

# **Tönnies‘ Nietzschekritik. Eine medienpädagogische Lektüre**

Christian Swertz, Universität Wien

*September 2020*

## **Abstract**

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 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 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.

*Keywords: Tönnies, Nietzsche, Medienpädagogik, Bildung, Globalisierung*

*Tönnies, Nietzsche, Media Education, Philosophy of Education, Globalisation*

# 1 Einleitung

Nach Herbart, der 1809 als Nachfolger Kants zum zweiten Professor für Pädagogik im deutschsprachigen Raum ernannt und außerordentlich 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 daher als problematischer gesellschaftlicher Prozess im Wege der Medienkritik und zum Zwecke der Emanzipation offen gelegt werden (Baacke 1997). Zum Ziel wird es damit, 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 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 ei-

nes 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 bekanntes Beispiel ist die Behauptung, dass man nicht nicht kommunizieren kann. Das man kommunizieren kann, kann nicht positiv bewiesen werden; wohl aber kann die Behauptung, dass man nicht kommunizieren kann, falsifiziert werden, denn sobald die Behauptung kommuniziert wird, widerspricht der die Behauptung kommunizierende Mensch sich selbst, weil er kommunizierend behauptet nicht zu kommunizieren. Also kann der Satz „Man kann nicht nicht kommunizieren“ beibehalten werden.

Eine Eigenschaft von Retorsionstheorien ist, dass sie mangels positiver Beweisbarkeit der Prämissen begrenzt gedacht werden müssen. 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.

Dass diese Bedingung objektiv nur subjektiv gesetzt werden kann, ist angesichts einer mehrere Jahrtausende währenden Debatte über die Frage, ob die Notwendigkeit solcher Begrenzungen zu akzeptieren ist (was prominent etwa Kant getan hat) oder überwunden werden kann (was prominent etwa Hegel getan hat), für Retorsionstheoretiker\*innen offensichtlich: In einer Retorsionstheorie muss ein Anfang gemacht (Meder 2016) 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 Retorsionstheorien und Universaltheorien gewählt werden kann, dass Retorsionstheorien die bessere Wahl sind. Universaltheorien können nur das Ganze oder nur die Differenz, nicht aber die Korrelation zwischen beidem anset-

zen. Damit wird genau die Wahl zwischen den beiden Modellen für unmöglich erklärt, weshalb so die empirisch und logisch vorhandene Vielfalt nicht erklärt werden kann. Wenn Begrenztheit und damit Unvollständigkeit (Gödel 1931) angesetzt wird, ist das aber kein Problem, weil dann immer schon klar ist, dass wir auch anders können.

Persönlich ist das mit der Entscheidung für eine Retorsionstheorie verbundene Interesse durch meine Vorliebe für autonomes Denken in demokratischer Absicht und eine Abneigung gegen die Selbstverweigerung der eigenen Freiheit (schon weil das mit der hier gesetzten Prämisse Freiheit voraussetzt und damit in den Selbstwiderspruch führt) motiviert.

Tönnies hat nun Retorsionstheorien und die performative Retorsion als Methode zur Begründung seiner Prämissen abgelehnt und konsequenterweise die aus dieser Entscheidung resultierende pessimistische Haltung gegenüber anderen Sichtweisen eingenommen. Zwar eröffnet er sein Werk zu *Gemeinschaft und Gesellschaft* mit der Bemerkung: „Die menschlichen Willen stehen in vielfachen Beziehungen zu einander [...]“ (Tönnies 2019, 124). Diesen Willen schreibt er auch die Fähigkeit zu willkürlichen und in diesem Sinne freien Handlungen zu. Diese freien Handlungen tendieren für Tönnies aber zur „Zerstörung des anderen Willens oder Leibes“ (Tönnies 2019, 124) und werden aus diesem Grund explizit aus der Untersuchung ausgeschlossen. Schon das ist irritierend, denn Tönnies nimmt sich damit die Freiheit des Ausschlusses und schließt genau das aus der Untersuchung aus.

