

Negativer Humanismus – ein Versuch

Dirk Tänzler

Beitrag zur Veranstaltung »Die humanistische Bestimmung der Soziologie« der AG Sozial- und Ideengeschichte der Soziologie

Vorbemerkung

*Man darf soziales Handeln eben nicht mit Humanität verwechseln.
Peter L. Berger: Einladung zur Soziologie S. 12*

Eine leichtsinnige Bemerkung zum negativen Humanismus in meinem Beitrag über den Totalitätsbegriff im kürzlich erschienenen Jahrbuch für Soziologiegeschichte 2020 (Tänzler 2020) ist mir zum Verhängnis geworden. Mein einschlägig ausgewiesener Freund und Kollege Peter-Ulrich Merz-Benz bestand auf Abklärung. Insofern trägt er Mitschuld an dem hier und jetzt Präsentierten, das ich, mir der Schwierigkeiten bewusst und ein Scheitern des Unternehmens vor Augen, vorsichtshalber „einen Versuch“ nennen möchte, wenn das nicht schon zu hochgegriffen ist, bleibt das, was ich hier und heute vortrage, doch eher eine Spurensuche mit Ankündigungscharakter. Ich fürchte, mehr Fragen aufzuwerfen als Antworten bieten zu können. Damit habe ich uns schon in die Stimmungslage versetzt, in der sich, wie sich zeigen wird, die ziemlich verwickelte Sache zuträgt, von der ich mehr Ahnung als Wissen besitze.¹

Der als Titel gewählte Begriff des negativen Humanismus scheint zumal in Corona-Zeiten zum aktuellen dystopischen Zeitgeist zu passen, gilt doch der Mensch mittlerweile als die den Weltuntergang verursachende Kreatur. Diese Selbstanklage erhebt der im Diskurs der Neuen Rechten wiederum als moralisierender Spiel- und Spaßverderber zum Hauptgegner erkorene, i.d.R. als linksliberal geltende, Gutmensch. Im Folgenden soll der Blick aber eher auf die *longue duree* der Mentalitätsgeschichte im Sinne Fernand Braudels und der *Annales*-Schule der französischen Historiker gerichtet werden. Der negative Humanismus tritt dann als Grundzug moderner Mentalitätsgeschichte hervor, dessen Stellung in der Ideengeschichte der Soziologie aufgeklärt werden soll. Allerdings müssen wir etwas ausholen, d.h. uns zunächst und im Laufe der Betrachtung immer wieder philosophischer Zusammenhänge vergewissern, da es ja um epistemologische und Fragen der Grundlegung der Soziologie als Wissen-

¹ Der Bonner Philosoph Wolfram Högbe bemüht sich um eine Rehabilitierung der von seinem Dichterfreund Peter Handke dem Wissen vorgezogenen „Ahnung“ (Högbe 1996). Diese seherische Fähigkeit kennzeichnet auch den Beuyssianismus, dem er ebenfalls eine gleichnamige Studie gewidmet hat (Högbe 2011), deren Kapitel 1.5 den Titel trägt: Goethe – Ist der Mensch noch zu retten?

schaft geht. Die Brücke zur Wissenssoziologie, der wir den „Versuch“ zurechnen wollen, mag da Hegels Diktum schlagen, Philosophie sei ihre Zeit in Gedanken erfasst (Hegel 1970, S. 26).

Vom negativen Humanismus spricht meines Wissens als erster der den Neuen Philosophen Frankreichs zuzurechnende André Glucksmann: „Der Humanismus in negativer Absicht [...] hütet sich vor der Illusion des In-der-Welt-Seins“ (Glucksmann 1989, S. 325; vgl. Jucker 1997). *In-der-Welt-Sein* ist die phänomenologische Beschreibung, *wie* Dasein – Heideggers Begriff für den angeblich als weltloses Sein missverstandenen Menschen – sich zuträgt. Ontologisch hat Dasein, der Mensch, so Heidegger, Vorrang vor allem Sein. Denn Dasein sorgt sich wie einst der Schöpfergott um das Sein. Dieser cartesianische Subjektivismus lässt den Humanismus aller modernen Meisterdenker einschließlich Heidegger, die die Welt revolutionieren, also den neuen Menschen schaffen wollen, für Glucksmann suspekt, ja totalitär erscheinen. Glucksmanns Begriffsverwendung ist normativ und mit Bezug auf Alexander Solschenizyns *Archipel Gulag* ein politisches Bekenntnis zum liberalen Antitotalitarismus, insbesondere Antistalinismus. Dieser polemisch-normative Gebrauch des Ausdrucks bleibt ganz dem Zeitgeist der 70er und 80er Jahre des letzten Jahrhunderts und Problemlagen verpflichtet, die typisch sind für die französische Mentalitäts- und Ideengeschichte, den bis auf die Jakobiner zurückgehenden und mit dem Stalinismus verschwimmenden Resistance-Kult des Nachkriegsfrankreichs sowie die die französische Rechte desavouierende Algerientragödie. Die (west-)deutsche politische Mentalität war aufgrund der Nazivergangenheit und Teilung des Landes weitestgehend antikommunistisch bis in die Reihen der, die Zwangsvereinigung mit den Kommunisten in der DDR vor Augen, Sozialdemokratie. Obwohl die deutsche Linke weiterhin an den alten Wunden laboriert, dürfte mit dem Untergang der Sowjetunion und dem dadurch Auftrieb erhaltenden Neoliberalismus viel von dem einstigen Sprengstoff verpufft sein. Die pompöse Kritik an den Meisterdenkern und sich auf sie berufender sozialer und politischer Bewegungen liefert uns aber den Hinweis auf einen engen Bezug sowohl des Epithetons „negativ“ als auch des Nomens „Humanismus“ zur Idee der Totalität, politisch des Totalitären, den es festzuhalten gilt.

