

Mythenjagd

Soziologie mit Norbert Elias

Herausgegeben von
Thorsten Benkel und Matthias Meitzler

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Thorsten Benkel und Matthias Meitzler (Hg.)
Mythenjagd

Mythenjagd

Soziologie mit Norbert Elias

Herausgegeben von
Thorsten Benkel und Matthias Meitzler

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Die Publikation wurde durch die Universität Passau finanziell unterstützt
(Open-Access-Publikationsfonds der Universitätsbibliothek).

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Norbert-Elias-Stiftung,
Amsterdam.

Erste Auflage 2023
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2023
www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-331-5

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Inhalt

<i>Hermann Korte</i> Geleitwort	7
<i>Thorsten Benkel und Matthias Meitzler</i> Mythenjagdszenen aus Niederbayern	8

Teil I

<i>Christoph Egen und Adrian Jitschin</i> Editorische Einleitung	15
<i>Norbert Elias</i> Die Wiederentdeckung des Körpers	22

Teil II

<i>Thorsten Benkel</i> Elias und das Blut. Zivilisationsgeschichte als Prozess der Domestizierung des Körpers	33
<i>Matthias Meitzler</i> »Das bin dann nicht ›ich‹.« Norbert Elias' Betrachtungen zum Lebensende und ihre gegenwärtige Relevanz	66
<i>Joachim Fischer</i> Norbert Elias – ein Klassiker auch der Sozialtheorie? »Persönliche Fürwörter« und »Figuration« als Basis jeder Sozialität	104
<i>Stefanie Ernst</i> Männer, Frauen und der ›Untergang des Patriarchats‹? Geschlechterdynamiken mit der Prozesstheorie erforschen . . .	120
<i>Lutz Hieber</i> Geschlechterbeziehungen im absolutistischen Adel und ihre Bedeutung für die Gegenwart	137

<i>Mirco Spiegel</i>	
Norbert Elias und Deepfakes. Vom Sehen in der künstlichen Realität	163
<i>Dieter Reicher</i>	
Zivilisationsprozesse vor dem Staat? Norbert Elias über ›staatenlose‹ Gesellschaften Afrikas und ihre Einordnung in weltgeschichtliche Entwicklungslinien	186
<i>Peter Fischer</i>	
Gegen ein nominalistisches Credo. Methodologische Aspekte in Elias' Historischer Soziologie . . .	202
<i>Nico Wettmann und Frederik Peper</i>	
Schlaf als Synthese. Soziotechnische und temporale (Re-)Figurationen digitaler Schlafvermessung	220
<i>Adele Bianco</i>	
Norbert Elias und die Jugend heute. Zwischen sozialen Chancen und Entzivilisierung	241
<i>Jan Tobias Fuhrmann</i>	
Das Regiment der Uhr- und Kalenderzeit. Zur Hegemonialisierung einer Zeitsemantik	259
<i>Adrian Jitschin</i>	
Norbert Elias aus editorischer und archivalischer Sicht	282
Die Autorinnen und Autoren	292

Geleitwort

1988 hat Norbert Elias dem *Spiegel* ein großes Interview gegeben, das mit dem Titel »Wir sind die späten Barbaren« überschrieben ist (Der Spiegel 1988). Neben vielem anderen macht Elias in diesem Gespräch deutlich, dass wir noch längst nicht dort sind, wo Zivilisation sein könnte und wo Menschen zusammenleben, ohne Zwang aufeinander auszuüben. Dieses Interview ist sehr lesenswert; ich kann nur empfehlen, es aus dem Archiv zu holen, denn angesichts der momentanen Situation in Deutschland, in Europa, in der westlichen Welt kann man nun wirklich feststellen: Ja, wir sind die späten Barbaren.

Soziologie kann helfen, etwas besser zu verstehen, was da passiert. Ohne zu kritisch sein zu wollen, möchte ich einen Hinweis für alle geben, die sich mit Elias beschäftigen. Sein Hauptwerk heißt *Über den Prozeß der Zivilisation* und nicht etwa »Über den Zivilisationsprozess«. Bei Elias steht, dass der *Prozess* das eigentliche Interessante ist – nicht die *Zivilisation*. Was sind das für Prozesse, die wir durchlaufen, was sind das für Abhängigkeiten, in denen wir uns befinden? Dies zu erkennen, bedeutet, zu versuchen, nicht mehr als die späten Barbaren zu gelten.

Es gibt eine berühmte Szene, die diesen Zusammenhang unterstreicht: Beim 21. Soziologentag in Bamberg (»Krise der Arbeitsgesellschaft«, 1982) hat Elias – morgens um 8 Uhr, ganz ungewöhnlich für ihn – einen Vortrag über die Theorie sozialer Prozesse gehalten. Mit der Kreide zog er einen langen Strich an der Tafel, zeigte dann auf das erste Drittel der Linie und sagte: *Wir sind hier irgendwo*.

Statt zu glauben, dass wir die Zivilisation schon längst erreicht haben, sollten wir die *Prozesse*, denen wir begegnen und an denen wir oft Anteil haben, untersuchen. Ich freue mich, mit diesen Worten einen Sammelband einzuleiten, der neue Beiträge zur Elias-Forschung enthält.

Literatur

Der Spiegel (1988): »Wir sind die späten Barbaren. Der Soziologe Norbert Elias über den Zivilisationsprozeß und die Triebbewältigung«, <https://www.spiegel.de/kultur/wir-sind-die-spaeten-barbaren-a-3fe6b770-0002-0001-0000-000013529892> (23. August 2023).

Mythenjagdszenen aus Niederbayern

Die Prägungskraft der Mythen auf die europäische Kultur – und damit auch Zeitgeschichte – ist ein seit der Antike reflektiertes und umfangreich wissenschaftlich durchleuchtetes Thema. Die »großen Jagden des Mythos« (Kosłowski 1996) können als Reservoir, Antriebsfeder, Katalysator und – in ihren jüngsten Ausprägungen – auch als ihre eigenen Effekte gelten. In sozialwissenschaftlichen Kreisen spielt sich die Auseinandersetzung um Mythen bzw. Mytheme (Levi-Strauss) entlang der sinngebenden Kraft ab, die entsprechende Narrative entfalten oder zumindest transportieren; im Mythos kommen somit zentrale Fragen der Organisation des Gemeinschaftslebens in verdichteter, ja tradierbarer Form zur Sprache.

Die mythologischen Erzählungen der Welt beruhen folglich allerdings auf einer in die Handlungsstränge eingeflochtenen Distanz zu den Trivialitäten des ›echten‹ Lebens, dem sie nur in entrückter Form, vorbildhaft, belehrend oder in Abgründe schauend, entsprechen wollen. Der Mythos lebt von seiner immanenten Irrationalität, die ihn trennt vom Für und Wider des Alltags und überhaupt von den Profanitäten der unmythologischen, lebensweltlichen Realität. Man könnte auch sagen, dass der Mythos die routinierten Erlebnissphären (dazu Elias 1978) verdunkelt bzw. transzendiert. Irrational können Mythen nämlich insofern sein, als sie nicht verbürgt werden können auf die Sphären der Erfahrungen, die den »interdependent[e]n Menschen« (Elias 1971: 135) formt. An diesem Punkt setzt das Programm der *Mythenjagd* an, das Norbert Elias den Kolleg*innen seines Fachs, der Soziologie, nahelegt.

In seinem Einführungsbuch *Was ist Soziologie?* plädiert Elias für eine ›Wirklichkeitswissenschaft‹, ohne diesen Begriff, den Max Weber (1988: 170f.) geprägt hat und der vor ihm schon bei Georg Simmel (1989: 349) auftaucht, ausdrücklich zu würdigen. Unter Mythenjagd versteht er die eigentlich gar nicht so sehr hetzende, sondern vergleichsweise friedfertig anmutende Bemühung von Wissenschaftler*innen, »durch Tatsachenbeobachtung nicht zu belegende Bilder von Geschehenszusammenhängen, Mythen, Glaubensvorstellungen und metaphysische Spekulationen durch Theorien zu ersetzen, also durch Modelle von Zusammenhängen, die durch Tatsachenbeobachtungen überprüfbar, belegbar und korrigierbar sind« (Elias 1971: 53f.). Zugegeben, heutzutage lassen sich leicht Kreise identifizieren, die durch den Rekurs auf Tatsachen provoziert würden, weil damit, so die Implikation, eine Art szientistisches Besserwissen

geadelt wird. (Gegen Elias sind entsprechende Vorwürfe in verschiedenen Kontexten erhoben worden.) Einmal davon abgesehen, dass den hier angesprochenen Tatsachenbeobachtungen eine performative Komponente zumindest in einer von heute aus entwickelten Interpretation nicht abgesprochen werden kann (Tatsachen sind vorrangig ›Tat-Sachen‹, die durch das Handeln von Menschen Kontur gewinnen), sollte die Vorstellung, dass das Richtige sich vom Falschen sachlich trennen lässt, sofern es denn um Sachlichkeit geht (und eben nicht um Ideologie), eigentlich niemanden verschrecken, der sich ins Dickicht der (zumal: Sozial-)Wissenschaft wagt. Und doch, im Versuch, die Mythen durch die geordneten Werkzeuge der Wissenschaft, eben auch der Soziologie zu entzaubern, liegt, je nach Lesart, durchaus eine kämpferische Komponente. Die klare Ansage, dass der Mythos dekonstruktionswürdig ist, ist weit mehr als bloße »Arbeit« am und mit dem vorliegenden Mythenmaterial (Blumenberg 1979). Sie impliziert einen gewissen Bellizismus, auch wenn dies nicht, schon gar nicht bei Elias, mit einem unbedingten Willen zur Inthronisierung eines geschlossenen Gegenkonzepts korreliert.

Ein blindes Lob des akademischen Logos ist bei Elias nicht zu holen. Seine Überlegungen führen ferner zu der Erkenntnis, dass die Soziologie kein pazifistisches Fach ist – korrespondierend zu den Gesellschaften, mit denen sie sich seit jeher auseinandergesetzt sieht. Dies ist Elias weder entgangen, noch hatte er damit ein Problem. Er war vielmehr, auch und gerade in seinen Selbstäußerungen zur eigenen Wissenschaftsbiografie, um kritische Bemerkungen gegen diverse Theorieschulen, Denktraditionen, Entwicklungstendenzen usw. nie verlegen.

Die mythologischen Verästelungen, in die kulturelle und gesellschaftliche Begebenheiten transferiert werden und aus denen heraus sich neue Impulse bilden, bergen ihren ganz eigenen Modus der ›Rationalität‹ (vgl. Hübner 2011: 259ff.), der letztendlich dazu zwingt, sich mit ihnen engagiert und distanziert zu befassen – statt sie schlichtweg als Gegenbilder des Faktischen abzutun. Das Aufspüren der Mythen stellt zugleich aber weder ein der wissenschaftlichen Arbeit per se mitgegebenes Aufgabenfeld dar, noch muss die Mission immerzu gelingen. Vielmehr sieht Elias selbst das Problem der Rekursivität des Unterfangens am Horizont stehen: Die Pirsch könnte in einen nivellierten Mythos umschlagen. »Diese Mythenjagd, die Entlarvung von zusammenfassenden Vorstellungsmymen als faktisch unfundiert, bleibt immer eine Aufgabe der Wissenschaften, denn innerhalb oder außerhalb der Gruppe von wissenschaftlichen Spezialisten verwandelt man wissenschaftliche Theorien selbst häufig genug in Glaubenssysteme. Man erweitert sie oder benützt sie in einer Weise, die durch weitere theoriegesteuerte Tatsachenbeobachtung nicht gerechtfertigt ist.« (Elias 1971: 54) Dieser Band wäre um ein Vielfaches umfangreicher geworden, hätten sich seine Autor:innen alleine darauf beschränkt, die zahlreichen Belege zusammen zu tragen, die sich bzgl.

dieser hellsichtigen Aussage finden lassen. Wir sind indes versucht, neben der Bestätigung einer Elias'schen These vorliegend auch Gedanken zu versammeln, die mit, vielleicht auch an manchen Stellen gegen Elias über sein Werk hinausgehen.

