

## **„Menschheit“, „Sozialität“ und „Gesellschaft“ als Dimensionen der Soziologie. Anregungen aus der Nachhaltigkeitsforschung**

*Jens Jetzkowitz*

[257]

Seit Ende der 1980er Jahre gewinnt die Idee einer nachhaltigen Gesellschaftsentwicklung Konturen. Was diese Idee konkret meint und mit welchen Kriterien wir eine nachhaltige von einer nicht-nachhaltigen Entwicklung unterscheiden können, ist seitdem Gegenstand aspektreicher und kontroverser Diskussionen. Bis zu 70 verschiedene Definitionen von Nachhaltigkeit hat bereits Jüdes (1997) ausmachen können, und man muss kein Prophet sein, um vorherzusehen, dass mit dieser Zahl noch nicht das Ende der Fahnenstange erreicht ist. Der fehlende Konsens bei der Definition und die inflationäre Verwendung des Wortes in öffentlichen, politischen Zusammenhängen erwecken Verdacht. Ist „nachhaltige Gesellschaftsentwicklung“ nach „Ökologie“ und „Umwelt“ die nächste modische Sprachhülse, in der sich Zivilisationskritik moralisierend und spaßfrei zum Ausdruck bringt?

Im Rausch der Verdächtigungen gerät schnell aus dem Blick, dass das eigentlich Innovative in der Idee einer nachhaltigen Gesellschaftsentwicklung nicht im Adjektiv, sondern im Substantiv steckt. Im Konzept der Nachhaltigkeit ist Gesellschaft einbezogen, und zwar nicht als statische, sondern als dynamische Größe. Natur und Gesellschaft werden als miteinander verwobene Systeme thematisiert, die sich in ihren jeweiligen Zuständen wechselseitig bedingen können. Zugleich wird mit der Betonung der Dynamik im Verhältnis von Natur und Gesellschaft die Frage nach möglichen und zukünftigen Beziehungsverhältnissen virulent. Wo soll die Entwicklung hingehen? Wie vollziehen sich überhaupt Veränderungen in einer Gesellschaft? Was können wir tun, um eine Gesellschaftsentwicklung gezielt zu beeinflussen? Mit diesen Fragen wird ein altes Thema der Soziologie aufgenommen, nämlich das Thema des sozialen Wandels. Und so ist es kein Wunder, wenn sich in der Nachhaltigkeitsforschung die Einsicht ausbreitet, dass Wissen um gesellschaftliche Tatbestände und Vorstellungen über Möglichkeiten von Gesellschaftsentwicklung zu ihrem Kernbestand gehören müssen. Schließlich ist es ja die Gesellschaft, die durch nicht-nachhaltige Entwicklung ihre eigene Existenz gefährdet.

„Welche Gesellschaft eigentlich?“ In dieser Frage lässt sich das Verstörungspotenzial der Soziologie verdichten, deren Vertreter bis heute uneins darüber sind, ob sie den Begriff der „Gesellschaft“ überhaupt als zentralen Begriff ihres Faches akzeptieren wollen. Eine allgemein akzeptierte Definition von „Gesellschaft“ gibt es nicht, was für den wissenschaftlichen Laien ebenso verwirrend ist wie für Wissenschaftler anderer Disziplinen, die nach gesichertem Wissen über Gesellschaft und Gesellschaftsentwicklung suchen.

Nach Marketingkriterien betrachtet, ist der Zustand der Soziologie in dieser Hinsicht als katastrophal zu bewerten. Die Fachvertreter verfügen über ein Alleinstellungsmerkmal ihrer Wissenschaft. Anstatt dieses Merkmal herauszuputzen und auszustellen, verstecken sie es bestenfalls im Hinterzimmer. Schlimmstenfalls zerhacken sie es öffentlich und erklären dem staunenden Publikum, dass dieses Merkmal nur eine Illusion ist. Die Beschäftigung mit den Phänomenen, die die Rede von Gesellschaft plausibel machen, überlassen sie den Ökonomen, Politik- und Planungswissenschaftlern.

Diese Marketinganalyse mag überzeichnet sein, zugleich pointiert sie aber ein Urteil, das jeder halbwegs gewitzte Talkmaster parat hat, nämlich dass die Soziologie nach außen einen unfertigen Eindruck vermittelt. Woran das liegt? Ursächlich ist nicht eine vermeintlich juvenile Diskutier- und Streitlust der Soziologen. Faktisch liegt es am Objekt der soziologischen Forschung. Denn wie Soziologen ihr Forschungsobjekt nennen, wie sie es untersuchen und welche Ziele und Zwecke sie mit ihrer Forschung verfolgen – all dies ist selbst Teil des Forschungsobjektes, das sie untersuchen. Wer definiert, diskutiert und forscht, der handelt. Und wer handelt, der trägt zur Gestaltung unseres gesellschaftlichen Lebens bei. Soziologische Diskussionen sind damit immer auch Diskussionen über das Wünschenswerte und über das gute, richtige Leben.

Die Soziologie kann also gar nicht so tun, als könnte sie eine Position außerhalb ihres Forschungsobjektes einnehmen und sich dann ganz unbeteiligt, gleichsam kontemplativ, eine

gesicherte Meinung bilden. Ihr ist in die Wiege gelegt, was andere Wissenschaften mühsam lernen müssen: Was wie erkannt wird, reflektiert immer auch die Lebensumstände des Erkennenden, seine Ziele und Wertvorstellungen. Zum Beispiel konnte Louis Pasteur, der große französische Chemiker, nur deshalb das Milchsäureferment entdecken, weil ihn zwei Wünsche antrieben: Er wollte etwas in der Weinindustrie verändern und außerdem einen Beitrag zu den Diskussionen seiner Zeit über Fäulnisprozesse und Urzeugung leisten. Ohne diese Antriebe hätte sich Pasteur nicht auf die Suche gemacht.<sup>1</sup>

Diese Einsicht in die (unausweichliche) Perspektivität jeder Erkenntnis ist stets präsent, wenn die Soziologie im Kontext der Nachhaltigkeitsforschung aktiv ist. Hier kann sie sich nicht auf Positionen der Skeptiker und dogmatischen Pessimisten zurückziehen und die Ansicht vertreten, dass jede Erkenntnis letztlich nur etwas über den Erkennenden aussagt und nichts über das Objekt der Erkenntnis. Was ist aber das Objekt der soziologischen Erkenntnis und wie grenzt es sich von dem ab, was von anderen Wissenschaften und anderen Wissensformen zu soziologischen Forschungsfragen beigetragen werden kann?

