



Medienimpulse  
ISSN 2307-3187  
Jg. 60, Nr. 3, 2022  
doi: 10.21243/mi-03-22-18  
Lizenz: CC-BY-NC-ND-3.0-AT

## Tönnies' Nietzschekritik. Eine medienpädagogische Lektüre

Christian Swertz

*Untersucht wird die Frage, ob Tönnies' Auseinandersetzung mit Nietzsche Argumente gegen die Nietzsche-Rezeption in Medientheorien liefert. Es wird gezeigt, dass das nicht der Fall ist, weil Tönnies zwar Nietzsches Argumentation kritisiert, ihm in der Sache aber zustimmt. Deutlich wird dabei, dass Tönnies mit der Setzung von Gewinn als letztem Wert eine liberale Globalisierung in demokratischer und gemeinschaftlicher Absicht argumentiert. Das verringert aus medienpädagogischer Sicht den Wert von Tönnies' Nietzschekritik, ermöglicht es aber nicht, Tönnies' Theorie für die Begründung eines kybernetischen Totalitarismus heranzuziehen.*

*The question is to be examined as to whether Tönnies' examination of Nietzsche provides arguments against the reception of Nietzsche in media theories. It is shown that this is not the case,*

*because Tönnies criticizes Nietzsche's argumentation, but agrees with him on the merits. It becomes clear that Tönnies, in setting profit as the ultimate value, is arguing for liberal globalisation with democratic intent. From the point of view of media education, this reduces the value of Tönnies' Nietzsche critique, but does not make it possible to use Tönnies' theory to justify cybernetic totalitarianism.*

## 1. Einleitung

Nach Herbart, der 1809 als Nachfolger Kants zum zweiten Professor für Pädagogik im deutschsprachigen Raum ernannt und weltweit einflussreich wurde, ist die ästhetische Darstellung der Welt das Hauptgeschäft der Erziehung (Herbart 1851). Ausgehend von Schillers Kant rezipierenden *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* (Schiller 1795) und vermittelt über Herbart rückt die Erziehung des freien Menschen zum Schönen, Guten und Wahren in das Zentrum aufgeklärten pädagogischen Denkens. Dass gut 200 Jahre später Baacke die kreative Gestaltung von Medien über die Grenzen des bestehenden Mediensystems hinaus als entscheidenden Abschluss seines einflussreichen Medienkompetenzbegriffs gesetzt hat, ist dieser Spur der Freiheit geschuldet. Sich selbst genügende Macht ist dagegen hässlich und soll als problematischer gesellschaftlicher Prozess im Wege der Medienkritik und zum Zwecke der Emanzipation offen gelegt werden (Baacke 1997). Als Ziel wird damit gesetzt, sich einerseits am eigenen Selbst, der Gesellschaft und der Welt zu beteiligen (vermittelt durch Medienkunde und Mediennutzung) und sich andererseits vom eigenen Selbst, der Gesellschaft und der Welt im Interesse

einer kreativen Gestaltung des Selbst, der Gesellschaft und der Welt (Mediengestaltung) zu emanzipieren. Diese emanzipativen und kreativen Vermögen zu besitzen, zeichnet einen gebildeten Menschen aus.

Mit dieser Vorbemerkung geht es mir darum, die Position zu kennzeichnen, von der aus ich Tönnies lese: Ich arbeite mit einer Retorsionstheorie. Retorsionstheorien verwenden performative Retorsionen, um ihre Prämissen zu begründen. Bei einer performativen Retorsion handelt es sich um eine Argumentationsfigur, für die vorausgesetzt werden muss, dass erstens Logik möglich ist, zweitens  $\neg(A \wedge \neg A)$ , also der Satz vom Widerspruch, gilt, drittens Urteile einen propositionalen Gehalt haben und viertens Urteile Ausdruck performativer Akte sind (Gethmann 1995).

Zur Durchführung einer performativen Retorsion wird die Konjunktion eines Satzes mit seiner Negation vorgenommen und dann gezeigt, dass die Negation dem Satz widerspricht, wenn der Satz kommuniziert wird. Das entspricht einer logischen Falsifikation (Swertz 2021). Mit einer logischen Falsifikation kann ein logischer Satz genau so wenig positiv bewiesen werden wie ein empirischer Satz mit einer empirischen Falsifikation bewiesen werden kann. Es kann nur gezeigt werden, dass der Satz beibehalten werden kann.

Ein Beispiel ist die Behauptung, dass es wahre Sätze gibt. Die Konjunktion der Negation ist die Behauptung, dass es keine wahren Sätze gibt. Mit der Artikulation der Behauptung, dass es keine wahren Sätze gibt, wird die Anerkennung dieses Satzes als Wahr-

heit gefordert. Diese Forderung widerspricht aber dem Satz, dass es keine wahren Sätze gibt, weil es nicht zugleich möglich ist, dass es wahre Sätze gibt und dass es keine wahren Sätze gibt. Daher ist der Satz, dass es keine wahren Sätze gibt, falsch. Damit ist nicht bewiesen, dass der Satz, dass es wahre Sätze gibt, richtig ist, wohl aber, dass die Existenz von wahren Sätzen nicht bestritten werden kann: Es ist nicht möglich „Geltung überhaupt zu verneinen“ (Hönigswald 1927: 148).

Eine Eigenschaft von Retorsionstheorien ist, dass sie mangels positiver Beweisbarkeit der Prämissen begrenzt gedacht werden müssen und daher als dualistische Theorien konzipiert werden. Dualistischen Theorien stehen monistische Theorien gegenüber. Weil monistische Theorien unbegrenzt gedacht werden, kann die Wahrheit monistischer Theorien aus retorsiver Sicht nicht begründet werden: In einer begrenzten Theorie kann unbegrenzte Wahrheit nicht vollständig erläutert werden. Mit der Akzeptanz der performativen Retorsion als Methode zur Begründung der Prämissen einer Theorie ist wegen der nötigen Begrenzung zugleich die Bedingung der Möglichkeit vernünftiger Freiheit angesetzt; ein Freiheitsverständnis, dass für monistische Theoretiker\*innen haltlos ist.

Dass diese Bedingung objektiv nur subjektiv gesetzt werden kann, ist angesichts einer mehrere Jahrtausende währenden Debatte über die Frage, ob die Notwendigkeit solcher Begrenzungen dualistisch zu akzeptieren ist (was prominent etwa Kant getan hat) oder monistisch überwunden werden kann (was prominent etwa

Hegel behauptet hat), für Retorsionstheoretiker\*innen offensichtlich: In einer Retorsionstheorie muss ein Anfang gemacht (Meder 2016) werden und kann nicht nur aufgedeckt werden, weil jedes Aufdecken voraussetzt, dass schon ein Anfang gemacht worden ist und Anfänge nicht selbst anfangen, sondern angefangen werden müssen. Zudem zeigt der Umstand, dass zwischen dualistischen und monistischen Theorien gewählt werden kann, dass Retorsionstheorien die bessere Wahl sind.

Monistische Theorien können nur das Ganze oder nur die Differenz, nicht aber die Korrelation zwischen beidem ansetzen. Damit wird genau die Wahl zwischen monistischen und dualistischen Theorien für unmöglich erklärt, weshalb die empirisch und logisch vorhandene Vielfalt so nicht erklärt werden kann. Wenn Begrenztheit und damit Unvollständigkeit (Gödel 1931) angesetzt wird, ist aber immer schon klar, dass es auch anders sein könnte.

Tönnies hat Retorsionstheorien und die performative Retorsion als Methode zur Begründung seiner Prämissen abgelehnt und eine monistische Theorie entwickelt. Deutlich wird das etwa an seinem Ganzheitsbegriff:

Die Willensformen selbst stehen also in diesen organischen Verhältnissen zueinander, daß immer vor ihnen und über ihnen ein Ganzes ist, welches in ihnen sich ausdrückt und zu ihnen sich verhält; und daß dieses Verhältnis das primäre ist, aus welchem alle übrigen abgeleitet werden müssen. (Tönnies 2019a: 278)

Das Ganze beherrscht die Teile. Zu diesen Teilen gehören die Willensformen, also der Wesenwille und der Kürwille, die beide von

der gleichen Ganzheit beherrscht werden. Das Verhältnis dieser Ganzheit zu den Willen wird von Tönnies hierarchisch gedacht.

Tönnies schreibt konsequenterweise der Ganzheit den Status eines handelnden und allumfassenden Wesens zu und beschreibt in seiner Untersuchung die allumfassende Substanz. Die Ganzheit als Substanz bewegt sich und bringt sich in der Bewegung zum Ausdruck. Dieser Status der Ganzheit ist eine Konsequenz aus Tönnies' monistischen Ansatz, der wieder Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie von Spinoza ist (Clausen et al. 2019).