* * *

Der Rang von Norbert Elias als soziologischer Klassiker ist unbestritten. Am 22. Juni 2022 jährte sich sein Geburtstag zum 125. Mal. Der Geehrte hat diesen Jubeltag knapp verpasst, er starb 1990 im Alter von 93 Jahren. Das postmortale Jubiläum nahmen die Herausgeber dieser Textsammlung zum Anlass, wenige Tage nach dem Stichtag – am 24. und 25. Juni – an der Universität Passau eine Tagungsveranstaltung zu organisieren, die Elias' soziologischem Werk gelten sollte. Jedoch nicht in Breslau, nicht in Leicester, nicht in Amsterdam und auch nicht in Bielefeld, sondern – den üblichen wissenschaftsberuflichen Sachzwängen geschuldet – in Niederbayern und damit in einer Region, in der sich eine bunte lokale Kultur schon seit Längerem gewissermaßen zum ›Regionalmythos‹ verdichtet hat. Mit Elias ließen sich auch solche Mythen, wiewohl sie eher kultureller Natur sind, hinterfragen, sogar aufhebeln. Wer überdies mit Peter Fleischmanns ikonischem Spielfilm *Jagdscenen aus Niederbayern* (1968) vertraut ist, dem dürfte es nicht schwerfallen, darin weitere Bezüge zu Aspekten des Elias'schen Werkes herzustellen. Die Etablierten und die Außenseiter befinden sich darin in sozialen Zusammenhängen, die sich nicht in gegenseitige Abhängigkeiten ausdifferenzieren, sondern die sich vielmehr in eine Richtung entladen, mit der Elias bei mehreren Gelegenheiten intensiv befasst war: in die Richtung der Gewalt.

Unter dem Titel »Norbert Elias und...« sollte die Möglichkeit eines Austauschs über ein Gedankengebäude eröffnet werden, das entgegen des ersten Anscheins und mancher Kolportage mehr als das epochale Werk *Über den Prozess der Zivilisation* umfasst – auch wenn es schwerfällt, über Elias zu sprechen, ohne sich dabei immer wieder auf die beiden ›Prozess-Bände‹ zu beziehen. Angedacht war eine Betrachtung durch verschiedene Blickwinkel, die von den ersten, noch philosophisch angelegten Arbeiten bis hin zu den späten wissenssoziologischen Studien reicht. Die Wirkung, die Elias' Hauptwerk insbesondere auf die sozialhistorische Diskussion ausgeübt hat und weiterhin ausübt, lässt sich selbstverständlich nicht künstlich in Zaum halten, und dies war auch nicht geplant. Daneben sollte aber die Betrachtung von Elias' Rang als dezidiert sozialtheoretisch orientierter bzw. der Allgemeinen Soziologie zuweisbarer Denker ihn gewissermaßen in ein neues Licht rücken.

Nun existieren fraglos bereits zahlreiche Veröffentlichungen, die den Soziologen Elias angemessen betrachten. In bemerkenswerten Arbeiten, die unmittelbar an sein Oeuvre anschließen, und beispielsweise auch in

einer der Fortsetzung seines Werkes gewidmeten Schriftenreihe (»Studies on Norbert Elias« bei Palgrave Macmillan) geht es ausdrücklich darum, nicht nur den Zivilisationsprozess, seine Genese, seine Zukunft, seine Probleme und seine Ausfransungen zu analysieren, sondern mit Elias *Gesellschaft zu verstehen*. Wie sonst ließe sich dessen Buchtitel *Was ist Soziologie?* und der dahinterstehende Impetus, die Aufgaben der Disziplin kompakt darzulegen, auch interpretieren? In diesem Sinne haben wir mit der erwähnten, sehr offenen Überschrift »Norbert Elias und...« zur Ergänzung des Tagungstitels eingeladen und Interessierte gebeten, aktuelle Bezüge, laufende Forschungsarbeiten, empirische Anwendungen, Theorievergleichsoptionen, mithin also Anschlüsse aus verschiedenen soziologischen Arealen einzubringen.

In dem vorliegenden Sammelband sind als Ergebnis unserer Konferenz folglich Beiträge u.a. zu den sozialtheoretischen und methodologischen Implikationen der Elias'schen Soziologie sowie zu seiner Perspektive auf Geschlechterverhältnisse, vorstaatliche Gesellschaften, Gewalt, den Körper, Jugendliche, Zeit und Sterben versammelt. Im Geiste des beschriebenen Programms sind auch Auseinandersetzungen mit solchen sozialen Kontexten, Diskursen und Problemstellungen verfasst, die nicht zum ›klassischen‹ Themenkanon der Prozess- bzw. Figurationssoziologie gehören. Dazu zählt beispielsweise der Versuch, zeitgenössische technologische Innovationen wie Deepfakes oder Sleep-Tracking mit Elias zu betrachten. Und gerade angesichts seines bewegten Lebens sind auch die Umbrüche in seiner Biografie wichtig und berichtenswert; denn stärker als bei anderen war im Fall von Elias das Werk mit dem Leben verknüpft, oder doch das Leben mit dem Werk? Nicht zuletzt kommt auch Elias selbst zu Wort. Sein Beitrag ist die deutschsprachige Erstveröffentlichung eines Tagungsmanuskripts, das sich in vorausschauender Kritik mit einem Bereich befasst, der erst einige Zeit nach Elias' Vortrag als Bindestrichdisziplin etabliert war: mit der Soziologie des Körpers. »Die Wiederentdeckung des Körpers« ist zwar alles andere als eine Wiederkehr des Mythos; und doch rekonstruiert Elias auch hier, wie in so vielen differenten Kontexten, Beziehungsgeflechte, die zu einer originellen Aufhellung des Phänomens führen.

Literatur

- Blumenberg, Hans (1979): *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main.
 Elias, Norbert (1971): *Was ist Soziologie?*, 2. Aufl., München.
 Elias, Norbert (1978): »Zum Begriff des Alltags«, in: Kurt Hammerich/Michael Klein (Hg.): *Materialien zur Soziologie des Alltags*, Opladen, S. 22–29.
 Hübner, Kurt (2011): *Die Wahrheit des Mythos*, Freiburg/München.

- Koslowski, Peter (Hg.) (1996): *Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich*, München.
- Simmel, Georg (1989): »Die Probleme der Geschichtsphilosophie«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt am Main, S. 247–421.
- Weber, Max (1988): »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7. Aufl., Tübingen, S. 146–214.

Filme

Jagdscenen aus Niederbayern, Deutschland 1968, Peter Fleischmann

Teil I

Editorische Einleitung

Bei dem nachfolgenden Text handelt es sich um die Verschriftlichung eines Vortrages, den Norbert Elias am 31. März 1981 im Rahmen eines mehrtägigen Seminars mit dem Titel »Die Wiederkehr des Körpers. Authentische Erfahrung oder Fiktion?« am Max-Planck-Institut für Bildungsforschung zu Berlin hielt. Diese interdisziplinäre Veranstaltung wurde von Dietmar Kamper und Christoph Wulf¹ organisiert. Sie hatten mit finanzieller Unterstützung der Freien Universität und dem Deutsch-Französischen Jugendwerk namhafte Forscherinnen und Forscher aus Deutschland und Frankreich nach Berlin eingeladen. Ein Blick in das Programm offenbart einen mehrperspektivischen Zugang zur Thematik. Der soziologische Gegenstand ›Körper‹ wurde dabei sowohl als wissenschaftliches Objekt wie auch in Form eines selbst erfahrbaren Leibes während des abendlichen Rahmenprogrammes ›bearbeitet‹, welches ausdrücklich der körperlichen Selbstwahrnehmung diene. Letzteres stellt ein in den meisten Forschungsbereichen der akademischen Soziologie selten zu beobachtendes, aber durchaus originelles Lehr- und Lernkonzept dar.

Elias hielt den Eröffnungsvortrag mit dem angekündigten Titel »Zivilisatorische Wandlungen der Einstellung zum Körper«. Aus den erhaltenen Manuskripten ist zu sehen, dass er eine finale Version dieses Vortrages vier Tage vor der Präsentation, am 27. März 1981, verschriftlicht hatte und die Änderung des Titels in »Die Wiederentdeckung des Körpers« vornahm. Im Nachgang des Seminars wurde 1982 ein Sammelband im Suhrkamp-Verlag unter dem Titel *Die Wiederkehr des Körpers* publiziert (Kamper/Wulf 1982), in dem allerdings weder der Vortrag von Elias noch der von Peter Gleichmann zu »Soziale Wandlungen des Schlafens« zu finden sind.² Allerdings ist das prozesssoziologische Denken sowohl in der Einleitung des Sammelbandes als auch in einzelnen Artikeln ganz offensichtlich vertreten, was sich auch daran zeigt, dass gleich

- 1 Dietmar Kamper (5. Oktober 1936 – 28. Oktober 2001) und Christoph Wulf (* 4. August 1944) waren 1981 Professoren an der Freien Universität Berlin. Kamper hatte einen Lehrstuhl für Soziologie mit dem Schwerpunkt Kultursoziologie inne, Wulf war als Anthropologe mit Schwerpunkt Erziehung tätig. Durch die Tagung loteten sie ihre wissenschaftlichen Gemeinsamkeiten zum Gegenstand ›Körper‹ aus.
- 2 Letzter hatte allerdings einen gleichnamigen Text bereits ein Jahr zuvor publiziert (Gleichmann 1980).

sechs Beiträge unter der Überschrift »Prozesse des Verschwindens« zusammengefasst wurden.

Im Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar, wo der Nachlass von Elias seine vorerst letzte Bleibe gefunden hat, finden sich eine Reihe schriftlicher Vortragstexte, die mehr oder weniger druckfertig vorliegen. In der Regel – so hat es den Anschein – wurden diese im Vorfeld der Vorträge bereits von Elias selbst oder seinen Assistentinnen und Assistenten mit Schreibmaschine niedergeschrieben. Häufig haben die Veranstalter die Vorträge aber auch mitgeschnitten, transkribieren lassen und Elias zugesendet. Im Zuge der Vorbereitung auf die vorliegende Publikation wurden noch lebende Herausgeber entsprechender Sammelbände, in denen die Elias-Texte fehlten, angeschrieben. So wurde in Erfahrung gebracht, dass Elias trotz mehrfacher Aufforderung seine Beiträge nie in einer finalen Version einreichte. Über die Gründe, die ihn bewogen haben, eine Veröffentlichung nicht weiter zu forcieren, kann nur spekuliert werden. Entweder waren die Texte in seinen Augen nicht gut genug – Elias war diesbezüglich ein Perfektionist – oder er vergaß schlichtweg das Absenden der Manuskripte aufgrund der in seiner schriftlichen Korrespondenz immer wieder anklingenden, zu hohen Arbeitsbelastung.

Zu bedenken ist, dass es Elias verwehrt war, während seines Berufslebens umfangreich zu publizieren. So ist das einzige Buch, das er vor seiner Pensionierung in Druck geben konnte, der zweibändige *Prozeß der Zivilisation*. Gleichwohl hatte er umfangreiche Texte, teilweise schon in Form von Buchmanuskripten, vorbereitet, die später veröffentlicht werden konnten. Auf diese Weise erfuhr er in seinen letzten Lebensjahren eine doppelte Belastung: Einerseits betrieb er die Aufbereitung älterer Texte, deren Publikation er voranbringen wollte, zugleich aber musste er stets neue Publikationsanfragen bedienen. Dass es ihm glückte, noch so viele Texte fertig zu stellen, lag, wie Hermann Korte (1988: 13) bilanziert, am »Vorteil eines langen Lebens«. Elias, der viele Jahrzehnte lang nur wenige Gelegenheiten hatte, seine Gedanken zu veröffentlichen, kompensierte dies also durch eine rege Publikationstätigkeit in den letzten Lebensjahren, wodurch er nachhaltige Spuren in der akademischen Welt und darüber hinaus hinterließ. Er konnte auf diese Weise für die Veröffentlichung eine Kontinuität seiner Gedankengänge herstellen, die, wie man aus biografischer Sicht bemerken muss, empirisch so nicht gegeben war: Elias ergänzte alte Manuskripte um neue Ideen und ließ zugleich ältere Überlegungen in neu erstellte Niederschriften einfließen. Dieser hier vorliegende Vortragstext ist ein Beispiel für seine Arbeitsweise, in der ältere und neuere Gedanken zu einem gemeinsamen Werk verknüpft wurden.

