‘. An Analysis of the ‚University in Exile‘, 1933–45. *Roczniki Nauk Społecznych* 40(4):89–114.
- Gostmann, Peter. 2014. *Beyond the Pale. Albert Salomons Denkraum und das intellektuelle Feld im 20. Jahrhundert*. Wiesbaden: Springer VS.
- Gostmann, Peter. 2015. Intellectual Freedom. On the political Gestalt of Kelsen and Weber, or Strauss’s critique on social science revisited. In *The Foundation of the Juridico-Political. Concept Formation in Hans Kelsen and Max Weber*, Hrsg. Ian Bryan, Peter Langford und John McGarry, 97–114. Abingdon, New York: Routledge.
- Gostmann, Peter. 2018. ‚Humanism is not enough‘. Leo Strauss und die Soziologie. In *Humanismus und Soziologie*, Hrsg. Peter Gostmann und Peter-Ulich Merz-Benz, 247–333. Wiesbaden: Springer VS.
- Gostmann, Peter. 2019a. Karl Mannheim, der Geist der Gesellschaft und das Problem der edlen Lüge. In *Jahrbuch für Soziologiegeschichte*, Hrsg. Carsten Klingemann und Peter-Ulrich Merz-Benz. Wiesbaden: Springer VS.
- Gostmann, Peter. 2019b. Werner Jaegers transatlantische Paideia. In *Die Soziologie des Geistes. Grundlagen und Fallstudien zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Hrsg. Peter Gostmann und Alexandra Ivanova, 139–172. Wiesbaden: Springer VS.
- Hayek, Friedrich A. von. 2005. *Die Verfassung der Freiheit*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Keller, Felix. 2001. *Archäologie der Meinungsforschung. Mathematik und die Erzählbarkeit des Politischen*. Konstanz: UVK.
- Krohn, Claus-Dieter. 1987. *Wissenschaft im Exil. Deutsche Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler in den USA und die New School for Social Research*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Löwith, Karl. 1995. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner.

- Lowe, Adolph. 1937. *The Price of Liberty. A German on Contemporary Britain*. London: Leonard and Virginia Woolf at The Hogarth Press.
- Luckmann, Benita. 1988. New School. Varianten der Rückkehr aus Exil und Emigration. In *Exil, Wissenschaft und Identität. Die Emigration deutscher Sozialwissenschaftler 1933–1945*, Hrsg. Ilja Srubar, 353–378. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mann, Thomas. 1983. *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Mann, Thomas. 1987. *Deutsche Hörer! Radiosendungen nach Deutschland aus den Jahren 1940 bis 1945*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Mayer, Carl. 2008. In memoriam Albert Salomon (1891–1966). In *Albert Salomon Werke 1*, Hrsg. Peter Gostmann und Gerhard Wagner, 59–73. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich. 2011. Die humanistische Bestimmung der Soziologie – oder warum soziologische Bildung noch immer unabdingbar ist. In *Verlassene Stufen der Reflexion. Albert Salomon und die Aufklärung der Soziologie*, Hrsg. Peter Gostmann und Claudius Härpfer, 57–96, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mirowski, Philip. 2015. *Untote leben länger. Warum der Neoliberalismus nach der Krise noch stärker ist*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Münch, Richard. 2007. *Die akademische Elite. Zur sozialen Konstruktion wissenschaftlicher Exzellenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rutkoff, Peter M., und Scott, William B. 1986. *New School. A History of the New School for Social Research*. New York: Free Press.