Im Kontext dieser Fragestellungen schlage ich eine Orientierung an den Begriffen „Sozialität“, „Menschheit“ und „Gesellschaft“ vor. Den Dreh- und Angelpunkt bildet dabei der Begriff der „Sozialität“. Dieser Begriff nimmt darauf Bezug, dass wir Phänomene, die wir als „sozial“ klassifizieren können, bei Pflanzen, Tieren und Menschen beobachten können (2.). Da es darüber hinaus unausweichlich ist, dass wir die Unterschiede und Gemeinsamkeiten in den Phänomenen aus der Perspektive des Menschen beobachten, ist m.E. ein weiterer Begriff notwendig. Dafür schlage ich „Menschheit“ vor (1.). Schließlich zeichnet sich menschliche Sozialität dadurch aus, dass sie aus sich heraus ihre Formen ändern kann. Dies wird im Begriff der „Gesellschaft“ zum Ausdruck gebracht (3.).

## 1. Die Soziologie und die Menschheit

„Menschheit“ ist kein Grundbegriff der Soziologie. Für diese Wissenschaft ist es so selbstverständlich geworden, sich mit menschlichem Verhalten zu beschäftigen, dass sie heute[259] Tiere als neues Thema der soziologischen Theoriebildung entdecken kann (vgl. z.B. Tovey 2003). Dass zur Geschichte der Soziologie die Auseinandersetzung darum gehört, ob die Tiersoziologie Teil der Soziologie sei (vgl. König 1967; Portmann 1972; Tembrock 1997; Meléghy 2003), ist heute kaum noch bekannt. Die Soziologie sollte eine Wissenschaft vom Handeln der Menschen sein, so wollten es Max Weber und andere, die in ihrer kantianisch geprägten Vorstellungswelt eine scharfe und eindeutige Trennung zwischen Mensch und Tier zogen. Tiere handeln nicht, sie haben keinen freien Willen und sind nicht moralfähig. Folglich wurde alles, was bei Tieren nach sozialen Aspekten aussah, an die Biologie delegiert. Pflanzensoziologie war vor diesem Hintergrund als Bestandteil einer allgemeinen Soziologie völlig indiskutabel.

Dabei ist „Menschheit“ ebenso wenig ein soziologischer wie ein biologischer Begriff. Was wir „Menschheit“ nennen, ist nicht mit „Gesellschaft“ identisch, auch nicht mit der Summe aller Gesellschaften. Die biologische Art schließlich bezeichnet der Begriff nur sehr ungenau. Wer von „Menschheit“ spricht, macht – so können wir feststellen – etwas anderes, als eine Art zu bezeichnen. Wer von der Menschheit spricht, gibt einem Selbstverständnis Ausdruck (vgl. Kamper 1997).

Zum Selbstverständnis des Menschen gehört, sich als eine besondere biologische Art zu verstehen, die über eine bestimmte Eigenschaft verfügt, nämlich reflexive Intelligenz (vgl. z.B. Mead 1973). Dass diese Eigenschaft der Menschheit exklusiv zukommt, wird in verschiedenen philosophischen wie religiösen Menschenbildern unterstellt. Wer seine Überzeugungen wissenschaftlich klärt, kann die Besonderheit des Menschen gegenüber anderen Lebensformen, den Pflanzen- und Tierarten unseres Planeten, nur als eine abduktive Schlussfolgerung, als eine

---

<sup>1</sup> Dass Erkenntnis stets kontextbezogen und an Zwecken ausgerichtet entsteht, betont auch Latour (1993), von dem das Beispiel stammt. Allerdings überzieht Latour diese Einsicht, wenn er behauptet, dass das Milchsäureferment erst durch Pasteurs Entdeckung erzeugt wurde.

Hypothese, betrachten. Keinesfalls ist sie als eine feststehende Regel zu behandeln, aus der Rechte oder Pflichten abgeleitet werden können. Wir müssen die Besonderheit der Menschheit nicht voraussetzen, um uns als Menschen zu verstehen. Vielmehr ist sie eine regulative Idee<sup>2</sup> – ein Prinzip, das sich immer wieder bewähren muss: Ist der Mensch tatsächlich eigenständig und von anderen Klassen von Lebewesen grundsätzlich unterschieden?

Wird der hypothetische Charakter von „Menschheit“ zum zentralen Moment, um uns im Konzert der anderen Lebewesen zu beschreiben, dann ändert sich mehr, als auf den ersten Blick ins Auge fällt. Was der Mensch ist und was ihn als besonderes Lebewesen auszeichnet, ist nun nicht mehr Gegenstand anthropologischer Setzungen, die sich auf religiös-theologische Behauptungen stützen. Entlastet ist das Selbstverständnis des Menschen ebenfalls davon, evolutionsbiologische und archäologische Forschungen verallgemeinern und philosophisch aufbereiten zu müssen. Da sich Forschungslagen ja stets ändern können, ist es methodisch nicht ratsam, ein Selbstverständnis auf wissenschaftlichen Forschungsergebnissen aufzubauen. Stattdessen kann nur ein in der Zukunft liegendes Ideal den Kern[260] dessen ausmachen, was den Menschen von anderen Lebewesen unterscheiden könnte. Vorausgesetzt, dass die Art Mensch diesem Ideal gerecht wird und sich als eine unendliche Gemeinschaft von Forschenden (Peirce 1960: 186; vgl. dazu Oehler 1995: 212f) erweist.

„Menschheit“ wird damit zu einer regulativen Idee, einem Grenzbegriff, der ganz aus einem in der Zukunft liegenden Moment bestimmt wird. Nur dann, wenn es die Art Mensch schafft, ihr Dasein ökologisch nachhaltig zu organisieren, sollten wir überhaupt erwägen, die Eigenschaft der reflexiven Intelligenz als Kriterium heranzuziehen, um uns von anderen Lebewesen zu unterscheiden. Dass Menschheit in diesem Sinne etwas anderes ist als Gesellschaft, ist unschwer zu erkennen. Wenn wir von „Gesellschaft“ reden, formulieren wir kein Selbstverständnis als biologische Art, weder als eine dogmatische Setzung noch als eine regulative Idee. Wir beziehen uns auf aktuelle, vergangene oder auch auf zukünftige Formen unseres Zusammenlebens.