Wenngleich nicht alle Vorarbeiten von Elias überblickt werden können, so scheinen einige Betrachtungen weit zurückzureichen. Bereits mit Anfang zwanzig hatte Elias eine medizinische Doktorarbeit zur

Mimik vorbereitet und Überlegungen zur Körperlichkeit in einem Aufsatz zum »Sehen in der Natur« publiziert (Elias 2002). Darüber hinaus scheint eine wesentliche Inspirationsquelle des Vortrages sein Notizbuch zu sein, dem er den Titel »Mein Körper« gegeben hatte (DLA Marbach, A: Elias 1265). Weitere Notizbücher zu »physics and psychology« (DLA Marbach, A: Elias 1176), zur »Soziologie des Lachens« (DLA Marbach A: Elias 1062 und 1063) und zur »biological evolution of homo sapiens« (DLA Marbach, A: Elias 1293 und 1294) wären dahingehend zu überprüfen, inwiefern sie Vorarbeiten für diesen Vortrag enthalten.

Diese werkgeschichtlichen Verbindungen werden hoffentlich mit der nun erfolgenden Veröffentlichung von »Die Wiederentdeckung des Körpers« weiter erschlossen. Über vierzig Jahre, nachdem der Vortrag gehalten wurde, wird er hier mit freundlicher Erlaubnis des Suhrkamp-Verlags und des Deutschen Literaturarchivs in Marbach sowie der Genehmigung und Unterstützung der Norbert-Elias-Stiftung in Amsterdam einer größeren Leserschaft zugänglich gemacht. Der Vortragstext wurde lediglich hinsichtlich offensichtlicher Rechtschreib- und Satzbaufehler sowie bezüglich der neuen Rechtschreibung behutsam angepasst. Darüber hinaus wurden keinerlei Änderungen oder Ergänzungen vorgenommen.

Literatur

- Elias, Norbert (2002): »Vom Sehen in der Natur«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Frühschriften*, Frankfurt am Main, S. 9–28.
- Gleichmann, Peter R. (1980): »Einige soziale Wandlungen des Schlafens«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 9 (3), S. 236–250.
- Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hg.) (1982): *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt am Main.
- Korte, Hermann (1988): *Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers*, Frankfurt am Main.

DIE WIEDERKEHR DES KÖRPERS
- Authentische Erfahrung oder Fiktion? -

Seminar (Workshop) mit internationaler Beteiligung
FU Berlin

Zeit: 30.3. - 4.4.1981

Ort: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung,
Lentzeallee 94, 1000 Berlin 33
(außer Abendveranstaltungen)

Mo 30.3.81 10.00 - 13.00 Eröffnung des Themas

1. ELIAS: Zivilisatorische Wandlungen der Einstellung zum Körper
2. KAMPER: Der ganze und der zerstückelte Körper.
Zur Mythologie der Subjektivität
3. ZUR LIPPE: Am eigenen Leibe

15.00 - 18.30 Zur Geschichte des Körpers

1. TIBON CORNILLLOT: Zur Geschichte, Gegenwart und Bedeutung des corpus mysticum
2. SEITTER: Das Wappen als Zweitkörper und als Körperzeichen
3. MAGSAAM: Aspekte der militärischen Körperordnung in der Antike
4. BRINKMANN/BOSE: Der gebogene Leib.
Zur Figur des Gauklers im Mittelalter

20.00 Gemeinsames Abendmahl aller Teilnehmer mit Musik

(Ort wird noch bekanntgegeben)

Di 31.3.81 9.30 - 13.00 Zur Geschichte des Körpers (Fortsetzung)

5. WULF: Körper und Tod
6. WINAU: Krankheitstheorie und Theorie des Körpers
7. GLEICHMANN: Soziale Wandlungen des Schlafens

15.00 - 18.30 Unterwerfung und Widerstand des Körpers

1. RITTNER: Krankheit und Gesundheit. Veränderungen in der sozialen Wahrnehmung des Körpers
2. MRAZEK: Zur Psychologie von Körper- und Selbstbild
3. KEIL: Rekonstruktion von Gesundheit aus Leidensbildern

20.00 Gerhard WALTER: Aikido

(Ort: Mehringdamm 57, 1000 Berlin 61)

Mi 1.4.81 9.30 - 13.00 Unterwerfung und Widerstand des Körpers
(Fortsetzung)

4. HAUSMANN: Die Schule als Speerspitze der Infantilisierung
5. WÜNSCHE: Muskeln, Sinne, Reden: Medien im pädagogischen Bezug
6. WOLF: Die Regression auf den "Körper". Strategien der Realitätsbewältigung in Institutionen

15.00 - 18.30 Neuere Körpertherapien

1. PETZOLD: Neuere Körpertherapien
2. DREITZEL: Der Körper in der Gestalttherapie
3. MAIER: Körpertherapien und traditionelle Körpertechniken als Methoden der Wiederaneignung von Lebens- und Sozialgeschichte (Beispiele aus Bioenergetik und Pa Tua Chin)

20.00 Hilarion PETZOLD: Der Körper in der Selbsterfahrung

(Ort: wird noch bekanntgegeben)

Do 2.4.81 9.30 - 13.00 Die "Wirklichkeit" des Körpers

1. WIMMER: Zur Authentizität von Körpererfahrungen in Therapien
2. BAUDRILLARD: Der simulierte Körper

15.00 - 18.30 Kunst und Körper

1. GEBAUER (in Zusammenarbeit mit LOISEL, Paris): Ausdruck und Einbildung. Zus symbolischen Funktion des Körpers
2. MATTENKLODT: Das hysterische Auge in der Literatur
3. GENDOLLA: Geregelt Begehren. Zum Verhältnis von Technologie und Sexualität

22.00 KONTAKT 3'80: Die Telefonmaschine. Ein Spiel mit Körpern und Drähten

(Ort: wird noch bekanntgegeben)

Fr 3.4.81 9.30 - 13.00 Sexualität und Körper

1. SCHULLER: Identitätskonzepte und Hysterie. Anmerkungen zur Hysterisierung des weiblichen Körpers
2. HARDACH-PINKE: Schwangerschaft und Identität
3. PANAFIEU/WOESLER: Männlich - Weiblich in Interaktion

15.00 - 18.30 Andere Körpererfahrungen und Experimente

1. SCHÉRER: Der Körper des Kindes
2. EICHBERG: Eine andere Sinnlichkeit - Körper und Gesellschaft in Mentawai (Indonesien)
3. PANAFIEU: Masken, Tanz und Bewegung. Experimentelle, neue soziale Praktiken

20.00 Barbara HEINISCH: Maler - Modell - Interaktion

(Ort: Flughafenstraße 79/81, 1000 Berlin 44)

Sa 4.4.81 9.30 - 13.00 Andere Körpererfahrungen und Experimente
(Fortsetzung)

4. OETTERMANN: Intime Tätowierung
5. RAULFF: Hygiene, oder Chemie des Genusses und des Ekels
6. VIRILIO: Geschwindigkeit und Körpererfahrung

Die Abendveranstaltungen sind Demonstrationen zum Thema. Ausstellungen verschiedener Art (Medizingeschichte, Körperkultur, anthropomorphe Architektur u.a.) sind für das Foyer des Max-Planck-Institutes vorgesehen.

Die Wiederentdeckung des Körpers

Der Gedanke, meine sehr verehrten Damen und Herren, dass man in unserer Zeit den Körper wiederentdeckt, hört sich auf den ersten Blick etwas unglaublich an, und vielleicht sogar auf den zweiten und dritten Blick. Denn in der Praxis des Lebens und ganz unakademisch betrachtet, lässt sich kaum je vergessen, dass man, um die gebräuchliche Redeweise zu benutzen, einen Körper ›hat‹. ›Wir haben eine Erkältung. Wir sind müde. Wir gehen zu Bett, auf die Toilette. Wir atmen, schwitzen, hungern, gähnen‹ – kurzum, unakademisch betrachtet ist der Körper immer da. Was ist es also, das wir entdecken?

Die Entdeckung liegt wohl vorwiegend auf der akademischen Reflexionsebene. Es gibt ohne Zweifel eine lange akademische Tradition, innerhalb derer man sich mit Menschen oder Aspekten von Menschen in einer Weise befasste, die der Tatsache der zeiträumlichen vierdimensionalen körperlichen Existenz des Menschen kaum noch Rechnung trug. In dieser akademischen Tradition wurde der Mensch auf einen seiner Aspekte, also zum Beispiel auf die ›Vernunft‹ oder den ›Geist‹ reduziert. Dieser scheinbar zeit- und raumlose Aspekt eines freischwebenden Geistes wurde dann auch in Deutschland und wohl nur in Deutschland zur Klassenbezeichnung einer ganzen Gattung von Wissenschaften: der Geisteswissenschaften. Kann man sich etwas Merkwürdigeres vorstellen als Wissenschaften, die der Erforschung von etwas so Ungreifbarem wie dem ›Geiste‹ dienen?

Nun ist der Begriff des Geistes sicherlich nur ein etwas ätherisch gewordener Nachfahre des Begriffs der Seele. Der Letztere stammt aus einer echt handfesten Tradition des Glaubens, mochte auch der Körper vergänglich sein, die Seele lebte fort. Ganz ohne Zweifel ist es dieser alte Dualismus ›Körper-Seele‹ oder je nachdem auch ›Körper-Geist‹, den man ins Gedächtnis zurückrufen muss, wenn man verstehen will, worum es sich handelt, wenn man von einer Entdeckung oder Wiederentdeckung des Körpers spricht. Es gab und gibt in der akademischen Tradition der europäischen Universitäten eine starke und einflussreiche Tradition der Beschäftigung mit den zur ›Idee‹ oder zum ›Geist‹ reduzierten Menschen. Diese Tradition erweist sich nun heute mehr und mehr als ungenügend und damit auch die Reduktion des Menschen auf ›Geist‹, ›Vernunft‹ oder ›Idee‹.

Was heute wiederentdeckt wird, ist nicht der Körper als solcher, sondern sind die körperlichen Dimensionen des Menschen als Gegenstand wissenschaftlichen Nachdenkens auch außerhalb derjenigen

Wissenschaften, die sich speziell mit diesem Aspekt befassen, also auch außerhalb der Biologie.

Aber so wie man darauf hinweist, dass es sich bei der Beschäftigung mit den körperlichen Aspekten des Menschen als Objekt wissenschaftlicher Bemühungen eigentlich nur um eine Korrektur der überhöhten Reduktion des Menschen auf den sogenannten Geist handelt – um eine Korrektur der Reduktion, die im akademischen Leben für ein paar Jahrhunderte die Szene beherrschte, beginnt der Ausdruck »Die Wiederentdeckung des Körpers« fragwürdig zu werden. Denn sie schließt, obgleich man sich dessen nicht bewusst sein mag, die Anerkennung der dualistischen Natur des Menschen ein, die in der Begriffsbildung ›Körper-Seele‹ oder ›Körper-Geist‹ ihren Ausdruck findet. Wollen wir in unserer gegenwärtigen und unserer zukünftigen Arbeit durch die Benutzung des Begriffes ›Körper‹ die dualistische Tradition fortsetzen? Oder wollen wir eigentlich nur den reduktiven Charakter der traditionellen Menschenwissenschaft, also derjenigen Menschenwissenschaften, die Menschen als reinen Geist oder reine Vernunft sahen, einfach korrigieren? Nämlich indem wir diese von der Tradition vernachlässigten Aspekte der Menschen, also zum Beispiel die Aspekte des Essens, Schlafens, Lachens und Ausscheidens, in die Diskussion und den Bereich unserer wissenschaftlichen Untersuchung miteinbeziehen?

Wenn das Letztere der Fall ist, und es ist jedenfalls bei meinen eigenen Untersuchungen der Fall, dann muss man sich fragen, ob der Ausdruck »Die Entdeckung des Körpers« nicht missverständlich ist, ob er nicht, wie ich schon andeutete, die Vorstellung von dem existenziellen Dualismus des Menschen aufrechterhält und weiterführt?

Meine eigenen Untersuchungen fügen sich sicherlich in dieses dualistische Schema in keiner Weise ein. Denn sie befassen sich gerade mit dem Ineinandergreifen von menschlichen Aspekten, die man in der dualistischen Terminologie als ›körperlich‹, und anderen, die man in dieser Terminologie als ›seelisch‹ oder ›geistig‹ bezeichnen würde. Die Zivilisationstheorie befasst sich, um es ganz deutlich zu sagen, mit der Verschränkung von Trieb- und Affektregungen auf der einen Seite und auf der anderen Seite mit eingebauten Trieb- und Affektkontrollen. Und die ersten könnte man zur Not als körperlich bezeichnen. Die Trieb- und Affektkontrollen, also z.B. das Gewissen und, in der populären Sprache, der Verstand, gehören in den Bereich dessen, was man in der dualistischen Sprechweise als ›seelisch‹ oder ›geistig‹ hinstellt.