- Salomon, Albert. 1926/2011. Soziologie als ‚Brücke und Weg‘. Eine Rezension von 1926. In *Verlassene Stufen der Reflexion. Albert Salomon und die Aufklärung der Soziologie*, Hrsg. Peter Gostmann und Claudius Härpfer, 237–243. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Salomon, Albert. 1935/2008. Tocqueville: Moralist und Soziologe. In *Albert Salomon Werke 2*, Hrsg. Peter Gostmann und Gerhard Wagner, 81–102. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Salomon, Albert. 1936/2008. Zur Stellung von Alfred Webers Kultursoziologie im sozialen Denken. In *Albert Salomon Werke 2*, Hrsg. Peter Gostmann und Gerhard Wagner, 119–126. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Salomon, Albert. 1938/2008. Hochschulbildung und Humanismus. In *Albert Salomon Werke 2*, Hrsg. Peter Gostmann und Gerhard Wagner, 153–171. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Salomon, Albert. 1939/2008. Tocquevilles Philosophie der Freiheit. Ein Weg zur Konkreten Soziologie. In *Albert Salomon Werke 2*, Hrsg. Peter Gostmann und Gerhard Wagner, 173–205. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Salomon, Albert. 1940/2008. Krise – Geschichte – Menschenbild. In *Albert Salomon Werke 2*, Hrsg. Peter Gostmann und Gerhard Wagner, 225–248. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Salomon, Albert. 1943/2010. Charles Péguy und die Berufung Israels. In *Albert Salomon Werke 3*, Hrsg. Peter Gostmann und Claudius Härpfer, 49–62. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Salomon, Albert. 1945/2010a. Jenseits der Geschichte: Jacob Burckhardt. In *Albert Salomon Werke 3*, Hrsg. Peter Gostmann und Claudius Härpfer, 137–190. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Salomon, Albert. 1945/2010b. Die deutsche Soziologie. In *Albert Salomon Werke 3*, Hrsg. Peter Gostmann und Claudius Härpfer, 103–136. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Salomon, Albert. 1947/2010a. Hugo Grotius und die Sozialwissenschaften. In *Albert Salomon Werke 3*, Hrsg. Peter Gostmann und Claudius Härpfer, 233–251. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Salomon, Albert. 1947/2010b. Karl Mannheim (1893–1947). In *Albert Salomon Werke 3*, Hrsg. Peter Gostmann und Claudius Härpfer, 217–231. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Salomon, Albert. 1948/2010a. Natürliches Judentum. In *Albert Salomon Werke 3*, Hrsg. Peter Gostmann und Claudius Härpfer, 253–262. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Salomon, Albert. 1948/2010b. Einleitung in Epiktets Encheiridion. In *Albert Salomon Werke 3*, Hrsg. Peter Gostmann und Claudius Härpfer, 263–268. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Salomon, Albert. 1950. Democracy and Religion in the Work of Erasmus. *Review of Religion* 15(3):227–249.
- Salomon, Albert. 1955. *The Tyranny of Progress. Reflections on the Origins of Sociology*. New York: Noonday Press.
- Salomon, Albert. 2011. Soziologie am Berufspädagogischen Institut. Ein Bericht aus dem Januar 1933. In *Verlassene Stufen der Reflexion. Albert Salomon und die Aufklärung der Soziologie*, Hrsg. Peter Gostmann und Claudius Härpfer, 245–252. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schmitt, Carl. 2009. *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Slaughter, Sheila, und Rhoades, Gary. 2009. *Academic Capitalism and the New Economy. Markets, State, and Higher Education*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Sprandel, Walter. 1981. Erzwungene Diffusion. Die ‚University in Exile‘ und Aspekte ihrer Wirkung. In *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin. Band 4*, Hrsg. Wolf Lepenies, 176–201. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Strauss, Leo. 1988. What is Political Philosophy? In *What is Political Philosophy? And other Studies*, 9–55. Chicago: University of Chicago Press.
- Taubes, Jacob. 2007. *Abendländische Eschatologie*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Vidich, Arthur. 2009. *With a Critical Eye. An Intellectual and His Times, 1922–2006*. Knoxville: Newfound Press.
- Voltaire 2001. *Candide oder der Optimismus*. Aus dem Deutschen übersetzt von Herrn Doktor Ralph samt den Bemerkungen, die man in der Tasche des Doktors fand, als er zu Minden im Jahre des Heils 1759 starb. Leipzig: Reclam.
- Weber, Max. 1988. Vorbemerkung. In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1*, 1–16. Tübingen: Mohr (Siebeck).