Dementsprechend hält er als Ergebnis seiner Analyse fest, dass „der Mensch in willkürlichen Tätigkeiten und Verhältnissen als ein freier“ (Tönnies 2019, 409) begriffen werden muss, was dem Zustand „des Krieges und der unbeschränkten Freiheit, einander zu vernichten, nach Willkür zu gebrauchen, zu plündern und zu unterjochen“ (Tönnies 2019, 409) entspricht.

Das ist allerdings nicht Ergebnis der Analyse, sondern von Tönnies am Anfang gesetzt worden. Zugleich weist Tönnies die Forderung, dass jedermann ein Kaufmann werde, gegen Smith als Ideal aus, das die Gesellschaft „als Subjekt des allgemeinen Willens oder der allgemeinen Vernunft“ (Tönnies

2019, 186) verfolgt. Das ist genau so gemeint: Es sind nicht die Kaufmänner (schon Kauffrauen erschienen Tönnies wohl absurd), sondern es ist die „Substanz des sozialen Wesens und Willen“ (Tönnies 2019, 409), die handelt und ihre Ziele verfolgt: „Er [der Mensch C. S.] hat darinnen [in der Substanz] 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 2019, 409).

Damit schreibt Tönnies der Gesellschaft den Status eines handelnden und allumfassenden Wesens zu und deckt eine allumfassende Substanz auf. Diese ermöglicht nun, dass die Gesellschaft ein Interesse haben und zum Ausdruck bringen kann. Das Interesse der Gesellschaft besteht, wie Tönnies aufdeckt, darin, dass sie will, dass jedermann ein Kaufmann werde.

Die Vorstellung, dass jeder ein Kaufmann werde (es geht Tönnies explizit nur um Männer), wird von Tönnies als Ideal ausgewiesen: „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 2019, 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 2019, 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 2019, 156). Damit wird das Ideal, dass jeder ein Kaufmann werde, gegen kommunistische und jede andere Kritik immunisiert.

Die These, dass es die Gesellschaft ist, die will, das Menschen zu Kaufmänn-

nern werden, ist allerdings aus retorsionstheoretischer Sicht ein nicht werturteilsfreies Urteil, weil die Entscheidung dafür, genau das aufzudecken, aus dieser Sicht nicht von der Gesellschaft, sondern von Tönnies getroffen wurde. Wenn es die Gesellschaft ist, die sich „als lebendige“ (Tönnies 2019, 129) in Menschen ausdrückt und zudem der menschliche Wille in „Analogie“ (Tönnies 2019, 129) zur lebendigen Gesellschaft steht, Tönnies aber ein Mensch ist, ist das, was Tönnies schreibt, Ausdruck der Gesellschaft. Oder, anders gesagt: Tönnies war das Medium der Gesellschaft. Da Tönnies nun beansprucht, über Gesellschaft zu schreiben, ist ein Standpunkt jenseits von Gesellschaft erforderlich, von dem aus Tönnies über Gesellschaft schreiben kann. Wenn aber Standpunkte nach Tönnies immer in der Gesellschaft sind, kann kein Standpunkt jenseits von Gesellschaft eingenommen werden.

Tönnies übersieht damit, dass er für sein Argument die Freiheit zuschreiben zu können auch für sich selbst, und nicht nur für die Gesellschaft 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 Begriffe sich aus retorsionstheoretischer Sicht nicht bewegen können, sondern stets bewegt werden müssen, erscheint Tönnies nicht nur als falsch, sondern explizit als bedrohlich. Diese für einen protestantisch gesinnten Kapitalisten typische Angst, oder, wie Schlüter-Knauer formuliert, „bildungsbürgerliche Reserviertheit“ (2015, 163), vor der Bedingung der Möglichkeit solidarisch-libertären Handelns zu teilen ist allerdings nicht erforderlich. Es ist auch nicht erforderlich, Tönnies Einschätzung zu teilen, dass die Orientierung am kaufmännischen Handeln Plünderung und Unterjochung verhindert – diese empirische These wurde hinreichend falsifiziert.