Spinoza entwickelt seinen Monismus durch eine Identifikation von Gott und Natur (Nadler 2020). Es ist diese Identifikation, die Tönnies' Idee, dass „Wille und Intellekt im Sinne wahrer und interesseloser Wissenschaft dasselbe werden“ (Clausen et al. 2019: 579) sollen, motiviert. Die logische Konsequenz dieser Identifikation in Spinozas Philosophie ist: „Everything is absolutely and necessarily determined“ (Nadler 2020).

Das gilt auch für Politik. Wenn Politik determiniert ist, ermöglicht eine Analyse der Determinanten, also der Bewegung der Ganzheit, wahre Politik, denn Politik ist wahr, wenn sie der Bewegung der Ganzheit entspricht. Das führt bei Tönnies dazu, dass er ein Verständnis von Wissenschaft entwickelt, dass, wie Clausen et al. treffend bemerken, in diesem Sinne verstanden werden muss:

Es geht einer so verstandenen Wissenschaft um nicht weniger als eine wissenschaftlich fundierte Politik auf der Basis eines positiven Wissens der ‚menschlichen Dinge‘. (Clausen et al. 2019: 578)

Es ist diese Vorstellung, dass die eine Politik durch wissenschaftliche Analysen der Natur (im Sinne Spinozas) als einzig richtige bewiesen werden kann, die dualistische Theoretiker\*innen als bedrohlich erleben.

Tönnies' monistische Position ermöglicht es ihm, die Vorstellung, dass jeder ein Kaufmann oder eine Kauffrau werde, als Tendenz der Ganzheit auszuweisen:

Sie [die Allgemeinheit des Zustands, dass jedermann ein Kaufmann ist C. S.] ist vielmehr ein fernes Ziel, in bezug worauf die Entwicklung der Gesellschaft begriffen werden muß, und in dem Maße seiner Verwirklichung ist auch das Dasein einer Gesellschaft, zu einer bestimmten Zeit, in unserem Sinne wirklich. (Tönnies 2019a: 186)

Zwar formuliert Tönnies im gleichen Abschnitt:

Aber auch die Konkurrenz trägt, wie alle Formen dieses Krieges, die Möglichkeit der Beendigung in sich. Auch diese Feinde – wenn auch diese am schwersten – erkennen unter gewissen Umständen als ihren Vorteil, sich zu vertragen, einander ungeschoren zu lassen, oder sogar zu einem gemeinsamen Zwecke (etwa auch und zwar am ehesten: wider einen gemeinsamen Gegner) sich zu verbinden. (Tönnies 2019a: 187)

Die dabei mitzudenkenden Monopole kritisiert Tönnies aber nicht, wie Marx, als Monpolkapitalismus und als zu vermeidenden Zustand, sondern sieht auch den Monopolisten noch in der Konkurrenz stehend (Tönnies 2019a: 156). Die Tendenz zur Monopol-

bildung ist für Tönnies daher kein Argument gegen den kapitalistischen Markt.

Das wird auch an dem Umstand deutlich, dass Tönnies zwar in einem späteren Aufsatz auf Kritik an den Trusts in der nordamerikanischen Politik aufmerksam macht und dabei auf die Kulturlosigkeit der Dollar-Tyrannen (Tönnies 2009a: 395) hinweist, aber im Blick auf die radikale Orientierung der Dollar-Tyrannen am Gewinn bemerkt:

Und es ist fürwahr müßig, über diese Dinge zu klagen und zu jammern; sie sind ein unabwendbares Schicksal, sie bedeuten einen notwendigen Prozeß in der Lebensgeschichte der modernen Menschheit [...]. (Tönnies 2009a: 400)

Diesen notwendigen Tendenzen stellt er zwar durchaus bejahend die kunst- und kulturbeflissenen Idealisten gegenüber, betont dann aber die faszinierende Kühnheit der technischen Projekte, lobt die Freigiebigkeit der Reichen, „die den höchsten und edelsten Bestrebungen, den Instituten für Kunst und Wissenschaft zugewandt ist und einen Teil der Schuld abzutragen beflissen ist“ (Tönnies 2009a: 402) und weist Roosevelts Kritik an der Wohltätigkeitsfeigenblattpolitik und damit die Kritik an den Monopolen zurück.

Damit wird die Tendenz der Gesellschaft, dass jeder ein Kaufmann werde, gegen kommunistische und jede andere Kritik immunisiert. Diese Tendenz kann Tönnies auch nicht kritisieren, denn die Tendenz wird von ihm ja nur beobachtet. Das Beobachtete selbst kann dabei auch nicht falsch sein; denn der Beobach-



tende kann als Teil des Beobachteten keine eigene Position eintragen. Er gibt den Willen der Geschichte wieder. Die Wiedergabe mag unvollkommen sein – der Wille Geschichte aber nicht. Die historische Entwicklung der Konkurrenz ist für Tönnies nicht Ausdruck der Machtinteressen von Personen, sondern die Beobachtung einer natürlichen Entwicklung.

Die Richtung der Bewegung ist, wie Tönnies aufdeckt, dass jedermann ein Kaufmann werde. Das ermöglicht es Tönnies die Forderung, dass jedermann ein Kaufmann werde, gegen Smith als Tendenz auszuweisen, die die Gesellschaft „als Subjekt des allgemeinen Willens oder der allgemeinen Vernunft“ (Tönnies 2019a: 186) verfolgt. Das ist genau so gemeint: Es sind nicht die Kaufmänner, sondern es ist die in Gesellschaft und Gemeinschaft als Ganzheit vorhandene „Substanz des sozialen Wesens und Willen“ (Tönnies 2019a: 409), die handelt und ihre Ziele verfolgt:

Er [der Mensch C. S.] hat darinnen [in der Substanz C. S.] die Wurzeln seiner Kraft, und nähret sein Recht zuletzt aus dem einen, ursprünglichen, das als ein göttlich-natürliches ihn umfaßt und erhält, wie es ihn hat entstehen und wird vergehen lassen. (Tönnies 2019a: 409)

Aus dualistisch-retorsionstheoretischer Sicht ist die These, dass es die göttlich-natürliche Gesellschaft ist, die will, das Menschen zu Kaufleuten werden, allerdings keine werturteilsfreie Beobachtung. Die Entscheidung dafür, genau diese Tendenz aufzudecken, wurde nicht von der Gesellschaft, sondern von Tönnies getroffen.

Wenn es nach Tönnies die Gemeinschaft ist, die sich „als lebendige“ (Tönnies 2019a: 129) in Menschen ausdrückt, er den menschlichen Willen in „Analogie“ (Tönnies 2019a: 129) zur lebendigen Gemeinschaft versteht und er den so beschriebenen lebendigen Wesenwillen dann die kalt kakulierenden Kürwillenssubjekte in der Gesellschaft gegenüberstellt, argumentiert er nicht in der Absicht, Strukturen zu entwerfen, mit denen die kaufmännischen Kürwillenssubjekte kalt gestellt werden, sondern in der Absicht, Konzepte zu entwickeln, mit denen es den Menschen besser gelingt, dem Willen der Geschichte zu entsprechen.

Tönnies übersieht dabei, dass er für sein Argument die Freiheit, zuschreiben zu können, auch für sich selbst und nicht nur für die göttlich-natürliche Substanz in Anspruch nehmen muss. Das tut er am Anfang seines Werkes auch, setzt dann aber, ganz hegelianisch, eine „Selbstbewegung des Begriffs“ (Habermas 2019: 1400) an.

Dass sich Begriffe aus retorsionstheoretischer Sicht nicht bewegen können, sondern stets bewegt werden müssen, erscheint Tönnies als falsch und bedrohlich. Diese für einen protestantisch gesinnten Kapitalisten typische Angst, oder, wie Schlüter-Knauer formuliert, „bildungsbürgerliche Reserviertheit“ (Schlüter-Knauer 2015: 163) vor der Bedingung der Möglichkeit solidarisch-libertären Handelns – einer veritablen Alternative zum Kapitalismus – zu teilen, ist allerdings nicht erforderlich. Es ist auch nicht erforderlich, Tönnies' Einschätzung zu teilen, dass die Orientierung am kaufmännischen Handeln die Tendenz mit sich bringt, Plünderung

und Unterjochung zu verhindern – diese These wurde empirisch hinreichend falsifiziert.