## 2. Was Sozialität und Gesellschaft unterscheidet

Ist „Gesellschaft“ dasselbe wie Sozialität im Allgemeinen? Auch dies ist mit „nein“ zu beantworten. Die Begründung ist allerdings aufwendig, wenn wir weder dualistische Vorstellungen von Natur und Geist noch anthropologische Setzungen (wie z.B. die Exklusivität der reflexiven Intelligenz) bemühen wollen.

Um zu bestimmen, was Sozialität im Allgemeinen ist, können wir uns zunächst an den Ideen des Sozialpsychologen George Herbert Mead orientieren. Wie alle Philosophen des klassischen Pragmatismus sieht er, dass unser Leben sozial konstituiert ist. Das heißt, wie wir unsere Welt wahrnehmen, auf sie einwirken und verändern, steht immer in einem sozialen Zusammenhang, auch wenn die Handlung von einem einzigen Organismus vollzogen wird. Da Mead überdies, wie die anderen klassischen Pragmatisten, den Natur-Geist-Dualismus ablehnt, ist er nicht gezwungen, den sozialen Zusammenhang des Lebens als allein den Menschen zukommend zu bestimmen. So gelingt es ihm, Sozialität als ein in allem Leben wirksames Phänomen zu bestimmen. Das folgende ausführliche Zitat bringt seine Einsicht plastisch zum Ausdruck:

„Das Verhalten aller lebenden Organismen weist einen grundlegenden gesellschaftlichen Aspekt auf: Die fundamentalen biologischen oder physiologischen Impulse und Bedürfnisse, die auf der Basis aller dieser Verhaltensformen liegen – insbesondere Hunger und Sexualtrieb, also die mit der Ernährung und Vermehrung verbundenen Bedürfnisse –, sind im weitesten Sinne gesellschaftlichen Charakters oder haben gesellschaftliche Implikationen, da sie gesellschaftliche Situationen und Beziehungen für

<sup>2</sup> Der Begriff der regulativen Idee geht auf Kant zurück. Während konstitutive Ideen in der Wirklichkeit wirken, entspringen regulative Ideen (bzw. Prinzipien) der Vernunft, ohne dass sie aus der Erfahrung abgeleitet sind. Kant stellt diesen Begriff besonders klar in seinem Brief an Carl Leonhard Reinhold vom 19. Mai 1789 dar: „Eben darin ist die Mathematik das große Muster für allen synthetischen Vernunftgebrauch, daß sie es an Anschauungen nie fehlen läßt, an welchen sie ihren Begriffen objective Realität giebt, welcher Forderung wir im philosophischen und zwar theoretischen Erkenntnis nicht immer Gnüge thun können, aber alsdenn uns auch bescheiden müssen, daß unsere Begriffe auf den Rang von Erkenntnissen (der Objecte) keinen Anspruch machen können, sondern, als Ideen, blos regulative Principien des Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Gegenstände, die in der Anschauung gegeben, aber nie, ihren Bedingungen nach, vollständig erkannt werden können, enthalten werden“ (Kant XI43).

ihre Befriedigung durch den jeweiligen Organismus voraussetzen. Sie bilden daher die Grundlage für alle Typen oder Formen des gesellschaftlichen Verhaltens, wie einfach oder kompliziert, primitiv oder hochorganisiert, bruchstückhaft oder voll entwickelt diese auch sein mögen. Erfahrung und Verhalten des einzelnen Organismus sind immer Teile eines größeren gesellschaftlichen Ganzen oder Erfahrungs- und Verhaltensprozesses, in den der einzelne Organismus – aufgrund der gesellschaftlichen Bedingtheit der fundamentalen physiologischen Impulse und Bedürfnisse, die seine Erfahrung und sein Verhalten motivieren und sich darin ausdrücken – selbst auf den niedrigsten Entwicklungsstufen eingeschaltet ist. Es gibt keinen lebenden Organismus, der so beschaffen wäre, daß er sich in völliger Isolierung von allen anderen Organismen am Leben halten könnte oder daß bestimmte Beziehungen zu anderen lebenden Organismen (ob nun von seiner eigenen Gattung oder von einer anderen) – Beziehungen also, die im strengen Wortsinn gesellschaftlich sind – nicht eine notwendige und unersetzliche Rolle in seinem Leben spielen“ (Mead 1973: 273f.).

[261]

Als Phänomen ist Sozialität nun aber nicht erschöpfend durch den physiologischen Aspekt beschrieben. Mead sieht klar, das es noch einen weiteren artenübergreifend wirksamen Zusammenhang gibt. So nennt er als zweiten Pol zur Bestimmung von Sozialität Institutionen. Darunter versteht er die Gewohnheiten und Regeln, die das Zusammenleben von Organismen (welcher biologischen Art auch immer) in einer Gruppe bestimmen. Der einzelne Organismus lernt diese Gewohnheiten und Regeln als die Haltungen der anderen Organismen der Gruppe kennen.<sup>3</sup> Dadurch, dass es Institutionen in einer Gruppe von Organismen gibt, kann für die einzelnen das Verhalten der anderen erwartbar und kalkulierbar werden. Für sie eröffnet sich damit die Möglichkeit, sich strategisch zu verhalten.<sup>4</sup>

Institutionen sind dabei nicht als rein „natürliche“ Produkte der biologischen Evolution zu verstehen. Sie sind aber auch nicht rein „künstliche“ Produkte, die von einer subjektiven Instanz – sei es ein allem Lebendigen inne wohnender Geist oder der menschliche Verstand – produziert werden. Sie sind entstanden unter Voraussetzung spezifischer biologischer Entwicklungen, wie z.B. der exponentiellen Zunahme des Gehirnvolumens (vgl. z.B. Esser 1996: 149-164), können aber davon abgelöst betrachtet und analysiert werden.