Insofern ist Tönnies durchaus progressiver, demokratischer und insofern sympathischer, aber unnötigerweise universalistischer Ansatz für die Orientierung medienpädagogischen Handelns ungeeignet, denn über die unzweifelhaft nötige berufliche Ertüchtigung im Interesse eines Ausgangs aus der

selbstverschuldeten Unmündigkeit etwa im selbst gesetzten Interesse an einer nicht kaufmännischen Selbstbestimmung hinauszugehen ist nach Tönnies nicht nur unnötig, sondern regelrecht gefährlich.

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). Vermittelt über Heideggers Begriff des technischen Gestells (Heidegger 2000), 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, nicht nur unmöglich, sondern aus diesem Grund tiefgreifend gefährlich. 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 Prämisse die Beobachtung akzeptiert und interpretiert werden kann, dass Sprache nicht spricht, sondern gesprochen wird (Swertz und 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 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 erschienenen 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), was Tönnies auf Engste 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 Retorionstheorien 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 2012b, 19). 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 2012b, 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 universalistische Theorie formuliert, ebenso wie Kür- und Wesenwille „aus der Substanz des objektiven Geistes“ hervor und müssen „in ein absolutes Ganzes von solcher Art“ (Tönnies 2019, 380) sich hineinpassen. Diese – nicht zuletzt der Ablehnung der Begründung der Prämissen mit performativen Retorsionsargumenten geschuldeten – Gegnerschaft erzeugt eine Orientierungslosigkeit, womit für Tönnies die Soziologie selbst zum Problem wird. Tönnies erläutert die Orientierungslosigkeit dann als Jugendgesinnung, und genau diese orientierungslosen Jugendlichen sind es, die durch Nietzsche fasziniert werden. 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, 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 angenommen 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 Vornehmens 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 Neigungen 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. Sechsten sind Nietzsches Argumente historisch falsch. So schreibt Tönnies zum Christentum: „Solange es Christen gibt, 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 zum Ausdruck, 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 daher als überlegenes Mittel der Herrschaft ausgewiesen werden kann. Tönnies denkt dabei nicht an den Sklavenhandel, sondern argumentiert: „Zu solchen Erkenntnissen gehört auch die, daß die höchste Art der Überlegenheit das sicherste Mittel der Herrschaft ist, und daß diese höchste Arbeit 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 drängt sich Tönnies Gegenüberstellung von männlicher und weiblicher Moral auf. 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 beschreibt 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 dialektisch, aber nicht harmonisch. Er tendiert zwar zu letzterem, 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 umfungen; durch Kürwillen macht er sich davon ledig und steht erst in seiner blossen Mannheit da [...]“ (Tönnies 2019, 301). Ein Weg, den Tönnies als erstrebenswert und für Frauen als nicht gangbar ansieht.

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 Po-

sition 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 Universaltheoretiker 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 2019, 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 Positionen übergeht. Und in seiner umfangreichen Auseinandersetzung mit den ästhetischen Briefen von Schiller (Tönnies 2009) 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 2009, 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 Schiller-Rezeption 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 keiner 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 Globalisierung wird von Tönnies damit als Bedingung der Möglichkeit von Bildung angesetzt. Zur Bildung des Händlers, zu seiner Erzeugung, kommt es zunächst und vor allem durch vererbte Kräfte und Triebe (Tönnies 2019, 143). Tönnies versteht Erziehung aber durchaus als Vollendung der Erzeugung (Tönnies 2019, 133) und betont die Relevanz der Erziehung für die Erzeugung des Gewissens (Tönnies 2019, 306) – ohne zu bedenken, dass der Händler zwar nicht wie der Bauer an der Scholle, wohl aber am Gewinn klebt. Für ein solches Bedenken gibt es für Tönnies allerdings auch keinen Anlass, denn die Orientierung am Gewinn entspricht dem immer schon gegebenen Interesse der Gesellschaft, ist damit also gut und kein Problem.