Insofern ist Tönnies durchaus progressiver, demokratischer und insofern sympathischer, aber monistischer und als solcher für einen Dualisten bedrohlicher Ansatz für die Orientierung medienpädagogischen Handelns ungeeignet. Die unzweifelhaft nötige berufliche Ertüchtigung im Interesse eines Ausgangs aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit etwa im selbst gesetzten Interesse an einer nicht kaufmännischen, sondern etwa solidarisch-libertären Selbstbestimmung zu spendieren, ist mit Tönnies nicht möglich. Denn das erfordert es, selbst zu Denken, und Denken ist Kürwille, nicht Wesenwille (Tönnies 2019a: 224), und der Kürwille ist zwar auf die Zukunft gerichtet (Tönnies 2019a: 250), die aber nicht offen ist, sondern auf „herankommende Lust“ (Tönnies 2019a: 25) gerichtet ist, und das ist „fast gleichen Inhalts mit dem Streben nach *Geld*“ (Tönnies 2019a: 259), womit die Zukunft in die Gegenwart geholt wird – als Preis (Tönnies 2019a: 210). Das ist sicher gut durchdacht. Dass über die Zukunft aber auch anders gedacht werden kann, hat Tönnies nicht bedacht.

Das ist allerdings nicht der Anlass für das hier gewählte Thema. Anlass ist vielmehr der Umstand, dass in der Medientheorie mit Nietzsche als Bezugsgröße von Kittler (1985) ein auch in der Medienpädagogik rezipierter Zugang zu Medien argumentiert wird, der erstens uneingestanden darauf basiert, dass Retorsionstheorien abgelehnt werden, und der in der Folge erstens Medien als mit Handlungsvermögen ausgestattet versteht und zweitens

Menschen als Wirkung dieses medientechnischen Handlungsvermögens betrachtet.

Diese Denkrichtung kann markiert werden durch die Reaktion Nietzsches auf einen Hinweis von Köselitz, der Nietzsche darauf aufmerksam machte, dass dieser sich anders als sonst ausdrücke, wenn er mit der von Hansen entwickelten Schreibmaschine schreibe. Nietzsche reagiert auf diesen Hinweis 1882 mit der wohl am häufigsten zitierten zusammenhanglos in einen Brief eingestreuten und insofern theoretisch irrelevanten Bemerkung der Geschichte: „Sie haben recht: unser Schreibzeug arbeitet mit an unseren Gedanken“ (Nietzsche 1908: 97). Vermittelt über Heideggers Begriff des technischen Gestells (Heidegger 2000: 21), das nach Heidegger den Menschen in sich stellt, wird diese Bemerkung so interpretiert, dass das Schreibzeug das Denken bestimmt, dass es die Geräte sind, die Menschen formen, dass es die Maschinen sind, die den Status des Subjekts übernehmen und dass es die Medien (und nicht die Medienschaffenden) sind, die bestimmen, was Realität ist, obwohl das von Nietzsche verwendete *mitarbeiten* vielleicht Kooperation, aber sicher keine Determination meint.

Emanzipation von Medien und kreative Mediengestaltung sind, wenn Determination unterstellt wird, unmöglich und falsch. Damit bleibt nur die hoffnungslose Suche nach den Spuren der von Günther Anders so bezeichneten prometheischen Scham (Anders 1956). Das ist nicht schön.

Wenn dagegen mit der hier gesetzten dualistischen Prämisse die Beobachtung akzeptiert und interpretiert werden kann, dass Sprache nicht spricht, sondern gesprochen wird (Swertz/Barberi 2018), ist es relevant, mit der Lektüre von Tönnies' Nietzschekritik Argumente gegen ein Verständnis von Medien zu suchen, das in totalitärer Manier alle Macht dem Sein der Medien zuschreibt. Die medienpädagogisch relevante Frage ist also, ob Tönnies solche Argumente entwickelt.

## 2. Tönnies und Nietzsche

Bezeichnend für Tönnies' Verhältnis zum elf Jahre älteren Nietzsche ist die Rolle von Lou Andreas-Salomé. Tönnies übernahm Nietzsches Rolle in der Dreierkonstellation mit Paul Reé, wurde von Andreas-Salomé allerdings wie Nietzsche zurückgewiesen und zog sich wie Nietzsche nach Sils Maria zurück, wo er Nietzsche zwar traf, aber nicht ansprach. Nietzsches Beziehung zu Lou Andreas-Salomé bezeichnet Tönnies in seiner 1897 erschienen Schrift *Der Nietzsche-Kultus* als „tief bedeutend“ (Tönnies 2012a: 55) für Nietzsches Entwicklung, ohne seine eigene Beziehung zu Andreas-Salomé zu erwähnen.

Tönnies, der Nietzsche schon vier Jahre vorher gegen die Nietzsche-Narren (Tönnies 2012b) verteidigt hatte, eröffnet seine Schrift zum *Nietzsche-Kultus* mit der Erklärung seiner Absicht, den Kultus um Nietzsches „Meinungen und Irrungen“ (Tönnies 2012a: 9) zu kritisieren und dem Bekenntnis einer persönlichen Bewunderung und Faszination für Nietzsche. Nun ist das Lob eine

gefährliche rhetorische Figur, und so geht Tönnies, nachdem er Nietzsches rhetorisch-poetische Talente gebührend gelobt hat, zu einer scharfen Kritik über.

Tönnies markiert dazu zunächst seine eigene Position. Er kennzeichnet seine Zeit, darin gleichsam Webers Analysen zum Geist des Protestantismus vorwegnehmend, als durch protestantisches und naturwissenschaftliches Denken des Bürgertums aufgeklärtes Zeitalter und stellt fest:

Besitz und Muße erleichtern in hohem Grade, bedingen sogar in der Regel die Ausbildung des Verstandes, den Erwerb von Kenntnissen, die nicht auf das praktische Leben unmittelbaren Bezug haben. (Tönnies 2012a: 13)

Ein Zusammenhang, den Tönnies eng mit Technik verbindet.

Die Merkmale seiner Zeit will er soziologisch analysieren, wobei er die Soziologie im Kampf mit der herrschenden Klasse sieht. Dabei bestimmt Tönnies die Soziologie gegen Begriffe, die mit der für Retorsionstheorien nicht untypischen Denkfigur „*um ihrer selbst willen*“ (Tönnies 2012a: 18) begründet werden, und betont statt dessen die „Herrschaft der Theorie, der Technik und der Warenproduktion“ (Tönnies 2012a: 18). Statt Begriffe mit der Figur *um ihrer selbst willen* zu rechtfertigen, würden sie durch die Sozialwissenschaft im Wege der sokratischen Kunst durch „Negation der Negation“ (Tönnies 2012a: 19) bestimmt. Dass aus retorsionstheoretischer Sicht in skeptischer Haltung Standpunkte verweigert werden und zugleich ein Standpunkt eingenommen wird und der

absolute Geist sich außerdem selbst beschreiben müsste (was er nicht tut), aber nicht beschrieben werden kann, ist klar.

Begriffe gehen für Tönnies, der eine monistische Theorie formuliert, ebenso wie Kür- und Wesenwille „aus der Substanz des objektiven Geistes“ hervor (Tönnies 2019a: 380). Die Differenz zwischen monistischen und dualistischen Theorien ist aus dieser Sicht falsch und erzeugt Orientierungslosigkeit. Tönnies macht es zur Aufgabe der Soziologie, diese Orientierungslosigkeit mit monistischen Mitteln zu beheben.

Tönnies erläutert die Orientierungslosigkeit als Jugendgesinnung, und genau diese orientierungslosen Jugendlichen sind es, die durch Nietzsche fasziniert werden (und nicht durch die Soziologie). Nietzsche kommt aber auch der kritisierten Klasse entgegen. Das wird nach Tönnies möglich, weil Nietzsche so viele offene Fäden hinterlässt, dass er beliebig gelesen werden kann.

Tönnies wählt als Methode um in diese, wie er – zunächst durchaus eher rhetorisch als sachlich – schreibt „unklare Wirrsal phantastisch brodelnder, theoretisch siedender Gedanken hineinzuleuchten“ (Tönnies 2012a: 29) eine werkgeschichtliche Vorgehensweise. Seine wichtigsten und präzise begründeten Kritikpunkte sind:

1. Erstens sind Nietzsches Ansichten kaum als originell zu betrachten. So bemerkt Tönnies zu Nietzsches Frühwerk: „Die angeführten Schriften sind die besten, die Nietzsche verfaßt hat. Die besten, obschon sie nicht viele originelle Gedanken enthalten. Sie beruhen auf [...] Autoren [...], die ein Freund, Herr Paul Reé, für Nietzsche vermittelte“ (Tönnies 2012a: 36). Es kann an-

genommen werden, dass Tönnies das aus erster Hand erfahren hat.