Können sie das wirklich? Um diese Frage kreisen verschiedene Diskussionstraditionen, die bis in die Gegenwart reichen. Dazu gehören die jüngere Diskussion um die Soziobiologie, die Diskussion über die organische und die kulturelle Definition von Geschlecht und nicht zuletzt auch die Infragestellung des so genannten Durkheimschen Paradigmas – d.h. der Eigenständigkeit soziologischer Erklärungen – durch die Human- und Sozialökologie. Alle drei Diskussionsstränge setzen fort, was in der anthropologischen Diskussion der 1920er Jahre begonnen wurde: zu fragen, ob „nature or nurture“ die treibende Kraft menschlichen Verhaltens ist.<sup>5</sup>

Mead versteht diese beiden Aspekte als Pole, zwischen denen sich das Kontinuum unterschiedlicher Formen von Sozialität entfaltet. Unterschiedliche Formen von Sozialität, so sagt er weiter, ermöglichen auch unterschiedliche Beziehungen zwischen Organismen und Umwelt. Entwicklungsgeschichtlich primär ist die Form, Organismen durch genetisch kodierte Informationen auf Lebenssituationen einzustellen. Die Hinweise, die eine Population über sich wandelnde Umweltbedingungen aufnimmt, werden (nach Maßgabe ihrer Möglichkeiten) *in den nachfolgenden Generationen* in physiologische Veränderungen der Organismen umgesetzt und somit an die Lebenssituationen angepasst. Sozialitätsformen, bei denen das Verhalten durch Institutionen bestimmt und kontrolliert wird, verschaffen einem Organismus Möglichkeiten, sein Verhalten *selbst* (nach Maßgabe seiner Möglichkeiten) an Lebenssituationen anzupassen. Sie benötigen ein Zeichensystem, das Informationen von Gehirn zu Gehirn vermittelt und damit Kommunikation erlaubt.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> „Eine Institution [ist] letztlich nichts anderes als eine Organisation von Haltungen, die wir alle in uns tragen; die organisierten Haltungen der anderen, die das Verhalten kontrollieren und bestimmen“ (Mead 1973: 255).

<sup>4</sup> Mead bezieht damit ebenso wie Durkheim Stellung gegen die so genannte Vertragstheorie, die heute als Theorie der rationalen Wahl (oder eine ihrer Spielarten) firmiert. Zentral ist für Mead, dass soziale Beziehungen, die über rein physiologische Koordination hinausgehen, auf normativen Elementen basieren. Sie folgen Regeln, die Verhaltensweisen erwartbar machen. Zugleich können die Verhaltensweisen variieren. Durkheim (1996: 256-286) entwickelt seinen Widerspruch gegen die Vertragstheorie vom Begriff der Gesellschaft her.

<sup>5</sup> Die Entdeckung der genetischen Codierung hat dieser Diskussion eine Wendung von der Kulturanthropologie in die Evolutionsbiologie gegeben (vgl. z.B. Ridley 2003).

<sup>6</sup> Psychobiologen (vgl. z. B. Bonner 1983) unterscheiden zwischen genetischer und tradigenetischer Informationsaufnahme. Das Paradigma der Informationsübertragung, das diesen Vorstellungen zugrunde liegt,

[262]

Solche Zeichensysteme können ganz verschieden aufgebaut sein. Grundlegende Unterscheidungen zeigen sich, wenn wir danach fragen, was solche Zeichen wie kommunizieren. Die Semiotik (als allgemeine Lehre von den Zeichen) zeigt uns, dass es drei Möglichkeiten gibt, wie Zeichen zu Objekten in Beziehung treten können.

Zeichen, die der Verständigung oder der Koordination von Aktivitäten dienen, werden in dieser Klassifikation „Symbole“ genannt. Ein Symbol funktioniert als Zeichen aufgrund einer Konvention. Jede Sprache ist beispielsweise ein symbolisches Zeichensystem. Nur wenn die Zeichen nicht allein von einem Lebewesen, sondern von einer Gemeinschaft verwendet werden, können sie überhaupt etwas für jemanden bedeuten. Nicht, dass jedes Mitglied einer Sprachgemeinschaft gefragt worden wäre, ob ein Laut auf etwas Bestimmtes verweisen soll. Zumeist sind es stille, durch Sozialisation erzeugte Anerkennungen, die in einer Gemeinschaft herausbilden, was Symbole bedeuten. Wie dieser Erwartungshorizont entstanden ist, ist für das bloße Funktionieren des Symbols unerheblich. Wesentlich ist allein, dass zwischen den einzelnen Lebewesen ein Set von Erwartungen geteilt wird, der festlegt, auf welches Objekt ein bestimmtes Zeichen verweist. Der physiologische Aspekt von Sozialität ist in dieser Perspektive als Entwicklungsvoraussetzung symbolischer Zeichensysteme zu verstehen, der institutionelle Aspekt ist gleichbedeutend mit Symbolen.

Nicht alle Zeichen funktionieren aufgrund von Konventionen. Die Semiotik kennt noch zwei weitere Formen, wie Zeichen mit Objekten in Beziehung stehen können: Ikone und Indices. „Ikon“ heißen solche Zeichen, die aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit einem Objekt als Zeichen fungieren. Ein Diagramm veranschaulicht den Aufbau einer Struktur oder den Ablauf eines Prozesses, etwa den der genetischen Kodierung. Fotos bilden Lebewesen oder Situationen ab. Eine Karte zeigt die Ordnung von Straßen und Gebäuden einer Stadt oder bildet andere geographische Verhältnisse ab. Worte wie „wauwau“ oder „kikeriki“ imitieren die Geräusche von Hund und Hahn. Andere Worte wie „Treibhauseffekt“, „Silent Spring“ oder „Bevölkerungspyramide“ stellen komplexe Sachverhalte dar, indem sie auf im Prinzip vergleichbare, aber einfachere Sachverhalte verweisen. Das Prinzip der Ähnlichkeit ist auch in der Natur am Werk. So imitieren beispielsweise Orchideen Insekten, um Insekten anzulocken. Und das Äußere der harmlosen Schwebfliegen ähnelt den aggressiven und wehrhaften Wespen.