Zusammenfassend könnte man sagen, dass es sich bei dem, womit wir uns gegenwärtig beschäftigen, nicht um eine Entdeckung oder Wiederentdeckung des Körpers handelt, sondern um eine Ausdehnung des Interessenfeldes der Wissenschaften, die wir je nach dem als Geisteswissenschaften oder Menschenwissenschaften bezeichnen, auf Aspekte der Menschen, die eine lange Zeit aus dem Beobachtungs- und Interessenfeld

der Menschenwissenschaften ausgeschaltet worden waren. Um die Probleme des Zivilisationsprozesses als Beispiel zu nehmen: Nicht-medizinische Gelehrte haben sich in der Vergangenheit im Großen und Ganzen nicht mit einem Problem von der Art desjenigen Problems befasst, das ich ans Licht zu bringen versuchte, wenn ich fragte, warum Spucken in früheren Gesellschaften häufiger war, warum man es noch bis in die Großvaterzeit hinein durch bestimmte Geräte, also etwa Spucknapfe, zu bewältigen suchte, und noch in meiner Jugend durch gedruckte Verbote gegen das Spucken in den Straßenbahnen, während heute die Spucknapfe sowohl wie solche Verbote verschwunden sind. Diese und verwandte Probleme, also etwa das Problem, warum wir mit Messer und Gabel und nicht mit den Händen die Fleischgänge unserer Hauptmahlzeiten essen, würden auf einer früheren Stufe der Entwicklung als Probleme betrachtet worden sein, die nicht der ernsthaften Forschung wert sind. Dass sie nun anerkannt werden, als Probleme, die der wissenschaftlichen Beachtung wert sind und ihrer bedürfen, spricht von einer Veränderung des wissenschaftlichen Menschenbildes und ganz gewiss nicht nur des Menschenbildes der Wissenschaften. Es bedeutet offenbar, dass sich im Gesellschaftsleben überhaupt der Wert dessen, was wir ›Körper‹ nennen, gehoben hat.

Aber wenn das alles gesagt ist, dann findet man sich vom Neuem vor die Frage gestellt, ob die Veränderung des Gewichts, das man im gesellschaftlichen Menschenbilde den sogenannten körperlichen Aspekten beilegt, begrifflich angemessen verarbeitet wird, wenn man sie als »körperliche« Aspekte bezeichnet. Unterstellt man damit nicht eigentlich impliziter, dass das traditionelle dualistische Konzept des Menschen zurecht bestand und besteht? Schließt nicht die Betonung der Tatsache, dass wir uns hier mit dem Körper der Menschen als Gegenstand des Nachdenkens befassen wollen, den Gedanken ein, dass es auch rein geistige, total nicht-körperliche Aspekte des Menschen gäbe? Diese Vorstellung, die sich auf eine lange Tradition stützt, und die dementsprechend recht verständlich ist, legt uns eine Reihe von schwierigen Problemen in den Weg.

Man kann auch in diesem Zusammenhang kaum an ihm völlig vorbeigehen. Denken wir nach: Wenn wir von den Armen und Beinen eines Menschen sprechen, ohne Zweifel, dann sprechen wir von seinem Körper. Auch wenn jemandem der Magen oder der Kopf weh tut, dann, so kann man wohl sagen, ist es ein körperliches Gebrechen. Weit weniger eindeutig ist es, ob Menschen, wenn sie von ihrem Körper sprechen, dabei an ihr Gesicht denken. Gehört das Gesicht eines Menschen zu seinem Körper? Wenn nicht, ist das Gesicht Seele, Geist oder Vernunft? Wenn ja, was ist dann eigentlich nicht ›Körper‹ an Menschen? Wie steht es zum Beispiel mit dem Gehirn? Gerade herausgefragt, ist das Gehirn Teil unseres Körpers? Ein paar Umfragen haben mir gezeigt, dass Menschen,

wenn sie von ihrem Körper sprechen, ihr Gesicht, ihr Gehirn, ja oft genug ihren Kopf (solange er nicht schmerzt) davon ausschließen. Die Schwierigkeit ist, dass sich bei genauerem Zusehen diese Ausklammerung kaum aufrechterhalten lässt.

Natürlich würde es einer umfassenderen Befragung von Menschen verschiedener Gesellschaften bedürfen, um herauszufinden, ob das Körperbild, auf das ich hier angespielt habe, für differenziertere Gesellschaften charakteristischer ist als für einfachere Gesellschaften, also etwa für australische Stämme. Aber jedenfalls zeigte sich bei der vorsichtigen Befragung von Menschen der Industriegesellschaften, dass die Frage, ob Beine und Bauch zum Körper eines Menschen gehörten, gewöhnlich ganz ohne Zögern mit »Ja« beantwortet wurde, so als ob man eigentlich eine Frage über etwas stelle, das ganz selbstverständlich ist. Verglichen damit kamen die Antworten auf die Frage, ob die Befragten, wenn sie von ihrem Körper sprachen, ihr Gesicht miteinbezogen, gewöhnlich mit weit größerem Zögern. Sie schien etwas Unerwartetes zu besagen, etwas, worüber man erst nachdenken musste. Die meisten Befragten sagten nach einem Zögern »Ja«, manche sagten »Muss wohl so sein«. Auch die Frage, ob der Kopf zu dem gehöre, was man unter dem Körper eines Menschen versteht, oder das Gehirn, verursachte gewöhnlich einiges Zögern. Oft begann dann eine Diskussion. Ich wies darauf hin, dass bei Untersuchungen bei Kriegs- und Unfallverletzten, die Gehirnschäden erlitten hatten, ganz bestimmte Ausfallerscheinungen, auch Persönlichkeitsveränderungen, zutage treten und dass eine Zeitlang die Operation der Lobotomie häufig vorgenommen wurde, mit der man Menschen, die an schweren Depressionen, an Melancholie oder auch an Schizophrenie litten, zu helfen suchte. Dabei löste man einige Nervenverbindungen zwischen Großhirn und Mittelhirn, was gewöhnlich erhebliche, allerdings nicht immer voraussehbare, Veränderungen der Persönlichkeitsstruktur zur Folge hatte. Hier geriet man also mit seinen Fragen in ein Gebiet der Ungewissheit. Wenn man versuchen würde, das Körperbild, das sich hier ergab, bildlich darzustellen, dann würde man den Leib bis zum Halse scharf umrissen hervortreten, den Kopf dagegen und besonders das Gesicht mehr im Schatten lassen.

Ein eigentümliches Körperbild. Hängt es mit einer Zivilisationsstufe zusammen, bei der das Gesicht als Symbol der Individualität, als Repräsentant des einzigartigen Selbst für das Bewusstsein des einzelnen Menschen eine ganz besondere Rolle spielt? Hängt es vielleicht auch damit zusammen, dass bei dem Selbstwertempfinden der Menschen entwickelterer Gesellschaften die Eigentümlichkeit, die wir Intelligenz nennen und die man unwillkürlich irgendwo im Kopfe lokalisiert, eine ganz besondere Rolle spielt? Oder auch diejenige Tätigkeit eines Menschen, die man etwas verdinglichend als Verstand und Vernunft bezeichnet? Gibt es nicht auf unserer Stufe der Zivilisation eine eigentümliche gefühlsmäßige

Lokalisierung der verschiedenen psychischen Instanzen des Menschen, aufgrund derer die mehr animalischen Triebregungen, also etwa Hunger und Geschlechtlichkeit, vorwiegend im Unterleib lokalisiert werden, die Kontrolle hingegen vorwiegend im Kopf? Ich kann hier nur im Vorbeigehen darauf hinweisen, dass diese Lokalisierung im Körperbilde, so einleuchtend und selbstverständlich sie auch erscheinen mag, eine grobe Vereinfachung eines erheblich komplexeren Sachverhalts darstellt. Dass wir Hunger ›fühlen‹, oder gegebenenfalls auch die Notwendigkeit der Entleerung, ist ja nur dadurch möglich, dass Signale aus den brennstoffentbehrenden Muskeln und dem ›leeren Magen‹, wie wir es nennen, ins Gehirn gehen, und zwar ins Kleinhirn und Mittelhirn, und dann als Steuerungsimpulse entweder von anderen, zum Teil aus den Großhirn kommenden Steuerungsimpulsen zurückgewiesen werden – »ich habe zwar großen Hunger, aber jetzt keine Zeit zu essen« – oder je nachdem auch unter vorwiegender Steuerung durch gelerntes, im Gedächtnis eingelagertes Wissen zur Nahrungsbeschaffung und so zur Stillung des Hungers hingeführt werden können. Dazu bedarf es oft eines bewussten Kommandos – allzu grob ausgedrückt: eines Großhirnkommandos – an die Arme und Beine, an die Ausführungsorgane, die Skelettmuskeln. Jägerstämme schießen das Wild, um sich Nahrung zu beschaffen. Wir kochen uns etwas oder gehen ins Restaurant.

Das Bild, das sich ergibt, wenn man Menschen in ihrer Lebensaktivität beobachtet und betrachtet, ist, so scheint mir, etwas verschieden von dem, an das man sich gewöhnt hat, wenn man in der traditionellen Weise Menschen begrifflich in zwei Teile zerlegt, in den ›Körper‹ und dann in etwas Anderes, was man je nachdem ›Geist‹, ›Seele‹ oder ›Verstand‹ zu nennen pflegt. Auch das Körperbild, bei dem der Mensch von den Fußspitzen bis zum Hals als Körper im hellen Lichte steht, Gesicht und Kopf aber als nicht eigentlich körperlich im Schatten liegen, ist ja nur ein später Nachfahre des dualistischen Menschenbildes. Dieser Dualismus erklärt sich ja leicht genug aus der Sehnsucht des Menschen, nicht nur ein Körper zu sein, der vergeht, sondern auch etwas, das unsterblich ist. Man kann nicht vergessen, dass der Gebrauch des Begriffs ›Körper‹ in der Tradition eines existenziellen Dualismus steht, der die Funktion hat, Menschen über den Tod hinweg zu trösten.

Es mag hier genügt sein, an diesen Problemkreis, der in so hohem Maße den Gebrauch des Begriffs ›Körper‹ beeinflusst, zu erinnern. Es ist hier nicht meine Aufgabe, dieser Problematik *en detail* nachzugehen. Wenn man sich auf die faktische Seite, auf die durch Forschung nachweisbaren Aspekte des Körperproblems beschränkt, dann stellt sich schnell heraus, dass die verdinglichende, prozessreduzierende Begriffsbildung, die in dem gegenwärtigen Gebrauch des Wortes ›Körper‹ ihren Ausdruck findet, nicht ganz ausreicht, um die Probleme, die sich hier offenbaren, in den Griff zu bekommen. Diese Art der Begriffsbildung verdeckt die

simple Tatsache, dass das, was wir ›Körper‹ nennen, einen Prozess durchläuft. Jeder Mensch wird geboren, wächst heran, wird älter und stirbt. Alle einzelnen Aspekte der Menschen, ihres Verhaltens, ihrer Freude, ihrer Erfolge und Misserfolge, spielen sich im Rahmen dieses Grundprozesses ab. Wenn man ihn als Grundtatsache im Auge behält, dann findet man, dass schon unsere Sprachgewohnheiten selbst in der Praxis unseres gesellschaftlichen Lebens über die dualistische Begriffstradition hinausgehen. Wir sagen: »Ein Mensch wurde dann und dann geboren. Ein Mensch starb dann und dann.« Wir sagen nicht: »Ein Körper wurde dann und dann geboren; ein Körper starb dann und dann.« Wenn man ganz präzise sprechen wollte, dann müsste man sagen: »Der Mensch ist ein in sich selbst steuernder Prozess, der von Geburt über verschiedene Altersstufen hin zum Tod führt.« Wer ist es, der diesen Prozess steuert? Ich selbst? Im Grunde stimmt das nicht, denn ich tue es ja nicht bewusst. Wäre es richtiger zu sagen: »Mein Körper steuert diesen Prozess?« Auch das ist etwas ungenau. Es gibt eigentlich keinen so statischen Sachverhalt wie den, auf den der Begriff des ›Körpers‹ hinzuweisen scheint. Es gibt, wie gesagt, nur einen sich selbst steuernden Organismus, der jeweils jung ist, älter und alt wird, und zerfällt. Aber dieser Rahmenprozess, der völlig automatisch ist und sich selbst steuert, enthält Ebenen und Schichten, die nicht auf einem vorgegebenen biologischen Mechanismus, sondern auf der durch Lernen vollzogenen Absorption von Wissen beruhen. Wir haben Zunge, Lippen, Mundmuskeln und Stimmbänder, aber allenfalls nur die allerrudimentärsten eingeborenen Muster ihrer Koordination. Nur ungelernte Stöhnlaute tierischer Art kommen aus Menschen heraus, wenn sie nicht von anderen Menschen lernen, alle diese Muskeln, Zunge, Gaumen, Stimmbandmuskeln und so weiter, so zu koordinieren, dass sie eine artikulierte Sprache von sich geben, die anderen Menschen verständlich ist. Das ist eine gelernte Form der Selbststeuerung.