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 2019, 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 klar 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 2019, 263) und wiederholt damit 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 2009, 115). Insofern kann aus Tönnies Analyse für einen Bildungsbegriff, mit dem der Sinn von Bildung nicht nur in monetärem Gewinn, sondern auch in ästhetischem Genuss gesehen wird und der auch die Gestaltung des eigenen Selbst im eigenen, nicht gemeinschaftlich oder gesellschaftlich bestimmten Interesse nicht aus dem Blick verliert, wenig gewonnen werden. Nach Verlust zu streben kann aber mit Tönnies nicht gewollt 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. Da-

her 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) 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 lieber für sich behält, als es ArbeiterInnen zuzugestehen. Wenn Tönnies dann bemerkt, dass es keinen Individualismus gibt, „ausser wie er ausfließt aus Gemeinschaft und dadurch bedingt bleibt“ (Tönnies 1887, zit. nach Schlüter-Knauer 2019, 359), 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 Positionen, in denen eine retorsive Selbstbegrenzung abgelehnt wird und steht dem undogmatischen Dogmatismus (Meder 2016) von Positionen, die sich retorsiv selbst begrenzen, gegenüber. Der Vorzug undogmatisch dogmatischer 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 damit nicht nötigend vorzuschreiben, wie sie zu wirtschaften haben. Dagegen müssen VertreterInnen 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 zu Gunsten 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).

Ich darf mir erlauben hier die nichts zur Sache tuende Bemerkung einzuschleichen, dass es mir nicht gelungen ist, das Wort „Käfighaltung“ bei der Lektüre des eben zitierten Satzes zu verdrängen. Auf die Idee, dass Menschen gehalten werden, und zwar von Computern, sind zwar schon viele gekommen; das aber als erstrebenswert und nicht als dystopisch darzustellen drängt auf, vom Autor zu verlangen, doch bitte so zu leben – und dann ein wenig von den vielleicht geringen, aber immerhin vorhandenen eigenen Programmierkenntnissen zu verwenden, um den Autor zu steuern.

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 verwendet, Sicht die schlechtere Wahl für eine universalistische Theorie.

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) ist da schon ehrlicher) mag eine praktische Übung im Bereich der Medienkritik motivieren. Mit Wissenschaft hat das aber nichts mehr 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 Leitungsfähigkeit 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 Kenntnisstand 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 u. a. 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. Systematisch paradoxe Argumente zu verwenden mag unterhaltsam sein, schlüssig ist es aber nicht.

Schlecht informiert ist auch die Vorstellung, dass Künstliche Neuronale Netze leistungsfähige Weiterentwicklungen von menschlichen Gehirne sind.

Auf der Theorie der Perceptrone basierende Algorithmen simulieren Gehirne mit elektrischen Synapsen (McCulloch und 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

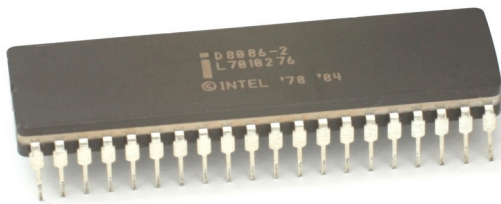


Abbildung 1: 8086er Prozessor (Quelle: Konstantin Lanzet - CPU collection Konstantin Lanzet, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=6589708> [CC BY-SA 3.0])

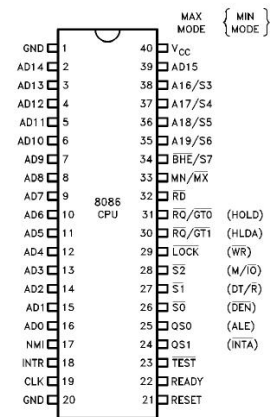


Abbildung 2: Pinbelegung 8086 (Quelle: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=7895244> [PD])

wird. 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 Assemblebefehl ist mit genau einer Schalterstellung exakt und ohne jeden Interpretationsspielraum identisch. Das „Wort“ ADD ist z. B. die Schalterreihenfolge 0000000000000101 beim 8086-Prozessor (Abb.2); 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.