Aus soziologischer Sicht stellt sich sodann die Frage, ob der negative Humanismus einer Denkungsart zuzurechnen wäre, die sich offensichtlich Epigonalität anzeigender Adjektive wie „negativ“ und Präfixe wie „anti“ oder „post“ bedient, und ob diese Denkungsart Spuren in der Ideengeschichte der Soziologie hinterlassen hat. Negativer Humanismus wäre dann nicht die Programmatik einer philosophischen oder weltanschaulichen Ethik, sondern selbst eine soziale Denkform und historische Wissensfiguration. In diesem Sinne verwendet der Beitrag den Begriff des negativen Humanismus zur wissens- und wissenschaftssoziologischen Rekonstruktion paradigmatischer Argumentationstypen und Deutungsmuster.

Positiver Humanismus

Zur Erinnerung: Einen dezidiert positiven Humanismus vertreten Ludwig Feuerbach und Karl Marx, die in ihrer Religionskritik eine diesseitigewandte Anthropologie der Sinnlichkeit entwickeln. Credo: Nicht die Religion macht den Menschen, sondern der Mensch die Religion. Die Welt sei kein Sündenbabel und Jammertal (also von Negativität gezeichnet, von der nur der Tod erlösen könne, so Hegel), sondern – spätestens im Kommunismus – das Glück auf Erden, die Erlösung von Mensch und Natur im Zustand der Versöhnung (so insbesondere Ernst Bloch 1959).

Dieser positive Humanismus – „Setze den Menschen als Mensch und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches, so kannst Du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen“

(Marx 1974a, S. 567) geht paradoxerweise einher mit der Dezentrierung des Menschen. Bereits in den Frühschriften von Marx und Engels findet sich der berühmte materialistische Grundsatz, dass die Menschen Geschichte machen, aber ohne Bewusstsein. Später in den Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie entwickelt Marx aus dieser geschichtsphilosophischen – ich wage zu sagen metaphysischen – These das erkenntnistheoretische Prinzip der Wissenssoziologie: „Auch bei der theoretischen Methode daher muß das Subjekt, die Gesellschaft, als Voraussetzung stets der Vorstellung vorschweben“ (Marx 1974b, S. 22; ein Auslegungsversuch in Tänzler 2020, S. 74). Der positive Humanismus der Sinnlichkeit schlägt um in einen Naturalismus, den Positivismus des naturwissenschaftlichen Blicks, am deutlichsten bei Friedrich Engels (Engels 1973).

Humanistisch ist eine ganzheitliche Betrachtung im Gegensatz zum funktionalistischen Reduktionismus. Ganzheitlichkeit ist der Modus des *Verstehens*, nämlich ein Erklären des *Sinnzusammenhangs*, z.B. des Menschen in seinem Verhältnis zur natürlichen und sozialen Welt, aber auch zu sich. Funktional ist eine *Erklärung des Mechanismus*, etwa der Produktion und Reproduktion des Menschen ohne Bezug auf sein, die soziale Situation bestimmendes, Selbstverständnis.

Ich knüpfe an die klassische Unterscheidung zwischen einer handlungs- und systemtheoretischen Soziologie an. Innerhalb dieses Rahmens propagieren Peter L. Berger und Thomas Luckmann die von ihnen begründete Neue Wissenssoziologie als eine humanistische Soziologie, gerieren sich aber scheinbar paradox auch als Anti-Soziologen. Als Vaterfigur dieses Selbstverständnisses gilt weitverbreitet Max Weber. Für diesen bekennenden Kantianer ist Gesellschaft nichts als die Hypostasierung einer Abstraktion. Nicht ohne Ironie geißelt Kant, dass die Grenzen des gemeinen Verstandes überschritten und ein bloßes Blendwerk inszeniert werde, „nach welchem man das, was bloß in Gedanken existiert, hypostasiert, und in eben derselben Qualität, als einem wirklichen Gegenstand außerhalb dem denkenden Subjekt annimmt“ (Kant 1956, S. 385f.). Für die Soziologie als Realwissenschaft lässt Weber daher nur Formen der Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung durch subjektiv gemeinten Sinn motiviertes wertebezogenes Handeln von Menschen gelten. Eine humanistische, auf das als typisch menschlich betrachtete, Sinn und Sein vermittelnde, Handeln gegründete Soziologie opponiert der Ansicht von der Gesellschaft als Sein *sui generis* und ist insofern eine Anti-Soziologie.²

Als Gegenpart zur handlungstheoretisch fundierten humanistischen Soziologie figuriert die soziologische Systemtheorie von Herbert Spencer, Émile Durkheim, Talcott Parsons und Niklas Luhmann,³ die nicht den Menschen, sondern die Gesellschaft als *ens realissimum* setzt und sich als Antihumanismus feiert. Die einstigen bewusstseinsphilosophischen Begriffe der Selbstbeziehung, Reflexivität etc., werden dem System zugeschlagen.