2. Zweitens halten Nietzsches Ansichten ihren eigenen Maßstäben nicht stand. Tönnies zeigt, dass Nietzsche die Maßstäbe häufig und unreflektiert wechselt. So ist der Übermensch im ersten Band des Zarathustra wie Tönnies bemerkt „ein edler und milder Held der Erkenntnis“ (Tönnies 2012a: 60), wird im dritten Band aber durch Wollust, Herrschsucht und Selbstsucht ausgezeichnet.
3. Drittens sind Nietzsches Arbeiten in sich widersprüchlich. Das zeigt Tönnies z. B. an der Differenz zwischen Instinkt und Vernunft, die in der *Genealogie der Moral* entfaltet wird. Der Instinkt wird über die Begriffe der Herde und des Vornehmen mit der Vernunft in eins gesetzt und damit die Ausgangsdifferenz unterlaufen (Tönnies 2012a: 74f.).
4. Viertens sind Nietzsches Ideen bestenfalls Ausdruck jugendlichen Denkens. So argumentiert Tönnies in seiner Analyse von Nietzsches Schrift *Die fröhliche Wissenschaft*, dass die Abkehr Nietzsches von Schopenhauer lediglich durch „persönliche Einflüsse, jugendlich gebundene Neigung und Schwärmerei“ (Tönnies 2012a: 35) motiviert sei.
5. Fünftens sind Nietzsches Theorien oberflächlich. So fragt Tönnies: „Hält er auch nur der Mühe wert, die ‚modernen Ideen‘ aus dem Grunde zu *verstehen*?“ (Tönnies 2012a: 53), was Tönnies Nietzsche abspricht.
6. Sechstens sind Nietzsches Argumente historisch falsch. So schreibt Tönnies zum Christentum: „Solange es Christen giebt, haben sie, trotz allen Wilden und Barbaren, mit aller Art von Blutdurst und Grausamkeit gegen Heiden, Juden und Mitchristen in Krieg und Frieden weidlich gewütet, ohne Mitleid, Weichlichkeit, Weiblichkeit“ (Tönnies 2012a: 83). Nietzsches Charakterisierung von Christen als mitleidige und verweichlichte Menschen ist daher nicht überzeugend.



Damit entfaltet Tönnies eine fundamentale Kritik, die als Sozioanalyse bezeichnet werden kann, insofern Tönnies immer wieder auf den Einfluss von Trieben und vor allem des Geistes des Zeitalters in Nietzsches Werk hinweist, der Nietzsche, wie Tönnies bemerkt, keineswegs bewusst geworden ist. Nietzsche ist es daher nach Tönnies nicht gelungen, seine Theorie zu begründen. Mangels wissenschaftlicher Grundlage ändert Nietzsche, wie Tönnies bemerkt, seine Position in Abhängigkeit von Stimmungen. Tönnies formuliert seine Kritik dabei gelegentlich regelrecht genervt, etwa wenn er schreibt: „Polonius Nietzsche kann den Einfällen des Prinzen Vogelfrei in ihm nicht widerstehen, er fügt sich seinen Launen“ (Tönnies 2012a: 78).

Tönnies grenzt seine eigene Position von Nietzsche ab, indem er zwei Arten der Moral: die Moral, in der der Handelnde nur sich selbst nützt, und die Moral, in der er anderen nützt, gegenüberstellt. Er schreibt:

Die Wahrheit käme darin zur Geltung, daß die *Tüchtigkeit* der Individuen auch *sociale* hohe Bedeutung hat; daß hingegen keineswegs immer die weichen und zärtlichen *Gefühle* das Wohl der Mitmenschen, geschweige denn das Gedeihen der Menschheit wahrhaft fördern; daß ihr Überwuchern sogar oft schädliche Folgen hat: als Zeichen der Schwäche und als Ursache der Schwächung. (Tönnies 2012a: 83)

Tönnies akzeptiert damit Nietzsches Figur der Schwächung durch Weichheit, die er allerdings als Problem des Handels und nicht als Problem der Moral diskutiert. Durch Handel werde zwecklose

Quälerei immer weniger vertretbar. Der Handel kann daher als überlegenes Mittel der Herrschaft ausgewiesen werden. Tönnies übergeht dabei den Sklavenhandel und argumentiert:

Zu solchen Erkenntnissen gehört auch die, daß die höchste Art der Überlegenheit das sicherste Mittel der Herrschaft ist, und daß diese höchste Art die Überlegenheit des Geistes und der sittlichen Kultur ist, die nicht anders als mit *Milde* gepaart sein kann, deren reife Frucht eben der zarte und scharfe Sinn der Gerechtigkeit ist; daß nur die Milde sich Liebe erwirbt, das einzige zuverlässige Band, nur die Gerechtigkeit Ehrfurcht, das einzige Mittel zur Erhaltung und zur Stärkung der Liebe, aber auch der Autorität, hervorruft. (Tönnies 2012a: 87)

Das ist eine schöne Dialektik, in der ein etwas unschöner Primat der Herrschaft steckt. Um dem nachzugehen, ist es erforderlich, eine etwas distanziertere Perspektive auf Tönnies' Nietzschekritik einzunehmen.

### 3. Ästhetik und Macht

Für eine Distanzierung im Blick auf das genannte Problem ist Tönnies' Gegenüberstellung von männlicher und weiblicher Moral geeignet. Tönnies schreibt im *Nietzsche-Kultus*:

Das Christentum war ein Sieg des weiblichen Geistes. [...] Der männliche Geist darf allerdings sich besinnen, um gegen die Exzesse des weiblichen sich zu wahren und zu wehren. (Tönnies 2012a: 42)

Den weiblichen Charakter modelliert Tönnies als gutmütig, weichlich, am Mitleid orientiert, den männlichen als herrenhafte Gesinnung, dem logischen Denken verwandt, am Geschäft interessiert. Zur weiblichen Weichheit schreibt er, dass sie als Zeichen der Schwäche schädliche Folgen hat (Tönnies 2012a: 83) und fährt, die Notwendigkeit, empirische Belege für empirische Argumente anzuführen übergehend, fort:

In diesem Sinne Nietzsche zuzustimmen, kann auch gesonnen sein, wer andererseits der weichen und weiblichen Gesinnung mit höchsten Ehren huldigt. (Tönnies 2012a: 83)

Zwar denkt Tönnies hier relational, aber nicht in realdialektischem Sinne harmonisch (Swertz 2021), sondern hierarchisch. Er tendiert zwar dazu, die weibliche Gesinnung zu würdigen, schreibt jedoch in *Gemeinschaft und Gesellschaft*:

Wenn das Weib dem natürlichen, der Mann dem künstlichen Menschen, ein jedes seiner Idee nach, ähnlicher sieht, so ist der Mann, in welchem Wesenwille vorherrscht, noch vom weiblichen Geiste umfassen; durch Kürwillen macht er sich davon ledig und steht erst in seiner blossen Mannheit da [...]. (Tönnies 2019a: 301)

Ein Weg, den Tönnies als erstrebenswert ansieht, und der es auch Frauen, wenn sie ihn gehen, gestattet, in ihrer bloßen Mannheit dazustehen – Gender ist für Tönnies ein soziales Konstrukt; dass Frauen diesen Weg seltener gehen, ist empirisch immer noch zutreffend. Immer noch nicht zutreffend ist, dass dieser Weg immer noch schöner ist, oder es je war.

Tönnies kritisiert damit Nietzsches Begriff der Herrenmoral wegen der methodisch unzureichenden Begründung, nicht aber der Sache nach. Er versucht, das Problem der mangelhaften Begründung zu bearbeiten, indem er die Differenz von Herren und Sklaven durch die Differenz von Männern und Frauen ersetzt, um so die Dialektik von Altruismus und Egoismus zu diskutieren. Dabei erläutert er seine Position im Blick auf das Ausbeutungsproblem mit einer Metapher und schreibt: „ein guter Hirte beutet seine Herde so wenig aus, wie ein guter Landwirt seinen Acker“ (Tönnies 2012a: 92). Diese Beschreibung des wohlmeinenden Kapitalisten als guten Herren impliziert allerdings, dass Schafe nicht zu Hirten, Hirten nicht zu Schafen, Männer nicht zu Frauen und Frauen nicht zu Männern werden können und also gesellschaftliche Chancen durchaus vererbt und nicht erworben werden.

Neben diesem Problem fällt auf, dass Tönnies Nietzsches Aufsätze durchgehend als wissenschaftliche Aufsätze liest. Dagegen bemerkt Simmel (2012) in seiner 1897 erstmals erschienen Rezension des *Nietzsche-Kultus* treffend, dass Nietzsche keine wissenschaftlichen Aufsätze verfassen wollte, sondern populistische Essays. Simmel bemerkt auch, dass Tönnies' Lesart wohl Ausdruck der von Tönnies eingenommenen Position ist, die Simmel als die eines sozialistisch gefärbten Evolutionisten bezeichnet. Das ist überraschend, denn eine Farbmethapher, die über einen rosa Faden im tiefschwarzen Umgang hinausgeht, erfordert angesichts der von Tönnies eingenommenen Position eine erhebliche künstlerische Freiheit, die Tönnies allerdings kaum gut heißen würde.