Sie sehen vielleicht, worauf ich hinauswill. Auch diese gelernte Selbststeuerung setzt Körperliches voraus. Sie setzt, wie gesagt, Muskeln und Nervenapparaturen voraus, die von Natur aus so eingerichtet sind, dass sie ein durch Lernen erworbenes Muster der Koordination ermöglichen. Im Rahmen der großen ungelernten Selbststeuerung des menschlichen Prozesses gibt es also einen weiten Bereich der gelernten und überaus flexiblen Selbststeuerung, die durch den Verkehr mit anderen Menschen eingebaut ist, die gleichsam von Natur aus auf diesen gesellschaftlichen Einbau abgestellt ist, denn ohne ihn bleiben die natürlichen Organe, Zunge, Stimmbänder oder was immer, ungenutzt. Es verhält sich nicht nur so, dass sie durch Lernen entwickelt werden können. Es verhält sich so, dass diese Selbststeuerung durch gesellschaftliches Lernen entwickelt werden *muss*. Die Natur des Menschen, wie wir etwas personifizierend sagen, stellt gewisse Apparaturen in der Großhirnrinde des

Menschen bereit, in die durch Lernen Muster der Koordination aller entsprechend beteiligter Muskeln eingebaut werden können. Aus Gründen, die wir noch nicht kennen, findet sich dieses durch Lernen zu entwickelnde Sprechzentrum nur in einer der beiden Gehirnhälften. Zum Einbau eines bestimmten Sprechmusters, also einer Sprache, oder, wenn Sie so wollen, zur Programmierung, ist das betreffende Koordinationszentrum im Gehirn bei Kindern ganz besonders bereit. Es wird im Heranwachsen geringer, und das Sprachmuster, das ein Mensch in der frühen Kindheit gelernt hat, sinkt gewöhnlich so tief ein, dass es nur einer Minorität von Menschen gelingt, in einem späteren Alter ein anderes Sprachmuster hinzuzulernen und es so tief und sicher in das Koordinationszentrum einzubauen, dass er oder sie die zweite Sprache akzentlos, wie eine Muttersprache zu sprechen vermag.

Denken Sie einen Augenblick darüber nach, was man an diesem Beispiel für unsere Diskussion über den Körper des Menschen zu lernen vermag. Hier wird also eine körperliche Apparatur, ein kleiner Bezirk in der Gehirnrinde, der natürlich durch unzählige Zwischenverbindungen mit anderen Bezirken zusammenhängt, durch Lernen so programmiert, dass von nun an dem Menschen ein in der Erinnerung aufgespeicherter Sprachschatz zur Verfügung steht. So kann er entsprechend der Situation, wie ich es im Moment tue, aus dem gespeicherten Sprachschatz situationsgerecht bestimmte Sprechmuster auslesen, die sich, ohne dass ich darüber nachzudenken brauche, in einer höchst differenzierten und flexiblen Koordination der Sprechmuskeln verwirklichen. Ich brauche mir nicht zu sagen: »Um das Wort ›Sagen‹ auszusprechen, muss du diese Zungen-, Lippen- und Gaumenbewegung machen.« Das wird bei mir aufgrund der Vorprogrammierung automatisch vollzogen, wenn ich das Kommando gebe.

Hier haben Sie ein höchst anschauliches Beispiel dafür, wie selbst bei der willkürlichen Selbststeuerung des Menschen bestimmte körperliche Strukturen eine entscheidende Rolle spielen. Wenn irgendeine dieser körperlichen Strukturen verletzt wird, stellen sich Sprechstörungen ein. Zugleich ist das ein gutes Beispiel dafür, dass nicht nur im Falle von ›Körper und Geist‹, sondern auch in dem von ›Natur und Kultur‹ unser auf simple Polaritäten, auf einen exklusiven begrifflichen Dualismus abgestimmter Sprechstil nicht ausreicht, um den Tatsachen gerecht zu werden. Sehen Sie es sich an. Von Natur aus sind die menschlichen Sprechapparaturen und Gehirnzentren auf das Lernen einer Sprache, also auf Kultur abgestimmt. Unsere Vorstellung, dass der Mensch ›Kultur‹ sozusagen *gegen* seine ›Natur‹ entwickle, ist ganz falsch, und so auch in Bezug auf den Dualismus ›Körper und Geist‹. Akademisch rechnet man die Sprachwissenschaften oft zu den Geisteswissenschaften. Aber das Sprechen der Sprache ist, wie gesagt, eine gelernte Form der Lautgebung von Lebewesen, die, im Unterschied zu den meisten anderen Lebewesen, auf

ein unendlich variierbares Erlernen von Lautgebungsmustern von Natur aus abgestellt sind. Begrifflich lässt sich das absolut nicht erfassen, wenn man bei der statischen prozessreduzierenden Begriffsbildung ›Körper‹ und ›Geist‹ stehenbleibt.

Man kommt mit den Problemen der Menschen viel besser zurecht, wenn man die Menschen selbst als Prozesse sieht und auch begrifflich als Prozesse darstellt. Und zwar als vielschichtige Prozesse. Es gibt Schichten, wie etwa der Prozessablauf, der von der Geburt über die verschiedenen Altersstufen zum Tode führt, die in einem solchen Maße auf einer automatischen Selbststeuerung beruhen, dass die bewusste Selbststeuerung sich nur in verhältnismäßig geringem Maße zu verändern vermag. Und das Gleiche gilt von einer ganzen Fülle von anderen angeborenen Mustern der Selbststeuerung. Unsere ganze Verdauungsapparatur steuert sich selbst. Dasselbe gilt für unser Atmen. Wir können beim Singen und Sprechen den sich selbst steuernden Atmungsrythmus regulieren, aber nur in sehr begrenztem Maße. Er geht seinen unerbittlichen Gang. Das Gleiche gilt für die Temperaturregulierung. Für alle diese Vorgänge gibt es einen Sonderzweig unseres Nervensystems, dessen höchstes Koordinationszentrum im Kleinhirn lokalisiert ist. Aber es gilt auch für die Triebe. Und an ihnen können Sie beobachten, wieviel graduelle Verschiedenheiten es zwischen der relativen Rigidität einiger Prozessabläufe und der relativen Plastizität anderer Prozessschichten gibt. Nehmen Sie als Beispiel die automatischen Steuerungsprozesse, die wir ›Triebe‹ nennen. Sie alle sind Antriebe zum Handeln. Aber der Hunger, um nur diesen als Beispiel zu nehmen, ist vergleichsweise etwas mehr flexibel als der Durst und ganz erheblich weniger flexibel als der Geschlechtstrieb. Der Letztere gehört bei Menschen zu den flexibelsten Antrieben des Handelns, die man sich vorstellen kann. Schon die Tatsache, dass es bei Menschen allenfalls nur noch Spuren der bei anderen Tieren starr fixierten Brunstzeit gibt, dass es also eine Allgegenwärtigkeit sexuellen Verlangens mit individuell verschiedenen Fluktuationen gibt, weist auf die Plastizität des Geschlechtstriebes hin.

Für das Verständnis der Körperproblematik im Speziellen wie auch für die Probleme des Zivilisationsprozesses im Allgemeinen ist das Verständnis für die verschiedenen Grade der Rigidität und der Plastizität der menschlichen Selbststeuerungsprozesse von großer Wichtigkeit. Die Begriffe ›Körper‹ und ›Geist‹ scheinen sich um die beiden extremsten Formen der menschlichen Selbststeuerung zu gruppieren. Begriffe wie ›Geist‹, ›Vernunft‹ oder ›Denken‹ beziehen sich auf die bei weitem flexibelste und im höchsten Maße durch Erfahrung programmierte Form der Selbststeuerung. Unter ›Körper‹ versteht man auf der anderen Seite gewöhnlich die besonders rigiden Formen der Selbststeuerung des menschlichen Organismus. Das ist gewiss nur ein Aspekt unseres Gebrauchs des Begriffs ›Körper‹, aber doch ein nicht unwichtiger Aspekt. »Ich habe eine

Magenverstimmung.« »Ich habe ein schwaches Herz.« Das sind ›körperliche‹ Erscheinungen. Hier bezeichnet man also als ›Körper‹ das, was sich der bewussten Selbststeuerung, dem eigenen Willen widersetzt. »Mein Körper gab das nicht her«, sagte der Sprinter, als er das Rennen verlor. Man wird krank, und wartet darauf, dass man wieder gesund wird. Die Alterserscheinungen – die Haare werden grau, die Beine schwerer beim Gehen, das alte Herz will nicht mehr so recht – auch das ist der Körper. Etwas zugespitzt gesagt: Wenn ich es nicht mehr schaffe, dann ist es mein Körper. Natürlich geht es auch anders. Die Schwimmerin wusste, dass sie gut im Wasser lag, weil ihr Körper so gebaut war. Aber auch hier ist der Körper das Gegebene. Im Grunde handelt es sich bei alledem um zwei verschiedene Perspektiven auf sich selbst. Ich selbst bin einmal etwas, das sich bewusst und flexibel selbst steuert, also gleichzeitig der befehlende Kapitän und das, was die Befehle ausführt. Aber ich bin zugleich auch etwas, das sich selbst steuert, unbekümmert um meine Befehle, also ohne dass ich es kommandieren kann. Genau betrachtet gebrauchen wir den Begriff ›Körper‹ für beides, für die Exekutivorgane unseres Willens, also insbesondere in Bezug auf die Skelettmuskeln, die bewusst bewegbar sind. Zugleich aber ist ›Körper‹ auch der Automatismus der Verdauung, des Atmens und besonders des Wachstums, Heranreifens, des Alterwerdens und Sterbens.

Dass es verschiedene Grade der Plastizität gibt, ist gerade für das Verständnis des Zivilisationsprozesses von größter Bedeutung. Hier sieht man am deutlichsten das Ineinanderspielen von automatischer und bewusster Selbststeuerung. Automatisch sind die mehr animalischen Triebregungen, dann auch die Affekte, Hass, Eifersucht oder was immer es sein mag. Bewusst ist die Selbststeuerung der Triebe und Affekte, die wir ›Selbstkontrolle‹ nennen. Menschen haben mehr als jedes andere Lebewesen von Natur aus das Vermögen, ihre Triebregungen entsprechend der jeweiligen Lage zurückzuhalten oder zu modifizieren. Der Zivilisationsprozess beruht auf diesem Vermögen.

Teil II

THORSTEN BENKEL

Elias und das Blut

Zivilisationsgeschichte als Prozess der Domestizierung des Körpers

»Denn Gott oder Natur oder
Vernunft gelten gewöhnlich als
mehr oder weniger identisch.«

Norbert Elias,
Was ist Soziologie? (2006a: 267)

Von der Zivilisationsgeschichte zu sprechen, bedeutet, das lässt sich u.a. bei Norbert Elias anschaulich lernen, von den Sturzbächen des Blutes nicht schweigen zu können. Es sind Blutflüsse, die das gefährliche, von Menschenwölfen umzingelte vorzivilisatorische Leben von jener rationalisiert-geordneten Sozialwelt zu (unter-)scheiden scheinen, in denen zumindest die Menschen der sogenannten ›westlichen Welt‹ heute leben. Sie können sich in Sicherheit und Freiheit gewiss sein, dass blutriefende Spektakel nur mehr eine seltene Ausnahme und ohnehin eine nur zeitweilige Unterbrechung in der ansonsten geordneten und stabilen Gesellschaftsstruktur sind.