Fassen wir kurz zusammen. Idealtypisch hätten wir also folgenden zweiteiligen Schematismus:

Humanistische Soziologie + Anti-Soziologie	Soziologismus + Antihumanismus
--	--------------------------------

Ob sich dieser schöne Gegensatz zwischen handlungstheoretischer Kultursoziologie und systemtheoretischer Gesellschaftssoziologie, um eine Vierkandtsche Begrifflichkeit zu benutzen (Vierkandt 1928, S. 3.), durchhalten lässt, scheint allerdings zweifelhaft. So steht beispielsweise Wilhelm Hennies Ansin-

² Das Etikett „Anti-Soziologe“ geht auf Helmut Schelsky zurück und ist konservativ, um nicht zu sagen antikommunistisch und antimarxistisch konnotiert (vgl. Merz-Benz, Wagner 2001).

³ Und, wie zu ergänzen wäre, der französische Strukturalismus und insbesondere Poststrukturalismus, der sich selbst Antihumanismus nennt.

nen, Weber aus menschenwissenschaftlicher Sicht vor jeder Inanspruchnahme als Gründungsvater der Soziologie in Schutz zu nehmen (Hennis 1996), ihn also als Anti-Soziologen zu stilisieren, im Gegensatz zu dem nicht weniger plausiblen Hinweis von Klaus Lichtblau auf die Grenzen einer rein kulturwissenschaftlichen Deutung des Weberschen Werks (Lichtblau 2001, S. 17). Auch könnte man einwenden, dass Webers sinnverstehender und handlungstheoretischer Soziologie die Idee des „Kulturmenschentums“ als historische Gestalt neuzeitlich-bürgerlichen Weltverständnisses – im Kern die protestantische Ethik – vorschwebt, die einer Fundierung der Soziologie – als Theorie der Moderne – in einer Anthropologie kontrastiert, gehen damit doch Totalisierungstendenzen einher, die dann später an Karl Mannheim vehement kritisiert wurden. Das Denken des Ganzen, so konstatiert Dieter Henrich, ist nämlich Metaphysik (Henrich 2016, S. 56, Fußnote 82) und nicht positive Wissenschaft im Sinne Bacons. Dieser Einwand ist deshalb so verführerisch, weil einer der letzten Vertreter aus dem Lager einer zwar sinnverstehenden, aber systemtheoretischen Soziologie, Niklas Luhmann, diese ebenfalls von solch anthropologischen Totalisierungen freizuhalten versuchte. Im oben genannten Beitrag zum Jahrbuch habe ich da ob des Gelingens allerdings Zweifel angemeldet.

Die Neue Wissenssoziologie Berger–Luckmanns als humanistische Soziologie

Ich möchte zunächst zeigen, dass sich die Neue Wissenssoziologie von Peter L. Berger und Thomas Luckmann wie schon Webers sinnverstehende Soziologie dieser schönen Zweiteilung nicht fügt, also nicht, wie auch Habermas behauptet, dem Subjektivismus erlegen sei (Habermas 1977, S. 214f.) und ein „kulturalistisch verkürztes Lebensweltkonzept“ (Habermas 1981, S. 210) vertrete. Ganz im Sinne Max Webers wird die Soziologie vielmehr als empirische Wissenschaft objektiver Gestalten – übrigens einschließlich der Kulturgebilde – verstanden, wobei die Erklärung der Phänomene berücksichtigen muss, dass der Beobachter⁴ selbst Teil des von ihm Beobachteten ist. Die Erklärung der Objektivität der sozialen Welt schließt also die Einstellung des Subjekts zu dieser Objektivität mit ein. Das Sinnverstehen der Soziologie erhellt sich somit nicht durch einen Rekurs auf „Kultur“. Auch das Soziale, so Luckmann, enthält Sinn, so wie umgekehrt Un-Sinn, Nicht-Verstehbares, Nicht-Konstruierbares in Kultur (Alter, Geschlecht) eingeht. Luckmann warnt, „dass die Dichotomie »Kultur/Sozialstruktur« die ursprüngliche Sinnhaftigkeit und Geschichtlichkeit der menschlichen Lebenswelt verdeckt. [...] [Es] kann Sinnhaftes nicht auf Kultur beschränkt sein. [...] Beide Begriffe betreffen Wirklichkeiten, die sowohl »sozial« wie »kulturell« sind“ (Luckmann 2005, S. 28f.). Kurz: Sinnverstehende Soziologie und Kulturosoziologie sind nicht synonym.

Am Ende von *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* adressieren die Autoren die Neue Wissenssoziologie als eine humanistische Wissenschaft, d.h. begreifen sie als (Unter-)Disziplin einer Wissenschaft vom Menschen, die „den Mensch *als* Mensch“ zum Gegenstand hat. Anders als Émile Durkheim, der in der Tradition des französischen Positivismus seit Auguste Comte mit seiner These von der Gesellschaft als Realität *sui generis*, die Soziologie Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts gegen andere Geisteswissenschaften, insbesondere die Psychologie, als autonomen Gegenstandsbereich abzugrenzen und institutionell abzusichern strebte, relativieren Berger und Luckmann den strengen Objektivismus und Determinismus Durkheims, indem sie nicht die Gesellschaft, sondern den

⁴ In diesem Beitrag sind mit der Verwendung des generischen Maskulinums immer alle Geschlechter mitgemeint.