Jedenfalls wendet Simmel damit Tönnies' Vorwurf gegenüber Nietzsche, dass dieser seine eigene Position nicht reflektiere, gegen Tönnies.

Dass Tönnies die eigene Position nicht ausreichend reflektiert, kann erklären, warum Tönnies Nietzsches Methode nicht in den Blick nimmt. Denn dass mit der Wahl der Methode immer auch ein Interesse verbunden ist (Habermas 2001), reflektiert Tönnies, der als Monist weder eine Methodenvielfalt noch einen Wertpluralismus kennt, nicht. Für Tönnies gibt es nur die naturwissenschaftliche Methode und nur einen Wert. Diesen einen Wert identifiziert Tönnies mit dem ökonomischen Wert, der als objektive Qualität, wie es in *Gemeinschaft und Gesellschaft* heißt, „nur in Quantitäten der für sie notwendigen Arbeit ausdrückbar“ (Tönnies 2019a: 8) ist.

Damit stimmt Tönnies Nietzsche in der Sache in wesentlichen Punkten zu und kritisiert nicht nur die falsche Begründung des richtigen Gedankens, sondern ärgert sich regelrecht darüber. Das mag der Grund dafür sein, warum Tönnies Nietzsches Willensbegriff nicht diskutiert, was angesichts der Stellung des Willensbegriffs in Tönnies' Werk durchaus zu erwarten gewesen wäre.

Eine Ethik im Sinne der Kantschen Retorsionstheorie lehnt der frühe Tönnies in seiner unter dem Titel *Ethische Kultur und ihre Geleite* (Tönnies 1893) erschienenen Schrift jedenfalls ab. Auch das Problem, das seit Hume unter der Bezeichnung *naturalistischer Fehlschluss* diskutiert wird, greift Tönnies nicht auf, womit er ein wesentliches Problem der ethischen Reflexion moralischer Po-

sitionen übergeht. Und in seiner umfangreichen Auseinandersetzung mit den ästhetischen Briefen von Schiller (Tönnies 2009b) interpretiert Tönnies den Höhepunkt, auf den hin Schiller sein Narrativ ausrichtet, nicht: Dass der Mensch nur da ganz Mensch ist, wo er spielt, ist aus protestantisch-bürgerlicher Sicht wohl nicht denkbar, weil der spielende Mensch sich der Vermehrung des Eigentums entzieht und damit so wertlos ist, dass es Verschwendung wäre, daran auch nur zu denken.

Für Tönnies äußert Schiller in den ästhetischen Briefen eine „Gesinnung des politischen Indifferentismus, der völligen Abkehr von der Wirklichkeit“ (Tönnies 2009b: 53). Das Argument, Schiller habe eine Gesinnung des politischen Indifferentismus, ist allerdings angesichts des politischen Gehalts der ästhetischen Briefe nur dann nachvollziehbar, wenn bedacht wird, dass es unter der Voraussetzung, dass die Gesellschaft immer schon Gewinn als Ziel vorgibt, einfach keinen Sinn macht, sich von der bestehenden Wirklichkeit zu distanzieren und mit ästhetischen Mitteln einen utopischen Entwurf zu wagen.

Damit konnten weder in Tönnies' Nietzsche Rezeption noch in Tönnies' Schillerrezeption veritable Argumente gegen den Willen der Medien zur Macht identifiziert werden. Zwar hat Tönnies in seinem Werk *Kritik der öffentlichen Meinung* (Tönnies 2002) eine substantielle, demokratisch orientierte Medienkritik entfaltet, in der er allerdings, anders als Marx, die zur Produktion der Medien verwendete Technik nicht in den Blick nimmt und damit einen blinden Fleck erzeugt, der bis heute wirksam ist und von der eingangs

erwähnten, an Nietzsche und Heidegger anschließenden Position mit schalem Licht verdunkelt wird; ein Vorwurf, der Tönnies, der seine Position in dankenswerter Klarheit expliziert, allerdings in keinsten Weise gemacht werden kann.

#### 4. Bildung

Es hat sich im Zuge der Lektüre als interessant erwiesen, einen Blick auf Tönnies' Verständnis von Bildung zu werfen. Tönnies nimmt sich das Erziehungsproblem nicht explizit vor. Allerdings eröffnet Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* mit einem Abschnitt zu *Organische und mechanische Bildungen* und weist damit dem Problem der Bildung einen hohen Stellenwert zu. Den Gebildeten beschreibt Tönnies als großstädtischen, international ausgerichteten Händler, dem er den an der Scholle klebenden Bauern gegenüberstellt. Die, in aktuellen Worten formuliert, neoliberale (gemeint ist eigentlich: marktradikale) Globalisierung wird von Tönnies damit als eine relevante Bedingung von Bildung angesetzt.

Zur Bildung des Händlers, zu seiner Erzeugung, kommt es zunächst durch vererbte Kräfte und Triebe (Tönnies 2019a: 143). Tönnies versteht Erziehung dann als Vollendung der Erzeugung (Tönnies 2019a: 133) und betont die Relevanz der Erziehung für die Erzeugung des Gewissens. Gewissen ist nach Tönnies der „höchste oder geistigste Ausdruck des Wesenwillens“ (Tönnies 2019a: 256).

Davon löst sich der Kürwille der Gebildeten ab, was Tönnies exemplarisch mit der Figur des großstädtischen, internationalen Händlers erläutert, dem er die Fähigkeit zuschreibt, unreifen Völkern die Teilhabe am internationalen Handeln zu ermöglichen. Ein derart beglücktes Volk „hört auf, Volk zu sein; es wird den ihm fremden äußeren Mächten und Bedingungen adaptiert, es wird gebildet gemacht“ (Tönnies 2019a: 322). Positiver lässt sich Kolonialisierung kaum darstellen.

Dass der Händler zwar nicht wie der Bauer an der Scholle, wohl aber am Gewinn klebt, und daher so kein höherer Willen geltend gemacht werden kann, der es legitimiert, andere gebildet zu machen, übergeht Tönnies. Für ein solches Bedenken gibt es für Tönnies allerdings auch keinen Anlass, denn die Orientierung am Gewinn entspricht dem immer schon gegebenen Willen der natürlich-göttlichen Substanz. Das kann nicht falsch sein.

Das mit dem Verhältnis von Erzeugung und Erziehung angesprochene Anlage-Umwelt-Problem denkt Tönnies dabei keineswegs einseitig. Tönnies stellt der mechanischen Sicht die organische Sicht zur Seite. Die damit implizierte Dialektik expliziert Tönnies im dritten Teil von *Gemeinschaft und Gesellschaft* im Blick auf das Rechtssystem. Dort entfaltet er zunächst den Begriff der mit Willen ausgestatteten „organischen Gesamtsubstanz“ (ebd.: 208). Nur in einem Teil davon, dem Obligationsrecht, ist eine „rationale Mechanik“ des Rechts möglich (ebd.), die Tönnies wieder neben das von ihm als organisch konstituiert begriffene Familienrecht stellt. Beides bezieht er im Eigentumsrecht aufeinander. Mit der



gleichen Dialektik operiert Tönnies in seiner Definition des Wesenwillens, den er auf das Gehirn bezieht, aber keineswegs damit identifiziert. Vielmehr geht er davon aus, dass das Denken den Organismus so involviert, dass die Erregung der Nervenzellen als „dem Denken entsprechende physiologische Tätigkeiten“ (Tönnies 2019a: 224) vorzustellen ist, das Gehirn also zum Denken benutzt wird und nicht selbst denkt; ein Umstand, der heute als Neuroplastizität bezeichnet und von Leser\*innen wie Bammé (2018) geflissentlich übergangen wird.

Auch in seinem Begriff der Bestrebung unterscheidet Tönnies den Apparat im Kopf und den Menschen, der diesen verwendet. Zu verwenden ist der Apparat im menschlichen Interesse, und das zentrale Interesse, das Tönnies nennt, ist der monetäre Gewinn als abstrakter Genuss, der durch berechnete Herrschaft über Natur und Menschen erreicht werden soll. Was zu berechnen ist, diskutiert Tönnies wieder mit dem Wesenwillen (Tönnies 2019a: 263) und wiederholt mit diesen Beurteilungsperspektiven die genannte Dialektik, wobei anzumerken ist, dass Begriffe wie Marktaustritt oder Marktversagen bei Tönnies nicht zu finden sind. Zwar verwendet Tönnies an einer Stelle den Ausdruck Bankrott, versteht diesen aber nicht als normales Marktereignis, sondern als „gewerbsmäßige Begehung von Verbrechen *gegen das Vermögen*“ (Tönnies 2009c: 115).