Etwas anders sieht es aus, wenn der geografische Bezugspunkt für diese Überlegung in der Ukraine, in Syrien, im Jemen oder in einem anderen der zahlreichen Krisenherde liegt. Wenn dies der Fall ist, ist das aus frischen Verwundungen rinnende Blut mit einem Mal kein antizivilisatorischer Indikator mehr, sondern oftmals ein Indiz dafür, dass das Hobbes'sche Bild von der lebensgefährlichen Bedrängung durch die anderen trotz und gerade dank industrialisierter, hochtechnisierter und mit hin digitalisierter Aufrüstung fortexistiert (siehe schon Bauman 1992). Anders gesagt, das Verletzen, Foltern und Töten, das Körper zwangsläufig zum Bluten bringt, wird auch und gerade unter den Bedingungen der, wie es öfter heißt, ›Spätmoderne‹ noch am Leben erhalten. Unter welchen Bedingungen sich die Gewalt dabei Bahn bricht, kann pauschal nicht beantwortet werden; das Blut fließt im Kontext illegitimer Angriffe, aber auch infolge legitimer Verteidigungshandlungen.¹ All dies ereignet sich, aus ›westlicher‹ Perspektive gedeutet, meistens in relativer Ferne zu einem selbst. Das Widerständige der blutigen Gewalt,

1 Zur moralischen Problematik der (Il-)Legitimität von Kriegshandlungen siehe die m.E. nicht in allen Details überzeugende Darstellung bei Schmücker 2021.

insbesondere organisierter Makro-Gewalt in gesellschaftsdestabilisierender Form (Zimmermann 2012), verdichtet sich somit fast immer zu einem Leiden *der anderen*.

Nachfolgend soll eine Verbindung zweier Ströme des Blutes hergestellt werden, die auf je eigene Weise zivilisationshistorisch insofern bedeutsam sind, als beide – bei allen evidenten Unterschieden – *dadurch* als Indikatoren veränderter Gewohnheiten des menschlichen Zusammenlebens dienen, dass sie gemeinhin unsichtbar gemacht werden. Dieses gleichsam relative Verschwinden zweier Weisen, zu bluten, ist umklammert von der Gesamtgeschichte, ja vom Meta-Narrativ des sozialen Wandels, in das Elias' Werk seine geneigten Rezipient:innen hineinzieht. Durch diese zweiseitige Betrachtung mag evident werden, dass Blutvergießen eine Angelegenheit ist, die auch da lauert, wo sie nicht zu lauern scheint, weil sie unter ›zivilisatorischen‹ Vorzeichen wenn nicht falsch, so doch zumindest sehr spezifisch gelesen wird. Beide Formate des Blutes stehen sich in vielerlei Hinsichten konträr gegenüber: Das eine wird überwiegend männlich, das andere eher weiblich konnotiert; dem einen haftete historisch der Nimbus der Gewalt-, dazu komplementär aber auch der Heldentat an, das andere ist tausende Jahre lang als schmutzig und stigmatisierend verstanden worden. Folglich steht ein Gegensatzpaar im diskursiven Raum, das auf den ersten Blick die beiden Pole Natur und Kultur zu versinnbildlichen scheint. Natur und Kultur aber stehen, wie wiederum Elias gezeigt hat, tatsächlich nicht im Widerspruch, sondern ergänzen einander. Die Abgrenzungen bzw. Annäherungen an ›gutes‹ oder ›schlechtes‹ Bluten gehen somit nicht auf substantielle Qualitäten des Blutes zurück, das nämlich – physiologisch betrachtet – in beiden Fällen ohnehin vom selben Schlage ist. Der Unterschied liegt in den Bedeutungsetikettierungen, die zu unterschiedlichen Zeiten und angesichts unterschiedlicher gesellschaftlicher Haltungen menschlichen Körpern und ihren Leistungen (respektive Makeln) zugewiesen wurden.

Unsichtbare und offensichtliche Körper

Den Hintergrund der vorliegenden thematischen Zuspitzung bildet die Überlegung, dass Zivilisationsgeschichte in vielerlei Hinsicht als eine Geschichte der Unsichtbarmachung gedacht und beschrieben werden kann – vor allem der Unsichtbarmachung von Körperprozessen.

Soziale Transformationsprozesse können bestimmte Handlungs- und Verfahrensweisen obsolet machen, weil diesen eine prinzipielle ›Formbarkeit‹ immanent ist. Sie können also überflüssig werden, wenn alternative Prozeduren bestehende Abläufe vereinfachen, anschlussfähiger gegenüber

Innovationen sind oder sich aus anderen Gründen durchsetzen. Karl Mannheim, Elias' einstiger Kollege und formal Vorgesetzter, spricht diesbezüglich von einem über Generationenschwellen hinweg evozierten Nicht-Vollzug (vgl. Mannheim 1964: 529ff.; siehe ferner Elias 1987a: 15). Diesen durch Wandel veränderbaren Faktoren des Gesellschaftslebens stehen nun aber physiologisch grundierte und somit nicht ohne Weiteres exkludierbare Vorgänge des menschlichen Körpers gegenüber. Auch sie können sich hinsichtlich ihrer Wahrnehmung und Einschätzung verändern, die ›mentalitätshistorische‹ Umwandlung macht aber für gewöhnlich nicht den inkriminierten körperlichen Vorgang hinfällig.

Bestimmte Körperprozesse stören und verstören und bedürfen einer ›Zähmung‹, um die Sphäre der Reinlichkeit und zwischenmenschlichen Ordnung nicht zu torpedieren. Somit werden ihre problematischen Elemente zum Teil bereits seit Jahrtausenden verhüllt, d.h. eingekleidet, versteckt oder verschwiegen. Um es mit einer Metapher zu sagen, die der Bildersprache von Elias vielleicht nicht ganz fern liegt: Es wird eine Art Nicht-Existenz fingiert, als läge ein Kinderspiel vor – mit dem Verschließen der Augen vor dem Geschehen wird simuliert, dass das Nicht-Betrachtete nicht existiert. In der Konsequenz rücken Phänomene aus dem Blickfeld, die in manchen Expertenkulturen als ›natürlich‹ angesehen, so aber gesellschaftlich weitgehend nicht betrachtet wurden (oder werden). Elias' erster Aufsatztitel ›Vom Sehen in der Natur‹ (Elias 2002) ließe sich diesbezüglich als Überschriftenvorbild zweckentfremden: Es ist ein *Übersehen* von Natur, um das es hier geht, wenn gleich diese Natur, so die bereits erwähnte und sattsam bekannte Pointe der historisch-rekonstruierenden Soziologie, sich von der Kultur nicht (mehr) trennen lässt.

Der Ort dieses Körpergeschehens ist infolge seiner Überdeckung nur mehr die ›Spezialsituation‹, die üblicherweise dem hochprivaten, ›hinter verschlossenen Türen‹ individuell betriebenen Körper(hygiene)management entspricht. Sie ist nicht speziell im Hinblick auf ihre Frequenz, sondern eher bezüglich ihrer Nicht- oder zumindest schwierigen Diskursivierbarkeit. Ein anderer Umschlagplatz ist das professionalisierte Spezialistentum, die berufliche Auseinandersetzung also, die insbesondere unter Jurist:innen und Mediziner:innen verhandelt wird. Außerdem gibt es bei vielen Körperkonstellationen situative Ausnahmefälle, in denen im Kontext des Körpermanagements etwas Ungeplantes bzw. Unerwünschtes geschieht, auf das außenstehende Andere reagieren. Elias hat die Spielräume entsprechender Sanktionsmaßnahmen und insbesondere deren Wirkung (die befürchtete stärker als die empirische) bekanntlich im Zusammenhang seiner auf die Psychogenese abzielenden Nachforschungen am Zivilisationsprozess thematisiert. Spätestens in Momenten, in denen sich das Verpönte und Versteckte doch irgendwie ›veröffentlichlich‹, wird spürbar, dass die Sehnsucht nach

der Unsichtbarmachung bestimmter körperlicher Phänomene niemals vollständig mit rationalistischen Kontrollansprüchen zusammenfällt.

Zugegeben: Von abweichenden Körpern und Körpervorgängen zu sprechen, ohne konkrete Beispiele zu nennen, ist ein unzumutbares Abstraktum. Es fällt nicht schwer, Belege für die entsprechende Ausblendungen körperlicher Zustände bzw. korrespondierender Momente zu finden. Dazu zunächst zwei Beispiele, die das Spektrum der körperbezogenen ›Einhegung durch Konfrontationsvermeidung‹ illustrieren sollen.

Naheliegend sind zunächst *sexuell konnotierbare Körperphänomene*. In einem gegenüber Elias produktiven und bisweilen in der Methodologie ähnlichen Arbeitsverständnis verweist Michel Foucault vor allem im ersten Band seiner Tetralogie *Sexualität und Wahrheit* auf entsprechende neuzeitliche Verdunkelungsstrategeme. Auf eine geschichtliche Phase relativ freier Sexualausübung folgte in Europa spätestens im 18. Jahrhundert eine Art negative Dämmerung, von der auch Elias im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem Aufklärungsimpetus des Erasmus von Rotterdam zu berichten weiß (vgl. Elias 1993: 230ff.). Ein Diktat des Schweigens verhütete plötzlich die offene Auseinandersetzung über das Sexuelle im nicht-gelehrten Gespräch, während zugleich fehlende Fruchtbarkeit und andere ›Normverstöße‹ zum Problem stilisiert wurden. Innerhalb dieser »Chronik einer zunehmenden Unterdrückung« (Foucault 1977: 13) blieben gewisse Oasen der Unzüchtigkeit erhalten, primär aber wurde Sexualität funktionalisiert zur Bedingung der Möglichkeit von Reproduktion – die lockeren Sitten der unmittelbar vorangegangenen Epoche waren damit offiziell zugunsten ›vernünftiger‹ Körperereignisse im Schlafraum überwunden. Sprachlich wie körperlich eingezäunt, wanderte die Sexualität als Diskursthema in den Zuständigkeitsbereich der Medizin ab. Damit einher geht das von Foucault kaum betrachtete, gezielte und beschämte Übersehen bzw. Übergehen der Körperausflüsse, die mit der Sexualität verknüpft sind.

Foucaults Schilderungen scheinen einen deutlichen Kontrast zur Gegenwart zu markieren, wo Sexualität vermeintlich offensiv, zugänglich und aufdringlich ausgestaltet und inszeniert wird (Schiel 2020). Die Offensichtlichkeit und Entbergung intimer zwischenmenschlicher Vorgänge changiert zwischen der auch von Foucault betrachteten Beicht- und Bekenntniskultur bzgl. eigener Handlungen, die nicht zwingend mehr Verfehlungen sein müssen, und der hochartifizialen Bühnensexualität in der Pornografie, bei der die de-privatisierte Lust des Körpers zum Medium des Geldverdienens geronnen ist (Lewandowski 2012). Allerdings sind die Auskünfte, die sich mühelos über die (Un-)Möglichkeiten des körperlich-sexuell Vorstellbaren einholen lassen, keineswegs repräsentativ für entsprechende Einstellungen in der Bevölkerung. Vielmehr scheint das Explizite, das einige wenige körperlich hervorkehren, der informalisierte Kontrapunkt der Privatsphäre zu sein, in die die meisten anderen ihre

Sexualität einrahmen, so sie denn überhaupt sexuellen Aktivitäten nachgehen.² Erotisch konnotierte Körpervorgänge werden, wenn sie nicht medial, sondern im sozialen Nahbereich klassisch intersubjektiv durchgeführt werden, weiterhin von einer Prüderie des Ausdrucks begleitet: Man kann Sex haben, *zeigt* dies aber nicht.