Menschen als Totalität setzen und die im Positivismus ihren Geist zu verlieren drohende Soziologie wieder ihrer Wurzeln in der Philosophie zu vergewissern suchen, deren Schlüsselfrage seit der Antike lautet: Was ist der Mensch? Berger und Luckmann verstehen ihre Neue Wissenssoziologie als Teil und Beitrag zur philosophischen Anthropologie oder Menschenwissenschaft (Berger, Luckmann 1969, S. 201; Berger 1969, S. 169ff. und S. 181). Damit stellt sich die systematische Frage nach dem Verhältnis von Soziologie und Philosophie, ob nämlich der Humanismus als protosoziologische und nicht empirische, eben „transzendente“ Voraussetzung im Rahmen der Fundierung der Soziologie als Erfahrungswissenschaft (Handeln und Freiheit) zu behandeln ist oder sich die Soziologie als eine genuin soziologische Anthropologie (der Mensch als soziales Wesen) erweist. Die Rollentheorie etwa wird als eine „Anthropologie auf soziologischer Grundlage“ (Berger 1969, S. 117, 175f.) verstanden, neben der aber im Hinblick auf den Pluralismus der Wissenschaften noch andere Anthropologien denkbar sind und existieren.

Betrachten wir die häufig zitierte Schlüsselstelle des Buches (Berger, Luckmann 1969, S. 65): „Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Gesellschaft ist eine objektive Wirklichkeit. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt.“

Der erste Satz formuliert die Generalthese einer handlungstheoretisch fundierten sinnverstehenden Soziologie. Der zweite Satz entspricht dem Credo einer soziologischen Systemtheorie, die Gesellschaft als Funktionszusammenhang begreift. Der dritte Satz ist das, was nach Berger und Luckmann die Soziologie für die Humanwissenschaft oder philosophische Anthropologie zu leisten vermag. Wie ist das zu verstehen? Dieser dritte Teilsatz ist eine den Sinn von These und Antithese (Handlungs- vs. Systemtheorie) aufhebende dialektische Synthese. Berger hat sie in seiner *Einladung zur Soziologie* genauer analysiert.

Die „humanistische Rechtfertigung“ der Soziologie ist „die plötzliche Erhellung neuer, unerwarteter Seiten des Menschen *in* der Gesellschaft“ (Berger 1969, S. 33, Hervorhebung DT). Diese menschlichen Möglichkeiten gründen im gesellschaftlichen Wesen des Menschen oder wie George Herbert Mead es ausdrückte, in der Sozialität, das ist die „Fähigkeit, mehrere Dinge gleichzeitig zu sein“ (Mead 1969, S. 280), also in der „Rollenübernahme“ oder dem Perspektivenwechsel. Sozialität ist die dem Menschen eigentümliche geistige Fähigkeit, eine „soziale Situation von konkurrierenden Wertesystemen aus zu verstehen“ (Berger 1969, S. 47) und zu kooperieren. Dieser Perspektivenwechsel ist dann auch ein Grundzug „soziologischen Bewußtseins“ (Berger 1969, S. 35ff.) und Kennzeichen einer historischen Denkform. „Soziologie“, so fährt Berger fort, „gründet sich [...] auf eine spezifisch moderne Form des Bewußtseins“ (Berger 1969, S. 35), dessen Träger wiederum der von Max Weber sogenannte „Kultur-mensch“ ist. Der Kulturmensch ist keine universelle anthropologische, sondern eine historische Bestimmung, nämlich die bürgerliche Vorstellung (oder das bürgerliche Ideal), des sich im vorentworfenen Handeln realisierenden und so in die Welt eingreifenden und sie und sich verändernden Subjekts, wie sie habituell in der protestantischen Ethik als rationalisierte Form wertorientierten Handelns Gestalt gewonnen hat.

Aber hier beginnen die Probleme. „Nicht alles im menschlichen Leben ist Handeln“, bemerkt Luckmann lapidar (Luckmann 1992, S. 3.) – und wie wir folgern können, auch nicht sinnstrukturiert; daher, nebenbei, auch seine Reserviertheit gegenüber einer Kulturosoziologie. So „haben »Daten«, die erklärt werden, Handlungs- und somit Sinnstruktur. Das heißt, daß sie vorinterpretiert sind; und zwar im Entwurf des Handelnden, im mehr oder minder automatischen Verstehen der Handlung durch Mithandelnde und Beobachter und in nachträglichen Deutungsakten. Diese elementaren Verstehensleistungen und Deutungsakte haben nicht die spezifische Struktur von Textauslegungen“ (Luckmann 2002, S. 126, vgl. auch S. 123). Aber Handeln ist menschlich und soziales Handeln die soziologische Grundkategorie, die aber gar nicht soziologisch im Sinne einer strengen Erfahrungswissenschaft auf-

geklärt werden kann. Handeln ist die Innenseite, d.h. die innere Erfahrung, bei Max Weber „der subjektiv gemeinte Sinn“, beobachtbaren menschlichen Sich-Verhaltens. Handeln, so Luckmann, ist „eine menschliche Bewußtseinsleistung [...] und nicht [...] eine objektive Kategorie der natürlichen Welt“ (Luckmann 2002, S. 97). Um Handeln zu verstehen, also als ein auf Werte gegründetes und subjektiv sinnvolles Sich-Verhalten kausal zu erklären, bedarf es einer transzendentalen Analyse der weltkonstituierenden Leistung („Akte“) des Bewusstseins, was ein philosophisches Geschäft ist. Totalität meint genau diese Verweisstruktur humanwissenschaftlicher Kategorien.