Tönnies analysiert in der von ihm entfalteten Relation von Wesenwillen und Kürwillen beide immer wieder wechselseitige Korrektive. Dabei ordnet er neben Gedächtnis und Gewissen auch die

praktische Vernunft (nebst kategorischem Imperativ) dem Wesenwillen zu. Der Kürwillen jedoch

erhebt sich darüber und setzt das Ende und den Erfolg für sich hin als Zweck, das Werk selber aber, als ob es davon getrennt und verschieden wäre, als Mittel und nützliche Ursache. (Tönnies 2019a: 263)

Damit hat sich der monistisch denkende Kürwille den dualistisch-naiven Wesenwillen zum Eigentum gemacht.

Mit der Erhebung des Kürwillens über den Wesenwillen setzt Tönnies Wesenwillen und Kürwillen in ein hierarchisches Verhältnis. Der egoistische, sich selbst bestimmende Kürwillen setzt sich Zwecke und ist dadurch in der Lage, den Wesenwillen als Mittel für diese Zwecke zu verwenden. Dagegen erscheint dem Wesenwillen der Kürwillen einfach nur als „feindselig und böse“ (Tönnies 2019a: 263), ohne dass der Wesenwillen in die Position kommen kann, den ihm unverständlichen Kürwillen für seine Zwecke zu verwenden.

Tönnies kritisiert Nietzsche damit der Sache nach nicht. Vielmehr verwendet er das der Unterscheidung von Herrenmoral und Sklavenmoral zu Grunde liegende Prinzip zur Bestimmung der Relation von Kürwillen und Wesenwillen. Der Kürwillen erhebt sich über den Wesenwillen „und setzt das Ende und den Erfolg für sich hin als Zweck“ (Tönnies 2019a: 269). Der Erfolg ist der oberste Wert, und weil wir über einen Kaufmann reden, geht es um Geld, oder, genauer, um Kapital. Mit dem Begriff des Kürwillens als Denken ist schöne Harmonie eine schlicht lächerliche Kategorie, die aller-

dings genau so für den eigenen Erfolg instrumentalisiert werden kann, wie es die Herrenmoral ermöglicht, die Sklavenmoral für die eigenen Zwecke zu instrumentalisieren.

Die von Kant formulierte proportionierliche Entwicklung der Anlagen des Menschen, die Humboldt mit der Bestimmung von Bildung als proportionierlicher Entwicklung der Kräfte des Menschen zu einem Ganzen aufgegriffen hat, kann nun rein logisch nicht eingeholt werden und daher nicht nur am ökonomischen Erfolg gemessen werden. Sich zu bilden erfordert auch den Willen, die schöne Gestaltung des eigenen Selbst mit den Mitteln der Vernunft zu versuchen – wohl wissend, dass das letztlich nicht gelingen kann. Verlust ist dann nicht bedrohlich, sondern kann auch schön sein. Nach Verlust zu streben kann aber mit Tönnies nicht gewollt werden. Weil Tönnies Gewinn zur Maxime erhebt, kann aus Tönnies' Analyse für einen Bildungsbegriff nicht viel gewonnen werden.

## 5. Schlussbemerkung

Tönnies verweist im Vorwort der dritten Auflage von *Gemeinschaft und Gesellschaft* explizit auf die Rezeption seines Werks durch den Bildungswissenschaftler Theodor Litt, der, so legt Tönnies nahe, in *Individuum und Gemeinschaft* (Litt 1919) an Überlegungen von Tönnies anschließt. In *Individuum und Gemeinschaft* stellt Litt in seiner Bestimmung des Begriffs der Individualität fest: „Ihr [der Individualität C. S.] kommt das Prädikat der Unvergleichbarkeit zu“ (Litt 1919: 13). Dementsprechend hält Litt fest:

Gesellschaften können wir nicht verstehen, wenn wir die Individualität nicht verstehen – ein Satz, dessen Umkehrung [...] freilich ebenso richtig ist. (ebd.: 12)

Es ist damit für Litt nicht nur die Gesellschaft, die sich die Geister schafft, die sie als Mittel für ihre Zwecke benötigt. Vielmehr schafft sich der Geist eine Verbindung zu anderen Individuen mittels Medien (ebd.: 17) und verwendet dabei die Gesellschaft als Mittel für seine Zwecke. Daher kann auch nicht eine durch die Gesellschaft bestimmte Form der Zukunft zur Maßgabe der Erziehung gemacht werden, wie Litt in seiner Schrift *Führen oder Wachsenlassen* (Litt 1919) zeigt. Vielmehr muss „jede fixierende Vorwegnahme der Zukunft“ (Klafki 2020: 121), wie sie etwa durch die Fixierung von zukünftigen Gewinne bedenkenden Preisen in der Gegenwart erfolgt, unterlassen werden, weil diese „einer Erziehung zur Freiheit und Mündigkeit“ (ebd.) widerspricht.

Damit traut Litt – für einen Bildungswissenschaftler nicht untypisch – es den Menschen zu, sich selbst aufzuklären. Das sieht Tönnies – für einen Soziologen nicht untypisch – anders, der es etwa für erforderlich hält, dass die streikende Arbeiterklasse, bei aller Wertschätzung für deren Anliegen, „Anleitung durch die aufgeklärten sozialliberalen Intellektuellen“ (Schlüter-Knauer 2019: 352) erhält, womit Tönnies das Vermögen der Selbstaufklärung ganz im Sinne der Herrenmoral lieber für sich behält, als es Arbeiter\*innen zuzugestehen.

Wenn der junge Tönnies dann bemerkt, dass es keinen Individualismus gibt, „ausser wie er ausfließt aus Gemeinschaft und da-

durch bedingt bleibt“ (Tönnies 2019b: 708), wird klar, dass Tönnies, anders als Litt, beansprucht, das wahre Wesen der Gemeinschaft in für alle Menschen auch in Zukunft gültiger Form erkannt zu haben und diese Erkenntnis zur Maßgabe der Entwicklung macht, ohne dabei die Grenzen des eigenen Denkens zu bedenken.

Dieser dogmatische Dogmatismus ist typisch für monistische Positionen, in denen eine retorsive Selbstbegrenzung abgelehnt wird. Der dogmatische Dogmatismus steht dem undogmatischen Dogmatismus (Meder 2016) von dualistischen Positionen, die sich retorsiv selbst begrenzen, gegenüber (die dogmatisch sind, weil dogmatisch gefordert wird, dass man sich irren könnte und andere recht haben könnten). Der Vorzug undogmatischer Positionen ist, dass es etwa möglich ist, verschiedene Formen der Ökonomie (wie z. B. Kapitalismus, Sozialismus oder Anarchismus) in einem Staat vereinbar zu denken und den Menschen nicht notwendig vorzuschreiben, wie sie zu wirtschaften haben. Dagegen müssen Vertreter\*innen dogmatischer Dogmatismen sich auf eine ökonomische Form festlegen und halten zugleich die machtförmige Durchsetzung dieser Form für legitim, weil eine andere Wahrheit nicht möglich sein kann, was nur wertfrei ist, weil andere Werte nicht möglich sind. Auf die machtförmige Durchsetzung muss ein die eigenen Grenzen stets vor Augen habender undogmatischer Dogmatismus zugunsten der überzeugenden Rede verzichten, die zwar keineswegs auf Machtansprüche verzichten

muss, aber durchaus andere Mächte neben sich akzeptieren kann.

Eine Illustration für die hier entwickelte Lesart von Tönnies' Ansatz ist der Umstand, dass das von Bammé behauptete Erfordernis einer digitalen Steuerung der gegenwärtigen Gesellschaft mit einer Tönnies-Rezeption legitimiert wird. Bammé schreibt:

Gesellschaft ist heute möglich, und denkbar ohne aktive Gestaltungsabsichten und -interventionen der in ihr zusammengefassten Menschen, zusammengehalten und strukturiert von transhumanen Kommunikationsprozessen intelligenter Computersysteme. (Bammé 2018: 100)

Damit wird die Idee, dass Menschen von Computern gehalten werden, als erstrebenswert und nicht als dystopisch dargestellt.

Bammé baut seine Argumentation unter anderem darauf auf, dass erstens Tönnies gezeigt habe, dass Gesellschaften mechanisch gesteuert werden, dass zweitens Gesellschaften mit digitalen Technologien gesteuert werden können (Bammé 2018: 68f.), was drittens erforderlich sei, weil das menschliche Gehirn an die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit gekommen sei (Bammé 2016: 552ff.). Bammé bringt seine Position knapp auf den Punkt, wenn er schreibt, dass es heute gelte,

sich nicht nur von den tradierten Dualismen bewusstseinsphilosophischer Weltbilder zu verabschieden, sondern von jeglicher transzendentalphilosophischer Perspektive überhaupt. (Bammé 2016: 577)

Um die Wahl dieses Ansatzes zu begründen, verankert Bammé die Soziologie in der esoterischen Metapher der Gaia (Bammé 2016: 576), was gegenüber der göttlich-natürlichen Substanz, die Tönnies an dieser Stelle unter Bezug auf Spinozas Monismus verwendet, die schlechtere Wahl ist.