Anders funktionieren Indices. Sie stehen in einer direkten Beziehung mit einem Objekt, das es kausal erzeugt. Fieber oder Schmerzen werden durch Krankheiten hervorgerufen. Der Wetterhahn auf dem Dach eines Gebäudes zeigt, wenn er sich nach dem Wind ausrichten kann, die Windrichtung an. Dunkle Wolken sind Zeichen für einen kommenden Regen. Der Moosbewuchs an einem Baum verweist auf seine Wetterseite, eine aufsteigende Rauchsäule auf Feuer. Wenn jemand „Feuer!“ ruft, dann wird auch dieser Ruf auf ein Feuer und die damit verbundenen Gefahren hinweisen. Wer Biolebensmittel kauft oder Sonnenkollektoren auf dem Dach seines Hauses montiert, ist umweltbewusst. Und mit Gebell zeigt ein Hund, dass er beachtet werden will.

Die Beispiele zeigen, dass Ikone und Indices nicht nur als alternative Zeichenklassen neben Symbolen bestehen. Es gibt sie auch innerhalb von symbolischen Zeichensystemen, der mündlichen und schriftlichen Sprachen, Gesten, Piktogramme etc. Sie erfüllen darin auch wichtige Funktionen, die allerdings nur zu oft übersehen werden. Das gilt insbesondere für die indexikalische Zeichenfunktion. Ihr müssen wir uns gesondert widmen.

[263]

Dass ein Wort für ein bestimmtes etwas steht, lernen wir nicht aus dem Wort heraus. Dass eine Geste eine bestimmte Bedeutung hat, ist der Geste selbst nicht zu entnehmen. Wir lernen den Umgang mit Symbolen nur in Abhängigkeit von einem Kontext. Das heißt, wir können keine Erkenntnisse und kein Wissen sammeln, ohne dass wir unsere Symbole auf Situationen beziehen. Dies leisten indexikalische Zeichen. Sie sorgen, wie Helmut Pape treffend formuliert hat, für „die Anwesenheit der Welt in der Sprache“ (Pape 2002). Wir können uns mit Sprache nur dann über die Welt verständigen, wenn wir situationsspezifisch lernen, wofür unsere Symbole stehen.

---

widmet den Medien dieses Prozesses keine Aufmerksamkeit. Die Eigengesetzlichkeit von Genen hier und Kultur bzw. Sprache dort kann dadurch nicht ins Blickfeld geraten.

Damit ist zugleich auch die Konstellation beschrieben, in der sich Gesellschaften von Sozialität im Allgemeinen abheben. Indem Lebewesen situationsspezifisch lernen, Zeichen zu gebrauchen, die in einer Gemeinschaft allgemein gebräuchlich sind, kann eine neue Entwicklungsdynamik entstehen. Als deren Ergebnis können sich die drei Beziehungsgrößen – das einzelne Lebewesen (a), die Gemeinschaft (b) und die Sprache (c) – verselbstständigen.

(a.) Einzelne Lebewesen können sich zu ihrem Zeichengebrauch reflexiv verhalten. Sie können Muster identifizieren, wie sie Gesten machen, Sätze formen oder andere Verhaltenskonventionen situationsspezifisch umsetzen. Das eigene Verhalten wird somit zum Objekt eines Zeichenprozesses, es wird vergegenständlicht. Und beim nächsten Zeichengebrauch stellt sich – zumindest theoretisch – die Frage, ob das bisherige Muster fortgeführt oder verändert werden soll.

(b.) Gemeinschaften sind die Lebewesen, die einen allgemeinen Erwartungshorizont für symbolisch-expressives Verhalten teilen. Durch jeden situationsspezifischen Zeichengebrauch entsteht Potenzial, durch das sich eine Gemeinschaft von anderen Gruppen der gleichen Art unterscheiden kann. Etabliert sich ein neuer, von den bisherigen Konventionen abweichender Zeichengebrauch und kommt noch ein Symbol hinzu, das die konkrete Einheit der Gemeinschaft darstellt, wird der Unterschied manifest. Wer beispielsweise im nordhessischen Marburger Land zu Heu „Hieu“ sagt, macht mit dem, was er sagt, zugleich auch deutlich, dass er aus dem Dorf Argenstein kommt. Seine Zuhörer, so sie den Dialekt beherrschen, werden ihn entweder als einen der ihren behandeln oder als einen Fremden behandeln, weil sie selbst Heu als „Höe“, „Hiöe“ oder „Höeueö“ benennen.

(c.) Entstehen personale und kollektive Identitäten, verändert sich schließlich auch ein symbolisches Zeichensystem. Neue Symbole kommen hinzu, ältere Symbole werden nur noch selten verwendet oder ganz vergessen. Vielleicht bleiben sie aber in Artefakten präsent, die nun als Hinweise für eine große Vergangenheit dienen. Über ihre ursprüngliche Bedeutung kann nur spekuliert werden kann. So lange ein Symbolsystem die verschiedenen Gruppenidentitäten – vergangene und gegenwärtige sowie lokal verschiedene – integriert, wächst, metaphorisch gesprochen, dieses Symbolsystem. Dadurch verselbstständigt es sich nicht nur gegenüber einzelnen Lebewesen, sondern sogar gegenüber einer Gruppe. Allgemein werden solche Symbolsysteme als „Kultur“ bezeichnet.<sup>7</sup> Der Grad an Verselbstständigung, den sie erreichen können, hängt entscheidend davon ab, wie sie sich vergegenständlichen und damit speichern lassen. Erinnerungen an vergangenen Symbolgebrauch lassen sich in der Übertragung von Gedächtnis zu Gedächtnis anders dokumentieren als in einem Buch oder einem Computerchip.

Unsere Frage, was Gesellschaft von Sozialität im Allgemeinen unterscheidet, können wir im Kontext dieser Vorstellungen beantworten: Gesellschaften können sich bilden, wenn Lebewesen Symbole bzw. Kultur situationsspezifisch gebrauchen und somit ihr Verhalten intragenerationell modifizieren können. Wo dies möglich ist, können gemeinschaftliche Konstellationen zu Objekten von Zeichen werden. Die Besonderheit, ja Einzigartigkeit einer solchen Konstellation kann symbolisiert und somit verallgemeinert werden. Symbole, die solche Gemeinschaftserfahrungen zum Ausdruck bringen, können in einer nachfolgenden Situation wieder verwendet und auf neue Kontexte bezogen werden.<sup>8</sup>

Wo eine Population, eine Fortpflanzungsgemeinschaft, die Besonderheiten im Zeichengebrauch über Generationsfolgen tradiert, ist eine Gesellschaft entstanden. Anders ausgedrückt, ist

---

<sup>7</sup> „Kultur“ steht demnach für Symbole insgesamt, nicht nur für die, die auch faktisch von Personen oder Gemeinschaften verwendet werden. Für das Verstehen und Erklären von sozialen Prozessen ist diese Unterscheidung von kaum zu unterschätzender Bedeutung. Als Teil einer Kultur bilden auch die nicht-sanktionierten normativen Sätze das Potenzial, aus dem sich eine zukünftige Gesellschaftsentwicklung speisen kann. Der § 175 des deutschen Strafgesetzbuchs, der homosexuelle Handlungen unter Strafe stellte, wurde zwar faktisch seit den 1970er Jahren nicht mehr angewendet. Aber bis zu seiner Streichung aus dem Strafgesetzbuch im Jahr 1994 war die Möglichkeit gegeben, dass die Rechtsordnung auf dieses Symbol Bezug nimmt.