Aus wissenssoziologischer Sicht ist Handeln im Unterschied zur objektivierenden Beobachtungskategorie des Verhaltens keine soziologische, sondern transzendente Kategorie der Subjektivität. Handeln ist das innere Erleben vorentworfenen Sichverhaltens, das als Entwurf ein Wählen zwischen Alternativen und/oder Optionen, damit Freiheit impliziert. Handeln resultiert in Handlungen. Handlungen sind objektive Wirkungen von subjektivem, an Wollungen und Werten orientiertem, Entscheidungshandeln und als solche Ursachen sozialen Geschehens, die aber wiederum nur wirken, wenn sie von (ggf. anderen) Handelnden gemäß deren Wollungen und Werten anerkannt und befolgt werden. Bewusste Nichtanerkennung und bewusste Nichtbefolgung verweisen auf die Möglichkeit des Neinsagenkönnens eines freien Wesens. Freiheit ist nach Kant aber kein empirisch fassbares Phänomen, kein Faktum, auch keine transzendente Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung, sondern ein Postulat, das nicht der objektiven Wirklichkeit (Natur, Gesellschaft), sondern der inneren Wirklichkeit des Subjekts zugehört und das Fundament ethischer Entscheidungen und damit einer autonomen Lebensführung darstellt. Freiheit ist uns eine innere Gewissheit, die aber nicht objektiv, also auch nicht wissenschaftlich bewiesen werden kann. Sie zeigt sich etwa in Akten des Wählens, aber auch in Akten der Verleugnung von Verantwortung im Sinne der Sartreschen *mauvaise foi* (Unaufrichtigkeit), zum Beispiel des KZ-Wächters. *Mauvaise foi* ist die Reduktion des Selbst auf die von der Gesellschaft aufgezwungenen und ohne innere Distanz ausgeübten Rollen (Sartre 1962, S. 91ff.), wodurch das Drama der Gesellschaft im Sinne Erving Goffmans (Goffman 1969) zum Marionettentheater, die menschliche Komödie zur Strippenzieherei, die menschlichen Möglichkeiten zur sozialen Mechanik degenerieren. Die soziale Situation kann nicht als deterministischer Kontext oder Ursache-Wirkungszusammenhang verstanden werden, sondern nur als Kontingenzraum mit Optionen.

Das zentrale Argument Peter Bergers lautet dann auch, dass Gesellschaft nicht angemessen verstanden werden kann, wenn man sich nicht der Grundtatsache menschlicher Freiheit vergewissert hat. Freiheit im Kantischen Sinne als Grund der praktischen Vernunft setzt eine spezifische Identitäts- oder Habitusformation (Webers protestantische Ethik) voraus, aber auch bestimmte gesellschaftliche Institutionen. Nach Rousseau wird der Mensch frei geboren, liegt aber de facto überall in Ketten (Rousseau 1975, S. 5.). Real ist Freiheit, so Hegel nur, im Rechtsstaat (Hegel 1970, S. 80 und S. 98). Es ist also die bürgerliche Gesellschaft, die, wie schon Marx am Begriff der Arbeit exemplifiziert hat, Begriffe hervorbringt, die retrospektiv als universal anzusetzen sind (z.B. Proklamation der Menschenrechte).

Weder Individuum noch Gesellschaft sind Totalitäten, sondern der Mensch als Mensch. Aber was ist der Mensch? Ein totalisierendes Wesen. Totalität ist kein empirischer Begriff, also keine irgendwie gestaltete Wirklichkeit, sondern eine Relationsbestimmung, die Weise des In-der-Welt-Seins des Menschen. Der Mensch ist nicht, was er *ist*, ein Ding, sondern Dasein in Sorge um das Sein, immer schon über seine Faktizität hinaus. Alles, was der Mensch erfährt und tut, steht immer schon in Bezug zu seinem Selbstentwurf, der über seine Faktizität auf Zukunft hinausweist. Diese Transzendenz ist Bewusstsein, Bewusstsein der Freiheit. Das Handeln eines vermeintlichen Simplizissimus mag das verdeutlichen.

Der brave Soldat Schwejk soll während der Musterung auf Anordnung des Arztes drei Schritte machen, macht aber fünf. Auf den Einwand des Arztes, entgegnet Schwejk: auf ein paar Schritte mehr

oder weniger komme es ihm nicht an. Schwejk lässt sich nicht reduzieren, sondern ist so frei (Kosík 1991, S. 81). Mit der List des schelmischen kleinen Mannes irritiert Schwejk wie sein angelsächsisches Pendant Chaplin das System durch geschickten Hinweis auf die Willkürlichkeit und Kontingenz des Befehls und den darin verborgenen Möglichkeits- und Freiheitssinn.