In jedem Fall entzieht Bammé damit das Problem von Ganzheit und Gliederung der Reflexion, weil nur noch die Ganzheit, nicht aber die Gliederung angesetzt wird. Reflexion wird so durch eine monotheistisch gedachte Gottheit ersetzt. Dass das nicht als Religion ausgewiesen wird (der Ausdruck Datenreligion [Harari 2018: 563ff.] ist da schon ehrlicher) mag eine praktische Übung im Bereich der Medienkritik motivieren. Mit Wissenschaft hat es nichts zu tun.

Bammés Interpretation ist – bei aller hier geäußerten Kritik an Tönnies – mit der Dialektik, die Tönnies auch in seiner Unterscheidung von Gehirn und Gedächtnis entfaltet hat, kaum vereinbar. Die These, dass das menschliche Gehirn an die Grenze seiner Leistungsfähigkeit gekommen sei, ist kaum mehr als eine unreflektierte Reproduktion unbelegter Behauptungen. Dazu muss hier ein Beispiel genügen: Menschliche Gehirne erben ein Sprachzentrum, aber kein Schreibzentrum; nach derzeitigem Kenntnissstand schlicht deswegen, weil es Schrift noch nicht lange genug gibt. Gehirne können aber benutzt werden, um schreiben zu lernen. Dabei modifizieren Lernende durch den Lernprozess ihr Gehirn so, dass sie ein Schreibzentrum erzeugen (Dehaene et al. 2015). Das in der Gestaltung des Gehirns mittels Denken liegende

Potenzial, das in der – mit Tönnies formuliert – Dialektik von Gedächtnis und Gehirn liegt, kennen wir aber ebenso wenig wie seine Grenzen. Kurz gesagt kann nicht überzeugend behauptet werden, dass jedes Denken genau das ist, was im Gehirn abläuft, um dann Argumente vorzulegen, die es erfordern, dass vom Gehirn abstrahiert wird – der performative Widerspruch ist offensichtlich. Solche paradoxen Argumente systematisch zu verwenden mag unterhaltsam sein, schlüssig ist es aber nicht.

Schlecht informiert ist auch die Vorstellung, dass künstliche neuronale Netze leistungsfähige Weiterentwicklungen menschlicher Gehirne sind. Auf der Theorie der Perceptrone basierende Algorithmen simulieren Gehirne mit elektrischen Synapsen (McCulloch/Pitts 1943). Solche Gehirne reichen für Lebewesen mit der Komplexität von Quallen aus. Alle komplexeren Lebewesen verfügen über eine große Zahl an chemischen Synapsen, die in künstlichen neuronalen Netzwerken allenfalls am Rande und nur als Gewichtung berücksichtigt werden.

Mit Algorithmen (Krämer 1988) gibt es zudem ein prinzipielles Problem: Wenn das Wort Baum mit Kreide auf eine Schiefertafel notiert wird, ist klar, dass es sich nicht um einen Baum handelt, sondern mittels Kreide und Schiefer auf einen Baum verwiesen wird. Das wird üblicherweise als semiotischer Prozess bezeichnet.



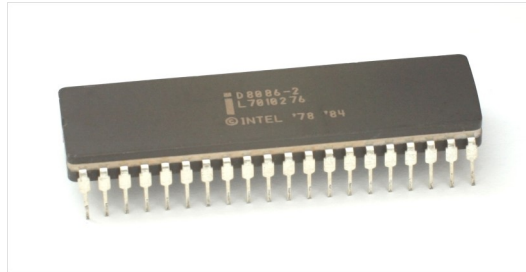


Abbildung 1: 8086er Prozessor (Quelle: Konstantin Lanzet – CPU collection Konstantin Lanzet, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=6589708> [CC BY-SA 3.0])

Einen semiotischen Prozess gibt es aber in algorithmengesteuerten Maschinen nicht, weil Opcodes und Assemblerbefehle 1:1 aufeinander abgebildet werden (Weizenbaum 1976). Die Opcodes werden als ein- oder ausgeschaltete Leitungen am Prozessor angelegt, und jeder Opcode ist genau einem Assemblerbefehl zugeordnet. Jeder Assemblerbefehl ist mit genau einer Schalterstellung exakt und ohne jeden Interpretationsspielraum identisch. So ist beispielsweise beim 8086-Prozessor (Abb.2) das „Wort“ ADD mit der Schalterreihenfolge 0000000000000101 identisch; von den Leitungen AD0-AD15 (Abb.1) müssen also AD0 und AD2 eingeschaltet werden. Das ist genau ADD. ADD ist daher kein Wort, sondern eine Schalterreihenfolge. Für Computer ist das Wort Baum nicht, sie *haben* das Wort nicht. Die Kreide auf der Tafel ist Kreide auf der Tafel. READY. Es handelt sich nur um Ströme in Schaltern und für diese kann mangels Semiose nichts sein – was vielleicht manche Nutzer\*innen auf dem Wege der unbewussten Übertragung dazu veranlasst, vom Nichts auszugehen.

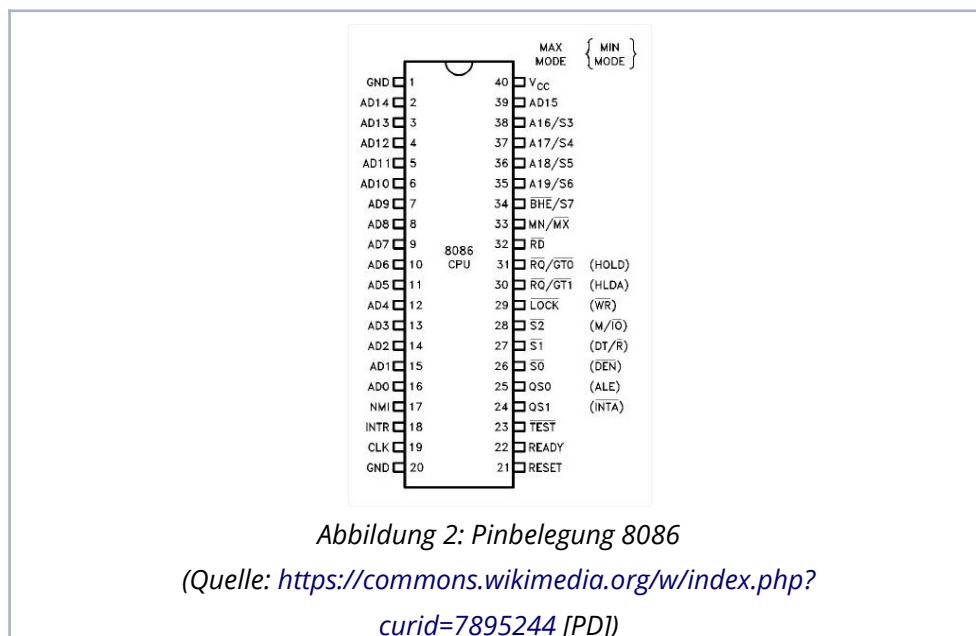


Abbildung 2: Pinbelegung 8086

(Quelle: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=7895244> [PD])

Damit ist für Algorithmen vor allem eine Perspektive logisch ausgeschlossen: Die Frage nach den Interessen, die mit der Bemerkung, dass Gesellschaften digital gesteuert werden müssen und Menschen damit überfordert seien, verbunden sind, kann von Algorithmen prinzipiell nicht gestellt werden.

Gesellschaften mit algorithmenbasierten Maschinen steuern zu wollen, setzt voraus, dass bekannt ist, wie Gesellschaften zu steuern sind. Das versetzt eine Maschine in den Status des totalitären und vor allem skrupellosen Herrschers. Weizenbaum hatte nicht umsonst *From Judgement to Calculation* als Untertitel seines Werkes gewählt. Denn wenn es nur einen Algorithmus gibt, der die Gesellschaft steuert (gemeint ist von Bammé in der Tat die Weltgesellschaft), bleibt den Menschen nur die Anpassung an den Algorithmus. Vorgeschlagen wird von Bammé damit ein totalitäres

kybernetisches Regime mit einem Algorithmus im Status des Hegelschen Monarchen, den Menschen zu bedienen haben. Das ist nicht schön.