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 Maschine steuern zu wollen setzt damit 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 bürgerschaftlichen Rolle orientiert und bedient keine idealistische Staatsmetaphysik“ (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.

## 6 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 1*. Tübingen: Niemeyer.
- Bammé, Arno. 2016. *Geosozologie. Gesellschaft neu denken*. Marburg: Metropolis.
- . 2018. *Ferdinand Tönnies: Eine Einführung*. 1. Aufl. Marburg: Metropolis.
- Dehaene, Stanislas, Laurent Cohen, José Morais, und Régine Kolinsky. 2015. „Illiterate to Literate: Behavioural and Cerebral Changes Induced by Reading Acquisition“. *Nature Reviews. Neuroscience* 16 (4): 234–44. <https://doi.org/10.1038/nrn3924>.
- Gethmann, Carl Friedrich. 1995. „Retorsion“. In *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, herausgegeben von Jürgen Mittelstraß, 3:597–601. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Gödel, Kurt. 1931. „Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I“. *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38: 173–98.
- Habermas, Jürgen. 2001. *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*. 13. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harari, Yuval Noah. 2018. *Homo Deus: Eine Geschichte von Morgen*. Übersetzt von Andreas Wirthensohn. 15. Edition. München: C.H.-Beck.
- Heidegger, Martin. 2000. „Die Frage nach der Technik“. In *Vorträge und*



- Aufsätze*. Bd. 7. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Herbart, Friedrich Johann. 1851. *Johann Friedrich Herbart's sämtliche Werke. Schriften zur Pädagogik*. Herausgegeben von Gustav Hartenstein. Bd. 10. Leipzig: Leopold Voss. <https://reader.digitale-sammlungen.de//resolve/display/bsb10604098.html>.
- Kittler, Friedrich Adolf. 1985. *Aufschreibesysteme 1800/1900*. München: Wilhelm Fink.
- Klafki, Wolfgang. 2020. „Theodor Litt (1880–1962)“. In *Pädagogisch-politische Porträts*, von Wolfgang Klafki, 111–31. Wiesbaden: Springer Fachmedien. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-26751-3\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-658-26751-3_4).
- 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., und Walter Pitts. 1943. „A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity“. *The Bulletin of Mathematical Biophysics* 5 (4): 115–33.
- Meder, Norbert. 2016. „Philosophische Grundlegung von Bildung als einem komplexen Relationengefüge“. In *Von der Bildung zur Medienbildung*, herausgegeben von Dan Verständig, Jens Holze, und Ralf Biermann, 179–210. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-10007-0\\_10](https://doi.org/10.1007/978-3-658-10007-0_10).
- Nietzsche, Friedrich. 1908. „№ 90 (Mit der Schreibmaschine). Genua, gegen Ende Febr. 1882“. In *Friedrich Nietzsches Briefe an Peter Gast*, herausgegeben von Peter Gast, 97. Leipzig: Insel. <https://archive.org/details/friedrichnietzs03nietgoog/mode/2up>.
- Schiller, Friedrich von. 1795. *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen*. 1. Auflage. Die Horen. Tübingen: J. G. Cotta. [http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/schiller\\_erziehung01\\_1795](http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/schiller_erziehung01_1795).
- Schlüter-Knauer, Carsten. 2014. „Die kontroverse Demokratie: Carl Schmitt und Hans Kelsen mit und gegen Ferdinand Tönnies“. In *Ferdinand*