Der Antihumanismus der Systemtheorie Luhmanns

Luhmann verabschiedet sich von der traditionellen Fundierung der Soziologie in der Anthropologie, wobei nicht allein (vielleicht nicht einmal primär) theoretische denn politische und aufmerksamkeitsökonomische Motive („Marketing“) ausschlaggebend gewesen sein dürften, erteilte die Anthropologie doch zunehmend der Ruf des Konservativismus,⁵ was zur damaligen Zeit der akademischen Karriere und dem Bücherverkauf abträglich sein konnte. Eine humanistische Soziologie ist für Luhmann ein hölzernes Eisen, da ideengeschichtlich der Humanismus eine anthropologische Fundierung der menschlich-sozialen Natur anstrebte und damit die Entwicklung eines Gesellschaftsbegriffes blockiert habe (Luhmann 2000, S. 12). Der Diskussion mit Ralf Rogowski verdanke ich die Einsicht, dass in Luhmanns systemtheoretisch-soziologischer Sicht zumal in der funktional differenzierten Gesellschaft vom Menschen (oder Subjekt) nur die Person übrigbleibt, d.h. der Konstrukteur von Karrieren, sprich der Rollenmensch (Luhmann 1984, S. 286–289, insbesondere S. 429). Dieser definiert sich im Rahmen von Organisationen, in denen er nicht nur sein täglich Brot verdient, sondern auch die soziale Anerkennung seiner Person erfährt. Aus und in diesen Erfahrungs- und Bewährungszusammenhängen erfindet die Person dann ihre Identität. Ob das Programm des Goffmenschens, wie Ronald Hitzler die dramatologische Soziologie einmal prägnant benannt hat (Hitzler 1992), die Luhmann hier vorschwebt (bereits in Luhmann 1995), damit angemessen erfasst ist, sei dahingestellt. Deutlich wird hier aber das liberale Fundament der sich normfrei verstehenden Systemtheorie. Wenden wir uns daher der als skandalös empfundenen Luhmannschen These zu, wonach der Mensch nicht zur Gesellschaft gehöre, sondern zu deren Umwelt (Luhmann 1984, S. 97f.; S. 289; Luhmann 1997, S. 744). Dieser Satz kann als Modulation der These Simmels – den Luhmann durchaus zu schätzen wusste – verstanden werden, die da lautet: Der Mensch ist nicht nur Gesellschaftsteil, sondern außerdem noch etwas.⁶ Dieser scheinbare Rest ist aber, was Gesellschaft immer schon uneinholbar, weil niemals endgültig positivierbar, voraussetzt, den Menschen. „Kein Mensch kann derart in soziale Systeme eingefügt werden, daß seine Reproduktion [...] eine soziale Operation wird und durch die Gesellschaft oder eines ihrer Subsysteme vollzogen wird“ (Luhmann 1994, S. 54; vgl.). Zu den anthropologischen Grundlagen gehört nicht nur die Kategorie des Selben und des Anderen, sondern auch des Fremden oder des ganz Anderen, der zwar nicht als der Gemeinschaft oder Gesellschaft zugehöriger Bürger bzw. Genosse, aber trotzdem als Mensch anerkannt wird, etwa in den Menschenrechten. Identität ist dann auch ein soziologisches, Alterität ein ethnologisch-anthropologisches Prinzip. Eine Besonderheit der Moderne und ihrer großstädtischen Lebensform zumal unter Bedingungen der Globalisierung ist die Begegnung mit dem Fremden als Normalität etwa in Gestalt des Passanten oder anonymen Massenmenschen, noch

⁵ „... definiert sich die Anthropologie als jene Wissenschaft, die die unveränderlichen Voraussetzungen menschlicher Veränderbarkeit erforscht“ (Kofler 1973, S. 46).

⁶ Zu nennen wäre auch George Herbert Meads sozialpsychologische Unterscheidung von Me und I, sozialer Rollenidentität und personaler Identität. Me und I sind Verhältnisbestimmungen: Das Me der sozialen Vermitteltheit, das I der psychischen Unmittelbarkeit des eigenen Erlebens und Handelns, das aber erst in der Reflexion auf das Me als Rollenidentität und die dann hervortretende Rollendistanz bewusst wird (Mead 1978, S. 177–271).