Und es ist mit Tönnies' Vorschlägen zur Organisation von Gesellschaft nicht vereinbar. Kaum etwas hätte Tönnies ferner gelegen, als einem totalitär herrschenden Monarchen das Wort zu reden. Seine produktiven demokratietheoretischen Vorschläge sind vielmehr konsequent an der Freiheit des Menschen orientiert (Schlüter-Knauer 2015). Vor allem die Position, die Tönnies in seinen späteren Arbeiten vertritt, ist

fundamental an den politischen Subjekten und an ihrer bürger-schaftlichen Rolle orientiert und bedient keine idealistische Staats-metaphysik. (Schlüter-Knauer 2014: 162)

Algorithmen in diesem Sinne zur schönen Steuerung von gelungenen Gesellschaften zu verwenden und sich dabei der Maschinen interessiert zu bedienen erfordert Bildung, deren Raum Tönnies mit der Differenz zwischen Organischem und Mechanischem markiert. Auch wenn Bildung bei Tönnies auf Nützlichkeit eingeschränkt bleibt, liefert er veritable Vorschläge dafür, wie etwa Medieninstitutionen in demokratischer Absicht gestaltet werden sollten. Darüber – und das ist das Beste, was von einer Theorie zu sagen ist – lässt sich reden.

## Literatur

Anders, Günther (1956): Die Antiquiertheit des Menschen Bd. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München: C. H. Beck.

Baacke, Dieter (1997): Medienpädagogik (=Grundlagen der Medienkommunikation), Tübingen: Niemeyer.

Bammé, Arno (2016): Geozozoologie. Gesellschaft neu denken, Marburg: Metropolis.

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

Clausen, Lars/Deichsel, Alexander/Bickel, Cornelius/Schlüter-Knauer, Carsten/Carsten, Uwe/Haselbach, Dieter (2019): Editorischer Bericht, in: Gemeinschaft und Gesellschaft, Boston, MA: De Gruyter, 433–808.

Dehaene, Stanislas/Cohen, Laurent/Morais, José/Kolinsky, Régine (2015): Illiterate to literate: behavioural and cerebral changes induced by reading acquisition, in: Nature Reviews. Neuroscience 16, 4, 234–244.

Gethmann, Carl Friedrich (1995): Retorsion, in: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Stuttgart/Weimar: Metzler, 597–601.

Gödel, Kurt (1931): Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I, in: Monatshefte für Mathematik und Physik 38, 173–198.

Habermas, Jürgen (2001): Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2019): Auch eine Geschichte der Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Harari, Yuval Noh (2018): Homo Deus: Eine Geschichte von Morgen, München: C. H. Beck.

Heidegger, Martin (2000): Die Frage nach der Technik, in: Vorträge und Aufsätze, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Herbart, Friedrich Johann (1851): Johann Friedrich Herbart's sämtliche Werke. Schriften zur Pädagogik, Band 10, Leipzig: Leopold Voss.

Hönigswald, Richard (1927): Über die Grundlagen der Pädagogik. Ein Beitrag zur Frage des pädagogischen Universitäts-Unterrichts, München: Ernst Reinhardt.

Kittler, Friedrich Adolf (1985): Aufschreibesysteme 1800/1900, München: Wilhelm Fink.

Klafki, Wolfgang (2020): Theodor Litt (1880–1962), in: Pädagogisch-politische Porträts, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 111–131.

Krämer, Sybille (1988): Symbolische Maschinen. Die Idee der Formalisierung in geschichtlichem Abriss, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Litt, Theodor (1919): Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik, Leipzig und Berlin: Teubner.

McCulloch, Warren S./Pitts, Walter (1943): A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity, in: The bulletin of mathematical biophysics 5, , 4, 115–133.

Meder, Norbert (2016): Philosophische Grundlegung von Bildung als einem komplexen Relationengefüge, in: Verständig, Dan/Holze, Jens/Biermann, Ralf (Hg.): Von der Bildung zur Medienbildung, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 179–210.

Nadler, Steven (2020): Baruch Spinoza, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition), Zalta, Edward N.

(Hg.), online unter: <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza/> (letzter Zugriff: 18.09.2022).

Nietzsche, Friedrich (1908): Nr. 90 (Mit der Schreibmaschine). Genua, gegen Ende Febr. 1882, in: Gast, Peter (Hg.): Friedrich Nietzsches Briefe an Peter Gast, Leipzig: Insel, 97.

Schiller, Friedrich von (1795): Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen (=Die Horen), Tübingen: J. G. Cotta.

Schlüter-Knauer, Carsten (2014): Die kontroverse Demokratie: Carl Schmitt und Hans Kelsen mit und gegen Ferdinand Tönnies, in: Carstens, Uwe (Hg.): Ferdinand Tönnies. Der Sozialstaat zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, Nomos, 123–167.

Schlüter-Knauer, Carsten (2015): Öffentliche Meinung und soziologische Theorie, in: Merz-Benz, Peter-Ulrich (Hg.): Politik ist demokratisch, öffentlich und diskursiv. Tönnies' Entwicklung eines ‚starken‘ Politikbegriffs – und die Rolle der öffentlichen/Öffentlichen Meinung, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 123–215.

Schlüter-Knauer, Carsten (2019): Gemeinschaft und Gesellschaft, Kommunitarismus und die Möglichkeiten, Grenzen und Gefahren gemeinsamer Meinungen, in: Bammé, Arno/Bond, Niall/Reschenberg, Ingrid (Hg.): Gemeinschaft. Karriere eines Begriffs zwischen Mitgefühl, Tribalismus und Voluntarismus, München/Wien: Profil, 347–390.

Simmel, Georg (2012): Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik, in: Bammé, Arno (Hg.): Der Nietzsche-Kultus: eine Kritik, München: Profil, 9–102.

Swertz, Christian (2021): Korrelationale und retorsive Grundlagen der Realdialektik. Eine Erörterung des Ansatzes der relationalen Medienpädagogik, in: Aufklärung und Kritik 28, 3, 57–72.

Swertz, Christian/Barberi, Alessandro (2018): Die spielerische Vermittlung der Zukunft im Rahmen von Moderne und Modernisierungstheorien. Medienpädagogische Anmerkungen zur Verständigung mit digitalen Medien, in: Binder, Ulrich (Hg.): Modernisierung und Pädagogik – ambivalente und paradoxe Interdependenzen, Weinheim: Beltz, 330–360.

Tönnies, Ferdinand (1893): Ethische Cultur und ihr Geleite, Berlin: Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Tönnies, Ferdinand (2002): Kritik der öffentlichen Meinung, in: Fechner, Rolf/Deichsel, Alexander/Wassner, Rainer (Hg.): Kritik der öffentlichen Meinung, Berlin/New York: De Gruyter, 5–681.

Tönnies, Ferdinand (2009a): Die nordamerikanische Nation, in: Bammé, Arno/Fechner, Rolf (Hg.): 1905–1906. Schiller als Zeitbürger und Politiker, Strafrechtsreform, Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht, Schriften, Rezensionen, Berlin: de Gruyter, 385–411.

Tönnies, Ferdinand (2009b): Schiller als Zeitbürger und Politiker, in: Bammé, Arno/Fechner, Rolf (Hg.): 1905–1906. Schiller als Zeitbürger und Politiker, Strafrechtsreform, Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht, Schriften, Rezensionen, Berlin: de Gruyter, 3–60.

Tönnies, Ferdinand (2009c): Strafrechtsreform, in: Bammé, Arno/Fechner, Rolf (Hg.): 1905–1906. Schiller als Zeitbürger und Politiker, Strafrechtsreform, Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht, Schriften, Rezensionen, Berlin: de Gruyter, 61–118.

Tönnies, Ferdinand (2012a): Der Nietzsche-Kultus: eine Kritik, in: Bammé, Arno (Hg.): Der Nietzsche-Kultus: eine Kritik, München: Profil, 9–102.

Tönnies, Ferdinand (2012b): Nietzsche-Narren [in der „Zukunft“ und in der „Gegenwart“], in: Bammé, Arno (Hg.): Der Nietzsche-Kultus: eine Kritik, München: Profil, 142–149.

Tönnies, Ferdinand (2019a): Gemeinschaft und Gesellschaft (=Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe), Boston, MA: De Gruyter.

Tönnies, Ferdinand (2019b): Vorrede in der „Neuen Zeit“ – Gemeinschaft und Gesellschaft (Grundbegriffe der reinen Soziologie), in: Clausen, Lars/Deichsel, Alexander/Bickel, Cornelius/Schlüter-Knauer, Carsten/Carsten, Uwe/Haselbach, Dieter (Hg.): Gemeinschaft und Gesellschaft, Boston, MA: De Gruyter, 706–713.

Weizenbaum, Joseph (1976): Computer Power and Human Reason: From Judgement to Calculation, San Francisco: W. H. Freeman & Co Ltd.

This work is licenced under the Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Austria License. To view a copy of this licence, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/at/> or send a letter to Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.