<sup>8</sup> An die Entwicklung verschiedener Speichermedien vergangenen Symbolgebrauchs schließen verschiedene Theorien kultureller und gesellschaftlicher Differenzierung an (vgl. z.B. Parsons 1977; Habermas 1981; Luhmann 1997).

Gesellschaft die in einer Population institutionalisierte Kultur.<sup>9</sup> Sie regelt das gegenwärtige Miteinander und Gegeneinander und die Koordination von Aktivitäten, indem sie kontinuierlich ein bestimmtes Set von Symbolen verwendet. Dem einzelnen Lebewesen tritt Gesellschaft als verallgemeinerte Erwartungen der anderen zur Gesellschaft gehörenden Lebewesen gegenüber.<sup>10</sup>

### 3. Gesellschaft als reflexive Zeichengebrauchsgemeinschaft

Diese Vorstellung von Gesellschaft, die wir nun formulieren können, schafft Klarheit in zentralen Punkten: Anders als Sozialität im Allgemeinen ist eine Gesellschaft ein historisches Phänomen. Gesellschaften, so müssen wir im Plural formulieren, sind jeweils spezifische Sozialität. Indem sich in Populationen Kommunikationstraditionen entwickeln, die symbolische Grenzen zwischen Populationen einer Art schaffen, entsteht ein neuer, eigenständiger Aspekt von Wirklichkeit.<sup>11</sup> Zwar bleiben Gesellschaften auf ihre biotischen und abiotischen Voraussetzungen bezogen. Sie existieren nicht ohne lebende und sich reproduzierende Organismen. Aber sie entwickeln sich mit einer Eigenlogik, die aus der Kontextualisierung symbolischer Zeichen entsteht. Solidarische Bindungen, die über Verwandtschaftsbeziehungen hinausgehen, basieren darauf, dass jemand als gleich oder ähnlich identifiziert wird, weil er die gleichen Symbole gebraucht, sich auf den gleichen mythischen Stammvater oder die gleiche göttliche Urmutter bezieht wie ich. Dieser Schritt – nicht die Anwendung von Werkzeugen oder die Durchführung von Bestattungen – markiert den Nullpunkt, an dem sich Natur- und Gesellschaftsgeschichte voneinander entkoppeln.<sup>12</sup> Ob [265] sich diese Entkoppelung auch bei anderen Arten als beim Menschen vollzogen hat oder noch vollziehen könnte, ist Gegenstand der empirischen Forschung. Unser Gesellschaftsbegriff ist hier offen für Überraschungen. Da wir unser Selbstverständnis als biologische Art nicht mit Hilfe des Gesellschafts-, sondern des Menschheitsbegriff formulieren, werden Formen der Gesellschaftsbildung auch bei anderen biologischen Arten vorstellbar (vgl. z.B. Avital/Jablonka 2000; Witzany 2000).

Die Entdeckung der Eigenlogik in menschlichen Sozialbeziehungen ist (natürlich) selbst das Ergebnis eines historischen Prozesses. Und wie bei jedem Zeichengebrauch gehen auch in Erkenntnisprozesse die Lebensumstände des Erkennenden mit ein. Der Gesellschaftsbegriff ist Ende des 19. Jahrhunderts entwickelt worden, in einer Zeit, in der nationale Ideologien das Leben der Menschen bestimmten. Und er ist vor allem in Frankreich entwickelt worden, wo sich durch Aufklärung und die Französische Revolution die überkommenen rechtlichen und politischen Ordnungen aufgelöst hatten. Gelehrte wie Saint-Simon, Comte oder schließlich Durkheim entwickelten ihre Überlegungen zu einem umfassenden sozialen Zusammenhang auch in praktischer Absicht, um neue Lebensordnungen zu erzeugen. Lässt sich diese Vorstellung eines umfassenden Sozialsystems aber verallgemeinern? Ist sie nicht ein typisch europäisches Konstrukt des ausgehenden 19. Jahrhunderts, das ungeeignet ist, um die soziale Lebenswirklichkeit früherer Zeiten und vor allem auch anderer Kulturkreise zu begreifen?

Die Kritiker des Gesellschaftsbegriffes, die diese Fragen stellen (vgl. Tenbruck 1981; Matthes 1985, Touraine 1986, Tenbruck 1989), richten sich nicht gegen die Annahme, dass sich soziale bzw. kulturell orientierte Lebensformen eigenlogisch gegenüber ihren biotischen und abiotischen Existenzbedingungen entwickeln. Ihre Kritik zielt gegen die Annahme eines umfassenden sozialen Zusammenhanges als eine Ganzheit, als ein Organismus (vgl. z.B. Schwinn 2003). In der Tat kann man skeptisch sein, dass es Gesellschaften im Sinne eines umfassenden Ganzen, welches alle

<sup>9</sup> Gesellschaftlicher Wandel entsteht demnach durch die Institutionalisierung von neuen Mustern normativer Kultur, so Parsons (1964: 86; vgl. Jetzkowitz 1996: 26-53).

<sup>10</sup> Meads Vorstellungen über Gesellschaft sind somit durch den Begriff der Indexikalität korrigiert bzw. präzisiert (vgl. dazu Pape 1995). Demnach ist es oft angemessener, das Wort „Sozialität“ zu verwenden, wenn Mead von „Gesellschaft“ spricht.

<sup>11</sup> Durkheim (1995: 109 u. 203) veranlasst das, Gesellschaft als eine Realität sui generis zu betrachten.