- Tönnies. *Der Sozialstaat zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft*, herausgegeben von Uwe Carstens, 123–67. Nomos. <https://doi.org/10.5771/9783845256672>.
- . 2015. „Öffentliche Meinung und soziologische Theorie“. In *Politik ist demokratisch, öffentlich und diskursiv. Tönnies' Entwicklung eines ‚starken‘ Politikbegriffs – und die Rolle der öffentlichen/Öffentlichen Meinung*, herausgegeben von Peter-Ulrich Merz-Benz, 123–215. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-09447-8>.
- . 2019. „Gemeinschaft und Gesellschaft, Kommunitarismus und die Möglichkeiten, Grenzen und Gefahren gemeinsamer Meinungen“. In *Gemeinschaft. Karriere eines Begriffs zwischen Mitgefühl, Tribalismus und Voluntarismus.*, herausgegeben von Arno Bammé, Niall Bond, und Ingrid Reschenberg, 347–90. München/Wien: Profil.
- Simmel, Georg. 2012. „Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik“. In *Der Nietzsche-Kultus: eine Kritik*, herausgegeben von Arno Bammé, Erstveröffentlichung: ders. (1897), in: Deutsche Literaturzeitung, 47, 1645–1651, 9–102. Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle am Institut für Technik- und Wissenschaftsforschung der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Band 22. München: Profil Verlag.
- Swertz, Christian. 2021. „Korrelationale und retorsive Grundlagen der Realdialektik. Eine Erörterung des Ansatzes der relationalen Medienpädagogik.“ *Aufklärung und Kritik* 28 (3): 57–72.
- Swertz, Christian, und Alessandro Barberi. 2018. „Die spielerische Vermittlung der Zukunft im Rahmen von Moderne und Modernisierungstheorien. Medienpädagogische Anmerkungen zur Verständigung mit digitalen Medien“. In *Modernisierung und Pädagogik - ambivalente und paradoxe Interdependenzen*, herausgegeben von Ulrich Binder, 330–60. Weinheim: Beltz.
- Tönnies, Ferdinand. 1893. *Ethische Cultur und ihr Geleite*. Berlin: Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung.
- . 2002. „Kritik der öffentlichen Meinung“. In *Kritik der öffentlichen Meinung*, herausgegeben von Rolf Fechner, Alexander Deichsel, und Rainer Wassner, 5–681. Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe 14. Berlin; New York: De Gruyter.

- . 2009. „Schiller als Zeitbürger und Politiker“. In *1905–1906. Schiller als Zeitbürger und Politiker, Strafrechtsreform, Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht, Schriften, Rezensionen*, herausgegeben von Arno Bammé und Rolf Fechner, 3–60. Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe 7. Berlin: de Gruyter.
- . 2012a. „Der Nietzsche-Kultus: eine Kritik“. In *Der Nietzsche-Kultus: eine Kritik*, herausgegeben von Arno Bammé, Erstveröffentlichung 1897, 9–102. Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle am Institut für Technik- und Wissenschaftsforschung der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Band 22. München: Profil Verlag.
- . 2012b. „Nietzsche-Narren [in der ‚Zukunft‘ und in der ‚Gegenwart‘]“. In *Der Nietzsche-Kultus: eine Kritik*, herausgegeben von Arno Bammé, Erstveröffentlichung 1893, 142–49. Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle am Institut für Technik- und Wissenschaftsforschung der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Band 22. München: Profil Verlag.
- . 2019. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Herausgegeben von Lars Clausen, Alexander Deichsel, Cornelius Bickel, Carsten Schlüter-Knauer, Uwe Carsten, und Dieter Haselbach. Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe 2. Boston, MA: De Gruyter.
- Weizenbaum, Joseph. 1976. *Computer Power and Human Reason: From Judgement to Calculation*. First Edition. 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.