Ohne einen deutlichen thematischen Bruch lässt sich das zweite Beispiel nicht einführen. Weniger offensiv diskutiert, aber nicht minder beispielhaft ist der gesellschaftliche Blick auf die *Leiche*. Wie sich in geschichtlichen Darstellungen und auch in den Schriften des französischen Historikers Philippe Ariès nachlesen lässt (den Elias scharf kritisiert hat; Elias 1990a: 23f.), lagen zu bestimmten Zeiten, vor allem im Hochmittelalter, tote Körper umher, als wäre dieser Anblick das Selbstverständlichste der Welt. Es war dies eine Zeit, als das Lebensende aufgrund mangelhafter ärztlicher Versorgung, dank kriegerischer oder anderer gewalttätiger Konflikte und, damit verbunden, wegen der schwachen Affektkontrolle allgegenwärtig war. An den Anblick von Leichen war man folglich, anders als heute (Benkel/Pierburg 2021: 133), gewöhnt. Ariès (2002: 42) spricht diesbezüglich vom *mort apprivoisée*, dem ›gezähmten Tod‹. Der Kontrast könnte größer nicht sein zu der Situation, die Elias in seiner Gegenwartsdiagnose zur *Ein-samkeit der Sterbenden* nachzeichnet: Der Tod ist per se zum Problem geworden, das verdeckt und auch terminologisch eingehüllt wird, als müsse man sich schämen, zu sterben (dazu ausführlich Meitzler 2021).

Die moderne, spätmoderne, nachmoderne oder wie auch immer bezeichnete Gegenwartsgesellschaft kommt selbstverständlich nicht ohne Leichen aus, wohl aber ohne ihren Anblick. Diskret in den Sarg oder in die Kremationskammer geschoben, belästigen die Körper der Toten weder die Augen noch die Nasen derer, die weiterleben. Der Umgang mit Leichen hat eine rein klinische Qualität angenommen, bei der das medizinische System (Costa 2023) und die Bestattungsbranche (Coenen 2020) mittlerweile die entscheidenden Ablaufschritte stillschweigend unter sich aufteilen. Dagegen sind Rituale wie die Aufbahrung der Leiche so gut wie ausgestorben – und die Thanatopraxie, das Verfahren der ›Einrichtung‹ toter Körper für ihren letzten öffentlichen Auftritt, ist zumindest in Deutschland ein berufliches Nischenfeld. Der Tod leitet also nicht nur für die Identität der Verstorbenen die Phase des Nicht-Lebens ein, sondern verbannt sukzessive ihre noch erhaltene Körperform in unsichtbare Refugien.

- 2 Wie verschiedene Studien in Europa und den USA einhellig bezeugen, scheint gegenwärtig die Anzahl sexueller Akte im zeitlichen Vergleich auf dem seit Jahrzehnten niedrigsten Punkt angelangt zu sein (Twenge/Sherman/Wells 2016). Dies korreliert auf bemerkenswerte Weise mit der wohl stärksten *Kommunikabilität* sexueller Zusammenhänge, die sich auch im Bereich der Aufklärung über Geschlechtskrankheiten, Schwangerschaften usw. zeigt. Auf den drastischen Punkt gebracht, lautet die Situation: *Oversexed and underfucked* (Osswald-Rinner 2011).

Beide Beispiele markieren Unsichtbarmachungen, die keineswegs einhergehen mit Verdrängungsprozessen. Über Sex und Tod wird allenthalben gesprochen. Die Besprechung ist dabei allerdings die Theoretisierung einer konkreten Materialität bzw. körpermateriellen Aktivität. Elias' Überlegungen zur Informalisierung (Wouters 1999) implizieren eine unmittelbare Vergegenwärtigung eigentlich unterdrückter ›Triebe‹, und eben dies zeichnet sich da ab, wo Sex oder Tod auf dramatische Weise vordergründig und beobachtbar gemacht werden. Eine *undramatische* Repräsentation ist zwar denkbar, weil beides, Sex wie Tod, sich faktisch in den Lebensweisen von Menschen als routinierte und erwartbare Körpervorgänge abspielen. Eben dieses Routinierte taugt aber offenbar nicht als beiläufiges Gesprächsthema. Im Gegenteil, in der Trivialität von Sex und Tod liegt anscheinend immerzu genügend Potenzial, um daraus voyeuristisches bzw. sensationalistisches Kapital zu schlagen. Das Übliche und das Unanständige sind enger verwandt, als es scheinen mag (Jeggle 1992), und dennoch dominiert der Eindruck, dass diese Verwandtschaft nur beiläufig sei. Wäre es anders, wäre das Reden über Sterben und Tod so alltäglich wie Smalltalk über Wetter, Lieblingsspeisen oder Urlaubsreisen – und Pornografie wäre das langweiligste Unterhaltungsprogramm der Welt, von Reiz noch am ehesten für die Sportsoziologie.

Hinzu kommt, dass mit Sex und Tod bekanntlich explizite Gefühlsäußerungen assoziiert sind oder wenigstens sein können, die hinsichtlich der involvierten Nuancen und Variationen potenziell vielfältig ausgestaltet sind. Lust wie Schmerz können überwältigend wirken, was folglich durchaus ›ausgestellt‹ und thematisiert bzw. problematisiert wird. Dies aber gilt zu bestimmten zeitlichen oder in spezifischen räumlichen Zonen. Außerhalb dieser Distrikte legitimer Ungehemmtheit wird dadurch, dass die entsprechenden Körperregungen unausgesprochen und vor allem: *ungezeigt* bleiben, eben doch das Zivilisationsniveau evident – denn die Enthemmung wird, wie Elias betont, eben deshalb als Enthemmung verhandelt, weil sie nach wie vor auf dem Fundament verinnerlichter (Selbst-)Zwänge verortet ist.

Blutbilder

Das Störendste an Körpern ist vielleicht, dass sie unvermeidlich sind. »Wo auch immer ein Individuum sich befindet und wohin auch immer es geht, es muß seinen Körper dabei haben«, schreibt Erving Goffman (2001: 152) – bzw. es hat dies ein Körper beweis- und beobachtbar aufgeschrieben, der mit der Person Goffman gleichgesetzt wurde, als beide noch existierten.

Gleich, ob sie nun Lust, Schmerz oder andere Empfindungen haben: In lebendigen menschlichen Körpern fließt Blut. Die kulturhistorische Bewertung des Blutes ist aufschlussreich und lange Zeit hinweg von einer Dualität geprägt gewesen, die tatsächlich weniger ›obligatorisch‹ als Sexualität und Sterben erscheint, da sie auf komplizierte Weise Verehrung und Problemanzeige verbindet (Bradburne 2001; Braun/Wulf 2007; Pešek/Wiesemann 2011). Die gegenwärtige Rezeption sichtbar gewordenen Blutes scheint sich hingegen stärker in Richtung des Ekels und der unbedingten Distanz verschoben zu haben. Dies ist aber keine zeitgenössische Erscheinung: Die Lesart, in den Ausscheidungen und Ausflüssen des Körpers »res non naturales« (Sarasin 2001: 34) zu erblicken, schaut auf eine lange Tradition zurück.

Im zentraleuropäischen Raum ist ein dominanter Strang des geschichtlichen Umgangs mit dem ›Lebenssaft‹ an eine religiöse Assoziationskette gekoppelt, die, wenn man den Spuren folgt, zurück führt zum Sterben des Gottessohnes am Kreuz. In dieser Urszene des Christentums und, darüber vermittelt, weiter Teile des abendländischen Kulturlebens sprudelte das Blut geradezu prachtvoll hervor. Darstellungen der *via dolorosa* aus verschiedenen Jahrhunderten bedienen sich der farblichen Kontraste, die die Szenerie gemäß Überlieferung mal mehr und mal weniger intensiv aufgeboten hat. Als Merkmal schweren körperlichen Leidens und Indiz eines bis in den Sterbeprozess geschundenen Körpers symbolisiert dieses Blut letztlich auf gedanklich-visuell nicht übergehbare, weil verstörende Weise die Erlösung der Menschheit, deretwegen Jesu sich opferte. Seine Wunden, die in jedem figurativen Kreuzigungsgemälde aufs Neue sprießen und selbst in extravaganten Nachzeichnungen zumindest ansatzweise vorhanden sind, verleihen ihm eine seltsam übergeschlechtliche Komponente (vgl. Benkel 2021: 80ff.). In der regelmäßigen Referenz und Überlieferung fließt sein Blut immer wieder aus diversen Körperstellen, sodass das niemals verrinnende Bluten zum Hauptmotiv einer un abgeschlossenen Leidensgeschichte wird, die sonst – versteckt und vollständig profaniert – dem weiblichen Leib angeheftet wird. Auch wenn man diesen Argumentationsweg nicht mitgehen möchte und daran festhalten möchte, dass das in diesem Zusammenhang Erfahrbare symbolisch-göttlicher und daher gerade nicht körperliche Natur sei (vgl. Wulf 1989: 12), so bleibt als Kern der Geschichte doch unstrittig festzuhalten: Das aus Jesu Wunden fließende Blut raubt einerseits (s)ein Leben, derweil es zugleich auf einer transzendentalen Ebene die Rettung und damit das Überleben der Menschheit gewährleistet.

Nun ist Blut aber auch abseits religiöser Auslotungen und mythologischer Opfersagen lebensnotwendig – z.B. im Kontext einer profanen medizinischen Betrachtung. Die blutige Schramme ist ein Problem, zumindest ein Problemchen, denn sie ist ein Indiz für die prinzipielle Anfälligkeit just dieses Körpers, welche infolge des Aufscheinsens der roten

Signalfarbe für einen kurzen Augenblick ins Bewusstsein tritt. Im besten Fall folgt auf die Wunde eine Behandlung, die dafür sorgt, dass das Blut da(s) bleibt, was und wo es sein soll – ein ›Körperteil‹ in stabilen, allenfalls andeutungsweise sicht- und spürbaren Arterien und Venen. Je deutlicher und im selben Moment unkontrollierter Blut hervorquellend zu Tage tritt, desto gravierender ist die Unordnung. Das Fehlende kann durch nachgereichtes Blut kompensiert werden, wie nicht nur vampirhafte Märchengestalten wissen. Aufgrund seiner Transplantierbarkeit ist das Blut somit auch in ›abgezapfter‹ und zwischengelagerter Form lebenssichernd. Es kann aus dem biophysiologischen Zusammenhang entnommen und zur begehrlichen Ware kommodifiziert werden (Radin 1996). Der Wert des Blutes ist in jedem Fall daran gekoppelt, dass es *inkorporierbar* ist; steht es gänzlich für sich, dem Leib final entronnen, sind seine wundersamen Kräfte dahin und es bleibt für gewöhnlich nicht mehr übrig als eine problematische Lache.

Bei Elias ist selten von Jesus, dafür aber vergleichsweise häufig vom »Kampffuror« (Elias 1994: 382), von Schlachten und dem damit verbundenen Leid und überdies von der geradezu entrückenden Ekstase des Kriegsrausches die Rede (vgl. Elias 1993: 271). Soldaten bzw. Ritter seien in »eine kaum abreißende Kette von Kriegen, Fehden und Gewalttaten« verstrickt (Elias 1994: 355). Im Ersten Weltkrieg hat Elias entsprechende emotionale Erfahrungen zumindest bei anderen bezeugen können (vgl. Jitschin 2021: 97ff.).³ Es waren Haltungen, die er damals aber nicht systematisch einzuordnen vermochte: »etwas Seltsames und nicht ganz Verständliches« (Elias 1989: 239; vgl. Elias 2006b: 86) lag in dieser Begeisterung. Anthropologische Kurzschlüsse als Erklärungsmuster kommen indes nicht in Frage: »Es ist nicht die Aggressivität, die Konflikte, es sind Konflikte, die die Aggressivität auslösen.« (Elias 1989: 226) Auch da, wo es nicht ausdrücklich einbezogen wird, kann das Blut in die Schilderungen ohne Mühe hineingedacht werden, etwa dort, wo Elias von der Affektgeladenheit des Abschlachtens in »kleinen und großen Fehden« spricht (Elias 1993: 273). Angesichts der »Grausamkeitsentladung«, die mit einer legitimen »Freude am Quälen und Töten anderer« korreliert (ebd.: 268), fällt es schwer, sich entsprechende Szenen bildhaft *ohne* Blut vorzustellen.

Hier, wo es um Gefechte und das Niederringen des Gegners geht, ist die Opferungslogik gegenüber religiös konnotierten Ritualen (siehe auch Bierl/Braungart 2010; Burkert 1984) zu einer Bewährungsprobe im

- 3 Hinzu kommt, dass Elias im Krieg im Sanitätsdienst tätig war und folglich regelmäßig mit blutenden Wunden konfrontiert gewesen sein dürfte. Nach dem Krieg wechselte er vom zunächst gewählten Studium des ›blutnahen‹ Fachs Medizin zur wesentlich ›blutferneren‹ Philosophie (vgl. Elias 1990b: 113).