<sup>12</sup> Der Ansicht, dass es einen Nullpunkt in der Entwicklung von Natur und Gesellschaft gibt, widerspricht Elias (1998). Allerdings differenziert Elias nicht zwischen menschlicher Sozialität im Allgemeinen und spezifischen Gesellschaften im oben entwickelten Sinn.

Belange seiner Teile regelt, je gegeben hat oder überhaupt geben kann.

Allerdings ist diese Skepsis billig zu haben, denn sie zielt gegen eine überzogene Deutung der Metapher vom gesellschaftlichen Organismus. Wenn Gesellschaften nichts anderes sind als die jeweils gegenwärtigen, in Institutionen wirksamen Kulturtraditionen, dann sind sie als Ganzheiten niemals verfügbar. Wer anderes behauptet, verkennt den Nutzen der Organismus-Metapher. Dieser Nutzen besteht darin hervorzuheben, dass die Existenz von Gesellschaften – im Sinne eines konkreten, gleichwohl umfassenden sozialen Zusammenhangs, der die allgemeinen Regeln des Mit- und Gegeneinanders bestimmt – eine Hypothese ist, die (zumindest) das Leben von Menschen begleitet. Entlang dieser Hypothese organisieren sich solidarische Beziehungen. Entlang dieser Hypothese wird sortiert, wer dazu gehört und wer nicht.

Die Symbole, mit denen Gesellschaften solidarische Beziehungen organisieren sowie Zugehörigkeiten und Abgrenzungen erzeugen, haben sich bereits im Laufe der Menschheitsgeschichte gewandelt (vgl. z.B. Parsons 1985, 1986; Eder 1976; Habermas 1976, 1981; Raeithel 1994; Gießen 1999). Die Veränderungen, die historisch nach 1945 eingesetzt haben, mögen weitere Konzepte nötig machen. Von einem internationalen System von Gesellschaften (Parsons 1977: 289ff), von Weltgesellschaft (Luhmann 1997: 145-171) oder von einer „sociology beyond societies“ (Urry 2000) ist die Rede, um zu verdeutlichen, dass die Vorstellung der national verfassten Gesellschaft ihre Überzeugungskraft verlieren und andere Gesellschaftsformen entstehen können. Eine neue globale Erwartungsstruktur mag [266] entstanden sein. Welchen Konsequenzen das in welchem Ausmaß auf das Leben der Menschen hat, ist offen. Zu bezweifeln ist, dass „global“ als „universal“ zu übersetzen ist. Sozialität kann sich mit Hilfe von Zeichen immer nur kontextbezogen realisieren. Dass alle Menschen in einem umfassenden Sozialsystem verbunden sind, ist – wie wir vorne erörtert haben – eine regulative Idee der Soziologie, keine nahe Zukunft.<sup>13</sup>

So können wir uns Gesellschaften als konkrete, gleichwohl umfassende soziale Zusammenhänge vorstellen, die jeweils besondere Voraussetzungen dafür bilden, wie sich personale Identitäten bilden können. Wer sich ganz individuell in Estland mit der Frage beschäftigt, wie er die Erzeugung so genannter Treibhausgase reduzieren kann, findet andere Verhaltensgewohnheiten, Regeln und Gesetze vor als in Deutschland oder Frankreich. Mit diesen Realitäten muss sich die Nachhaltigkeitsforschung befassen. Ökologische Selbstgefährdungen werden nicht durch moralische Appelle vermieden. Nicht, dass Diskussionen über Zwecke und Ziele des Handelns überflüssig wären. Solche Diskussionen müssen aber die Eigenlogik von Gesellschaften in Betracht ziehen, wenn sie nicht ungehört verhallen sollen.

#### **4. Schlussbemerkungen**

Interdisziplinäre Forschungszusammenhänge entfalten ihre kreativsten Aspekte zumeist dann, wenn sie uns helfen zu erkennen, was wir als selbstverständlich hinnehmen. Das Zerbrechen von Selbstverständlichkeiten ist in der Regel krisenhaft, weil neue Routinen und Denkgewohnheiten gefunden werden müssen. Was ändert sich also für den soziologischen Diskurs durch die Erkenntnis, dass soziologische Forschung stets drei basale Dimensionen voraussetzt, nämlich dass (1.) menschliches Leben sich (2.) in sozialen Strukturen konstituiert und entwickelt, die (3.) gestaltbar und zielorientiert veränderbar sind? Alle Bausteine dieser Erkenntnis sind bereits in der soziologischen Tradition vorhanden. Allein das Arrangement und die Akzentuierung der Begriffe kann, so scheint mir, zu Verunsicherungen führen und Widerspruch hervorrufen.

Den Begriff der Menschheit als regulative Idee zu fassen, erleichtert es m.E., soziologische Aussagen von Glaubenssätzen zu unterscheiden. Die alternative Lösung, Einstiegstheoreme oder anthropologische Festsetzungen zu formulieren, ist nicht nur weniger elegant, sondern hebt überdies das Ideal der prinzipiellen Kritisierbarkeit wissenschaftlicher Aussagen aus.

Überdies wird durch die begriffliche Unterscheidung von Sozialität und Gesellschaft vermieden, was Habermas (1991) in einem anderen Zusammenhang als Naturalisierung der

---

<sup>13</sup> Kritik an Gesellschaftstheorien, die vom Ende der Geschichte aus entwickelt sind, bringt Stark (2003) zum Ausdruck.



Semieiose bezeichnet hat. Zwar können wir vermuten, dass sich auch in der Natur reflexive Zeichenprozesse beobachten lassen. Wir können diese Vermutung dahingehend zuspitzen, dass sich Menschen ihre Umwelt auch nur anthropomorphisierend erschließen können. Das heißt, dass sich Naturerkenntnis über die Erkenntnismittel vollzieht, über die Menschen als soziale Wesen nun mal verfügen, und dabei der menschliche Erfahrungsbereich auf die belebte und unbelebte Umwelt erweitert wird. Eine solche Anthropomorphismus-These, wie sie z.B. Peirce (1991, vgl. Pape 1991) vertreten hat, ist aber nicht zu verwechseln mit der konstitutionstheoretischen Unterstellung, dass die gesamte belebte und unbelebte Natur [267] in reflexiven Zeichenprozessen organisiert ist. Dadurch wird eine methodologische These in eine ontologische Annahme verwandelt. Was als Methodologie zu interessanten Forschungsfragen führen kann, wird auf diese Weise zu einer schlechten, weil zirkulär argumentierenden Metaphysik.