prägnanter aber in der Gestalt des Rollenträgers. Die Doppelstruktur, um nicht zu sagen Ambivalenz der Rolle beruht nämlich darauf, dass die Rolle Distanz zum, wenn nicht gar Absehen vom Selbst voraussetzt, diese Selbstentfremdung wiederum Bedingung der Möglichkeit personaler Freiheit jenseits gesellschaftlicher Erwartungen und damit der Selbstfindung und Selbstbestimmung ist. Diese prinzipielle Heimatlosigkeit, wie sie in den der Moderne zuzurechnenden Gedichten Hölderlins zum Ausdruck kommt, ist Folge dessen, was Plessner als exzentrische Positionalität bezeichnet und rollentheoretisch rekonstruiert hat. Da Luhmann von Plessner sowenig wie von Gehlen und Schelsky wissen wollte, die er als Anthropologen über einen Kamm scherte, um alles Protozoologische abzuwehren, konnte er die Potentiale der Plessnerschen Theorie nicht für sich nutzen. Denn gemeinsam ist beiden Positionen eine – im Unterschied zu den substanzphilosophischen Resten bei Gehlen und Schelsky – relationistische Definition des menschlichen Wesens.⁷ Luhmanns Satz kann auch als Hinweis auf die Exzentrizität des Menschen im Sinne Plessners gelesen werden, eben als protozoologische Voraussetzung, was wiederum zu seinem Bekenntnis als Husserlianer passen würde. Wird der Mensch der Umwelt der Gesellschaft zugeordnet, kann er im Unterschied zum psychologischen System nicht selbst als System betrachtet, also nicht totalisiert werden, was paradoxerweise seine Autonomie sichert (Luhmann 1984, S. 346). So gesehen wäre der Antihumanismus ein negativer Humanismus: „Die Mensch-Semantik wird damit freigegeben für einen neuen Sinn, einen neuen Freiheitssinn und eine darauf aufgebaute selbstreferentielle Individualität. Aber daraus folgt nun kein Ordnungsversprechen mehr“ (Luhmann 1984, S. 428). Niklas Luhmanns Begriffe müssten demnach wie in der Kritischen Theorie ein negatives Vorzeichen tragen.⁸ Der Satz, wonach der Mensch nicht zum System sondern zur Umwelt des/der gesellschaftlichen System(e) gehöre, lässt den Menschen nicht verschwinden, sondern, wie ich hoffe, zumindest angedeutet zu haben, entzieht ihn jeglichem totalisierenden Zugriff. Sollte die Deutung richtig sein, folgt daraus für den Begriff der Autopoiesis, dass dieser mehr mit der Marxschen Verdinglichung menschlicher Verhältnisse oder Webers zum stählernen Gehäuse führenden Rationalisierung gemein hat als man zunächst vermuten würde.

Schluss und Ausblick

Letzte Referenz des positiven Humanismus ist die Freiheit oder wie Kant und später Hannah Arendt mit ihrem Begriff der Natalität (Arendt 1998, S. 21) sagen, die Möglichkeit einen Anfang zu setzen im Reich der Notwendigkeit, also in den Ursache-Wirkungsmechanismus einzugreifen. Der Humanismus beruht auf der Idee der Selbstverwirklichung durch Selbstentäußerung – Heidegger spricht von Ekstase des Daseins, die sich in der Sorge um und für das Sein zeigt. Als Hüter des Seins verfügt der Mensch, Dasein, über Macht und übt zur Durchsetzung seiner Lebensentwürfe auch gegen Widerstand Herrschaft aus.

Letzte Referenz des Antihumanismus ist die Materialität der Dinge und eine Dezentrierung des Subjekts oder Menschen, der sich, so die Idee, in die Ordnung der Dinge reintegriert (so neben Luhmann u.a. Lévi-Strauss, Foucault, Latour). Paradoxerweise ist der negative Humanismus mit dem radikalen Konstruktivismus verschwistert, der mit Berger-Luckmanns Konzept der sozialen Konstruktion

⁷ Gemäß der Unterscheidung zwischen antiker substanzlogischer und moderner funktionalistischer Begrifflichkeit (Cassirer 1910).

⁸ Ich verdanke Maren Lehmann den Hinweis, dass Luhmann Autopoiesis nicht als Segen, sondern eher als Gefahr gesehen hat.

nichts zu tun hat. Als Beleg zitiere ich hier den lyrischen Schluss aus Michel Foucaults Schrift *Die Ordnung der Dinge*, die ja auch eine Art Grundlagentext für den geistes- und sozialwissenschaftlichen, vom negativen Humanismus geprägten, Körperdiskurs geworden ist, aber zunächst nur eine Ahnung ausdrückt:

„Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. Wenn diese Dispositionen verschwänden, so wie sie erschienen sind, wenn durch irgendein Ereignis, dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, aber dessen Form oder Verheißung wir im Augenblick noch nicht kennen, diese Dispositionen ins Wanken gerieten, wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denken es tat, dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meerufer ein Gesicht im Sand.“ (Foucault 1974, S. 462)

Mittlerweile hat diese Foucaultsche Verheißung Konturen gewonnen. Leitwissenschaft des negativen Humanismus ist nicht mehr das Herrschaftswissen der Öko-Nomie als Technik zur Ordnung und Rationalisierung der die Lebensnotwendigkeiten besorgenden Haus-Wirtschaft, sondern die Öko-Logie als Beziehungslehre oder Theorie der Wechselwirkung zwischen unterschiedlichen Lebensformen. Der durch Rationalisierung erzeugte Weltverlust – der Ethnologe Latour spricht von ritueller Reinigung – wird im Übergang zur Netzwerkgesellschaft durch die im Parlament der Dinge vereinten Hybriden überwunden (Latour 2008). Der negative Humanismus zielt also auf eine Resurrektion der Natur, in der die Trennung von Körper und Geist und damit die Zerrissenheit des Menschen und bei Latour der Menschheit gemäß des von Rousseau begründeten ethnologischen Mythos vom guten Wilden aufgehoben ist, zu dessen Existenzweise wir zurückfinden werden. Noch eine letzte Anmerkung: „Negativ“ ist tatsächlich ein Epitheton zum Begriff des Humanismus, insofern Negativität etwa im Sinne Hegels als Unterscheiden und Vermitteln, der Plessnerschen exzentrische Positionalität („Abgründigkeit und Abständigkeit zu sich selbst“) oder Hödelinschen „Heimatlosigkeit“ ja etwas genuin Menschliches ist.