## Literatur

- Avital, Eytan/Eva Jablonka (2000): *Animal traditions: Behavioural inheritance in evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonner, John Tyler (1983): *Kultur-Evolution bei Tieren*. Berlin: Parey
- Durkheim, Emile (1995): *Die Regeln der soziologischen Methode*. Hrsg. u. eingel. von René König. 3. Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Eder, Klaus (1976): *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1998): *Über den Prozeß der Zivilisation*. 22., neu durchgesehene und erw. Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Esser, Hartmut (1996): *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*. 2., durchges. Aufl., Frankfurt/Main; New York: Campus.
- Giesen, Bernhard (1999): *Codes kollektiver Identität*. In: Gephart, Werner/ Helmut Waldenfels (Hrsg.), *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 13-43.
- Habermas, Jürgen (1976): *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1991): *Charles S. Peirce über Kommunikation*. In: Habermas, Jürgen, *Texte und Kontexte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 9-33.
- Jetzkowitz, Jens (1996): *Störungen im Gleichgewicht. Das Problem des sozialen Wandels in funktionalistischen Handlungstheorien*. Münster: Lit-Verlag.
- Jüdes, Ulrich (1997): *Nachhaltige Sprachverwirrung*. In: *Politische Ökologie* 52, Juli/August, S. 26-29.
- Kamper, Dietmar (1997): *Mensch*. In: Wulf, Christoph (Hrsg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Weinheim und Basel: Beltz, S. 85-91.
- Kant, Immanuel (1922): *Kants gesammelte Schriften*, Band 11. Berlin: Reimer.
- König, René (1967): *Biosozologie*. In: König, René (Hrsg.), *Soziologie*. Frankfurt/Main: Fischer, S. 48-53.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Matthes, Joachim (1985): *Die Soziologen und ihre Wirklichkeit*. In: Bonß, Wolfgang/Heinz Hartmann (Hrsg.): *Entzauberte Wissenschaft. Sonderband 3 der Sozialen Welt*, Göttingen: Otto Schwartz und Co, S. 49-64.
- Mead, George Herbert (1973): *Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Melégny, Tamás (2003): *Methodologische Grundlagen einer evolutionären Soziologie*. In: Melégny, Tamás/Heinz-Jürgen Niedenzu (Hrsg.), *Soziale Evolution. Die Evolutionstheorie und die*

- Sozialwissenschaften. Sonderband 7 der Österreichischen Zeitschrift für Soziologie, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 114-146.
- Oehler, Klaus (1995): Peirce und die Theorie der Kommunikation. Eine Erwiderung auf Habermas“. In: Oehler, Klaus, Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus. Frankfurt/Main: Klostermann, S. 211-216.
- Pape, Helmut (1995): The Social Nature of Reality and Communication: Peirce vs. Mead? Unveröff. MA.
- Pape, Helmut (2002): Indexikalität und die Anwesenheit der Welt in der Sprache. In: Kettner, Matthias/Helmut Pape (Hrsg.), Indexikalität und sprachlicher Weltbezug. Paderborn: Mentis, S. 91-119.
- Parsons, Talcott (1964): A Functional Theory of Change. In: Amitai Etzioni/Eva Etzioni (Hrsg.), Social Change: Sources, Patterns, and Consequences. New York: Basic Books, S. 83-97.
- Parsons, Talcott (1977): Comparative Studies and Evolutionary Change. In: Parsons, Talcott, Social Systems and the Evolution of Action Theory. New York; London: The Free Press, S. 279-320.
- Parsons, Talcott (1985): Das System moderner Gesellschaften. Weinheim und München: Juventa Verlag.
- Parsons, Talcott (1986): Gesellschaften. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Peirce, Charles S. (1960): Collected Papers, Vol. V: Pragmatism and Pragmaticism. Cambridge/Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Portmann, Adolf (1972): Tiersoziologie. In: Bernsdorf, Wilhelm (Hrsg.), Wörterbuch der Soziologie 3. Frankfurt/Main: Fischer, S. 857-861.
- Raeithel, Arne (1994): Symbolic Production of Social Coherence. The evolution of dramatic, discursive and objectified meaning systems. In: Mind, Culture and Activity, Vol. 1, No. 1-2, S. 69-123.
- Ridley, Matt (2003): Nature via Nurture: Genes, Experience, and What Makes Us Human. New York: Harper Collins.
- Schwinn, Thomas (2003): Makrosoziologie jenseits von Gesellschaftstheorie. Funktionalismuskritik nach Max Weber. In: Jens Jetzkowitz/Carsten Stark (Hrsg.), Soziologischer Funktionalismus. Zur Methodologie einer Theorietradition. Opladen: Leske + Budrich, S. 83-109.
- Stark, Carsten (2003): Neopositivistische Gesellschaftstheorie. Ein Essay vom ‚Ende der Geschichte‘ und zur ‚natürlichen Ordnung‘ des Funktionalismus. In: Jens Jetzkowitz/Carsten Stark (Hrsg.), Soziologischer Funktionalismus. Zur Methodologie einer Theorietradition. Opladen: Leske + Budrich, S. 219-246.
- Tembrock, Günter (1997): Grundlagen und Probleme einer allgemeinen Tiersoziologie. In: Ethik und Sozialwissenschaften, Heft 1, S. 71-80.
- Tenbruck, Friedrich H. (1981): Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie. In: Zeitschrift für Soziologie 10, S. 333-350.
- Tenbruck, Friedrich H. (1989): Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte? In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 41, Heft 3, S. 417-439.
- Touraine, Alain (1986): Krise und Wandel des sozialen Denkens. In: Berger, Johannes (Hrsg.): Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren. Sonderband 4 der Sozialen Welt, Göttingen: Otto Schwartz und Co., S. 15-39.
- Tovey, Hilary (2003): Theorising Nature and Society in Sociology: The Invisibility of Animals. In: Sociologia Ruralis 43, No 3, S. 196-215.
- Urry, John (2000): Sociology beyond societies. Mobilities for the twenty-first century. London: Routledge.
- Witzany, Günther (2000): Life: the communicative structure. Norderstedt: Libri Books on Demand.