Literatur

- Berger, Peter. 1969. *Einladung zur Soziologie*. Olten und Freiburg: Walter.
- Berger, Peter und Thomas Luckmann. 1969. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Bloch, Ernst. 1959. *Das Prinzip Hoffnung*. In drei Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cassirer, Ernst. 1910. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: Bruno Cassirer.
- Engels, Friedrich. 1973. Dialektik der Natur. *Marx-Engels-Werke*, Band 20, 307–620. Berlin: Dietz-Verlag.
- Foucault, Michel. 1974. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Glucksmann, André. 1989. *Die cartesianische Revolution. Von der Herkunft Frankreichs aus dem Geiste der Philosophie*. Reinbek: Rowohlt.
- Goffman, Erving. 1969. *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München: Piper.
- Habermas, Jürgen. 1977. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Theorie Werkausgabe Bd. 7, Hrsg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hennis, Wilhelm. 1996. *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*. Tübingen: Mohr (Siebeck).

- Henrich, Dieter. 2016. *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin*. München: C. H. Beck.
- Herzinger, Richard. 1997. Jenseits des Prinzips Hoffnung. Liberalismus nach der Utopie. In *Zeitgenössische Utopieentwürfe in Literatur und Gesellschaft. Zur Kontroverse seit den achtziger Jahren*, Hrsg. Rolf Jucker, 93–120. Amsterdam und Atlanta: Rodopi.
- Hitzler, Ronald. 1992. Der Goffmensch. Überlegungen zu einer dramatologischen Anthropologie. *Soziale Welt* 43(4):449–461.
- Hogrebe, Wolfram. 1996. *Ahnung und Erkenntnis. Brouillon zu einer Theorie des natürlichen Erkennens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hogrebe, Wolfram. 2011. *Beuysianismus. Expressive Strukturen der Moderne*. München: Fink 2011.
- Kant, Immanuel. 1956. Kritik der reinen Vernunft A 384, *Werke* Bd. 2, Hrsg. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Insel.
- Kofler, Leo. 1973. *Aggression und Gewissen. Grundlegung einer anthropologischen Erkenntnistheorie*. München: Hanser.
- Kosík, Karel. 1991. Hašek und Kafka oder die groteske Welt. In *Die Prager Moderne. Erzählungen, Gedichte, Manifeste*, Hrsg. Květoslav Chvatik, 78–83. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Latour, Bruno. 2008. *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lichtblau, Klaus. 2002. Soziologie als Kulturwissenschaft? Zur Rolle des Kulturbegriffs in der Selbstreflexion der deutschsprachigen Soziologie. In *Soziologie. Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie* 1:5–21.
- Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1994. Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen. In *Der Mensch – Medium der Gesellschaft*, Hrsg. Peter Fuchs und Andreas Göbel, 40–56. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1995. *Funktionen und Folgen formaler Organisation*. Vierte Auflage. Berlin: Duncker & Humblot.
- Luhmann, Niklas. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 2000. *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luckmann, Thomas. 1992. *Theorie des sozialen Handelns*. Berlin: de Gruyter.
- Luckmann, Thomas. 2002. *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981–2002*, Hrsg. Hubert Knoblauch, Jürgen Raab und Bernt Schnettler. Konstanz: UVK.
- Luckmann, Thomas. 2004. Soziales im Kulturellen und Kulturelles im Sozialen? In *Hermeneutik der Kulturen – Kulturen der Hermeneutik. Zum 65. Geburtstag von Hans-Georg Soeffner*, Hrsg. Jo Reichertz, Anne Honer und Werner Schneider, 27–40. Konstanz: UVK.
- Marx, Karl. 1974a. Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In *Marx-Engels-Werke Ergänzungsband: Schriften bis 1844, Erster Teil*, 465–588. Berlin: Dietz-Verlag.
- Marx, Karl. 1974b. *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, Hrsg. Marx-Engels-Lenin-Institut Moskau. Berlin: Dietz-Verlag 1974.
- Mead, George Herbert. 1978. *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich und Gerhard Wagner. Hrsg. 2001. *Soziologie und Anti-Soziologie. Ein Diskurs und seine Rekonstruktion*. Konstanz: UVK Verlag.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1975. *Der Gesellschaftsvertrag*. Stuttgart: Reclam.
- Sartre, Jean-Paul. 1962. *Das Sein und das Nichts*. Reinbek: Rowohlt.
- Tänzler, Dirk. 2020. Das Ganze ist das Wahre/Unwahre. Der Totalitätsbegriff als Mittel der Kritik und die soziologische Kritik des Totalitätsbegriff. *Jahrbuch für Soziologiegeschichte 2020*, Hrsg. Carsten Klingemann und Peter-Ulrich Merz-Benz, 71–86. Wiesbaden: Springer.
- Vierkandt, Alfred. 1928. *Gesellschaftslehre*. Stuttgart: Enke.