Rahmen kollektiv anschlussfähiger Heldengeschichten umgeschrieben worden. Verletzt zu werden und zu sterben für ein höheres Ideal, werden in Kauf genommen, dabei handelt es sich aber keineswegs um obligatorische Elemente, die zur Vollendung des Kampfes notwendig sind. Effektiver und nachhaltiger als das Blut des Tier- oder sonstigen Opfers, und, militärstrategisch gesehen, auch weitaus besser als ein zum Martyrium bereitwilliger Gottessohn ist jener Soldat, der an anderen Körpern mehr Schaden verursacht, als er selbst erleidet. Aus diesem Perspektivwechsel lässt sich nun aber der Zivilisationsprozess gerade *nicht* exemplifizieren, denn diese verschiedenen Weisen, das Blut fließen zu lassen, fanden – und finden – historisch parallel statt. Der Rationalismus einer nachhaltigen Kriegsführung stützt sich nicht auf ein »hohes Maß an Vorsicht und Affektkontrolle«, da der »Krieger«, der sich »wild und kühn in den Kampf [stürzt]«, gerade so *nicht* kämpft – er hat, wie Elias schreibt, »keine andere Wahl«, als sich affektiv der Schlachtengewalt zu stellen (Elias 1983: 82). Zivilisatorische Fortschritte finden nicht in der Hitze des Gefechts statt, sondern da, wo Organisationslogistik, Waffentechnologien u.a. nüchtern und sachgemäß konzipiert werden.

Dem Zivilisationsprozess zentral ist hingegen die grundsätzliche Brandmarkung unhygienischer Verhältnisse. Die Vermeidung und Umgehung von Wundausflüssen bzw. ihre notwendige Versorgung ist Teil des großen, niveausichernden Projekts, die Körperströme unbedingt unter Kontrolle zu halten. Im kriegerischen Gefecht stehen Reinlichkeitsgebote nicht zur Debatte, derweil sie im Laufe der Zeit zunehmend innerhalb des heimischen Lebensbereichs relevant wurden – in einer sozialen Sphäre also, die durch die positive Reputation, nicht aber durch faktische Blutstropfen oder Eiterspuren aus den Verletzungsstellen eines heldenhaft aus der Schlacht zurückgekehrten Kriegers aufgewertet wurden. Es ist für die zunehmend sauberkeitsreflexive moderne Lebensweise wesentlich bedeutsamer, von Heldentaten zu *wissen*, als ihre etwaigen körperlichen Spätfolgen sinnlich erfassen zu können.

Am Rande ist erwähnenswert, dass Hans Peter Duerr, Elias' notorischer Antipode hinsichtlich der Validierung des Zivilisationsprozesses (Hinz 2002), betont hat, wie sehr das gezielte Blutvergießen auch für Gegenwartsgesellschaften noch funktional und ihnen daher zuträglich ist. Infolge schrecklicher Gewalt und dank gravierender Konflikte fließt Blut weiterhin permanent – vielleicht, wie gesagt, nicht unbedingt *hier*, aber eben doch *jetzt* (beispielhaft: Duerr 1995).⁴ In die Analyse (Duerr liefert

4 Jan Philipp Reemtsma (2008: 118) spricht diesbezüglich in seiner umfassenden Gewaltstudie Duerr sogar den Punktsieg über Elias zu: Dieser habe »sicher recht«, wenn er gegen Elias, der übertriebene Gewalt als bloß sporadisches Aus-dem-Rahmen-Fallen bagatellisiere (konkret ist die Rede von einer »Ausnahmeerscheinung«, die im Prinzip eine »krankhafte« Entartung« sei;

aber eher eine Sammlung von Fallkonstellationen, als dass er stringent analysiert) könnten neben die naheliegenden Übergriffe, Verletzungen und weiteren Gewaltakte auch verschiedene rituelle Evokationen von Blut einbezogen werden, wie es sie in manchen Kulturen weiterhin gibt – beispielsweise (Duerr selbst verweist darauf) das Blut auf dem Bettlaken im Kontext der Hochzeitsnacht, das die »Ehre« der Braut evident macht (Scholz 2014). Als rein symbolischer Farblecks – die Entjungferung geht schließlich keineswegs immer mit Blutspuren einher – versinnbildlicht auch diese Anhaftung, die überdies weg vom Unsichtbaren hin zum unbedingt Ersichtlichen leitet, dass Blut unter Umständen just aufgrund gesellschaftlich vorherrschender Bedingungen strömen muss und strömen wird.

Geblutet wird sowieso immerzu. Die sozio- bzw. psychogenetische Rekonstruktion historischer Entwicklungen kann nicht an dem Umstand vorbeigehen, dass die Physiologie des Menschen nun einmal so ist, wie sie ist – ein Umstand, den Elias immer wieder betont hat (siehe etwa Elias 1990b: 41). Diese Entwicklung kann gleichsam nicht als Unterfütterung eines idealistisch-geschichtsphilosophischen Entwurfs fungieren, der »Pfade nach Utopia« (Ralf Dahrendorf) zeichnet und eine bessere, weil gewaltbefreite Gesellschaft skizziert. Der Vorstellung, dass eine Welt ohne Schmerz und Leid, und damit wenigstens ohne das maliziös hervorgerufene Bluten möglich sei, hat bereits Emile Durkheim eine Absage erteilt. Denn eine solche Gesellschaft wäre zum einen leidenschaftslos, gewissermaßen ein Roboterstaat, und müsste zum anderen die positiven Effekte einbüßen, die der Erscheinung und sukzessiven Bekämpfung von abweichenden Verhalten (wie eben exzessiv ausgeübter Verletzungsmacht) innewohnen (vgl. Durkheim 1965: 157).

Im Lichte figurationssoziologischer Überlegungen besonders bemerkenswert ist noch ein anderes Bluten. Der Diskurs, der es umkreist, besteht im Wesentlichen aus der Fokussierung und Bewertung der erfolgreichen Domestizierung eines körperlichen Vorgangs. Gemeint ist das Bluten im Zusammenspiel mit der Menstruation. Hierbei handelt es sich um einen Ausfluss, der gerade nicht dann erfolgt bzw. greifbar wird, wenn ein physisches und/oder ein soziales Ordnungsideal ins Wanken gerät. Es werden keine Opferungen dargeboten und es wird auch kein Heldentod gestorben. Der rote Fluss ist auch nicht an bewusste Anstrengungen und Überwindungen gekettet, denn er ereignet sich vorbe-wusst; er wird, in Niklas Luhmanns Terminologie, erlebt, ist aber kein Handeln (Luhmann 1981). Es geht um Blut, das auf den ersten Blick »gesellschaftsunabhängig« zu sein scheint und das verschwindet, dann wieder auftaucht, sich ständig wiederkehrend zeigt und wieder vergeht.

Elias 1993: 268), den Vorwurf der »Gegenwartsverklärung[]« erhebt (Duerr 1995: 288f.).

Dahinter scheint ein natürlicher Mechanismus zu stehen, der folglich nicht sozialkonstruktivistisch ›gemacht‹, sondern – wie gesagt: auf den ersten Blick – scheinbar ›vorgefunden‹ wird.

Die erste Menstruation, die Menarche, mag eine schockierende Empfindung sein, und die hygienische Verwaltung des Zyklus bringt erheblichen Aufwand mit sich. Die subjektive Erfahrungsebene unterscheidet sich offenkundig von der gesellschaftlichen Reputation. Gesamtgesellschaftlich betrachtet, ist die Menstruation ›gezähmt‹, insofern sie medizinisch durchschaut und aufwandslos verwaltbar ist. Sie birgt keine Geheimnisse; sie findet im erwartbaren Turnus statt und kann mithilfe von Präparaten in ihren Ausprägungsformen und physiologischen Konsequenzen weitgehend im Griff gehalten werden. Und doch steht im Kern der sie umrankenden Sinnkonstruktionen ein blutiger Körpervorgang, der durch die Vernunft der ärztlichen oder generell aufgeklärten Diskursivierung der Monatsblutung offenkundig nur bedingt seine irritierende Qualität verliert. Wäre es anders, so bestünde keine Not, die Zivilisationskompatibilität des menstruierenden Körpers in Aufklärungsschriften zu bekräftigen (siehe nur aus den letzten Jahren: Bauer 2019; Frei 2020; Freixas 2019; Pickering/Bennett 2022).

Der verführerischen Einladung, das Irritierende des Körpers dem vorzivilisatorischen, unbehelligt ›natürlichen‹ Zustand zuzuschlagen, könnte zwar als rhetorisches Manöver gelesen werden, das dem Ordnungserhalt in informalisierten Zeiten zuarbeitet. Dies erscheint auch deshalb sinnvoll, weil nicht nur das Blut in diesem Diskursgeflecht eine ergiebige Substanz ist. Was sich über den rötlichen Körperausfluss sagen lässt, kann mit leichten Anpassungen auch über andere Körperströme wie Kot, Urin, Eiter, Sperma usw. behauptet werden. Den Standpunkt zu vertreten, dass dies alles einer ›Körpurnatur‹ angehört, die der Geist als Epizentrum kultureller Potenz nicht so recht zu bewältigen vermag, würde nun aber bedeuten, ein Menschenbild zu zeichnen, wonach die unbändige ›Triebnatur‹ als die eigentliche, dem rationalen Zugriff verschlossene Kernmaschinerie des anthropologischen Daseins anzusehen wäre. Nur dann wäre die Kultur tatsächlich das Gegenstück zur Natur.

Wenn nun aber Elias von gestiegenen Empfindsamkeiten und von der ›Abwehr des Vulgären‹ berichtet, die in den Strategien der Zivilisationserziehung wirken (Elias 1994: 409f.), so kommt darin wenigstens in Ansätzen auch Widerstand gegen ungewollte, gleichsam aber leib-eigene Elemente zum Ausdruck. Blut, zumal im Rahmen der Periode, mag nicht per se vulgär erscheinen, es kann aber durchaus eine entsprechende Reputation auf sich ziehen, wenn es beispielsweise im künstlerischen Kontext oder aufgrund politisch konnotierter Provokationsakte plakativ in die Aufmerksamkeit Unbeteiligter gerückt wird. Die provokante Zuspitzung verlangt eine Trennung des Blutes von seinem

physiologischen Ursprung: Es muss *anderswo* sichtbar werden, um zu reizen.⁵

Durchaus vulgär aber ist das sichtbare Urinieren oder Defäzieren im öffentlichen Raum. Zivilisatorisch ist folglich das Verbergen der unvermeidlichen Praktiken, was aber lange Zeit nicht lediglich auf eine Verhäuslichung hinauslaufen konnte, da die heute obligatorischen Sanitäranlagen noch nicht existierten. Wie im Horizont der Elias'schen Soziologie Peter Gleichmann aufgezeigt hat, lässt sich somit die Montage von Abwasserzugängen an Privatbehausungen als paradigmatisches Beispiel des veränderten Bewusstseins gegenüber bestimmten Körpervorgängen deuten (Gleichmann 1982). Die Privatisierung des Toilettengangs, noch dazu schließlich auch innerhalb der Wohnräume hinter verschlossene Türen, erspart dem Umfeld unschöne Anblicke und Gerüche. In der Folge konnten die Verursacher:innen der Toilettenvorgänge – also: jede(r) – sich dem Vorwurf des potenziellen Niveauverlusts dadurch entziehen, dass sie die korrespondierenden Regeln verinnerlichten. Zugleich aber ist dieser potenzielle Vorwurf gegenwärtig vermutlich mehr denn je ein Damoklesschwert für die eigene Reputation, denn je stärker und starrer Spielregeln sich zu sedimentieren wussten, desto auffälliger und problematischer sind die Abweichungen. Das Vulgäre könnte weiterhin aufscheinen, wenn man es lässt – oder wenn man die Kontrolle verliert. Bekanntlich ist auch der kontrollierte Kontrollverlust (Benkel 2016) unter manchen Umständen für manche Akteure eine Option. So oder so, die verschämt eingestandene, unmittelbar kompensierte Niederlage gegenüber den eigenen Körpervorgängen gilt zweifellos als weniger gravierend (und wird weitgehend verständnisvoll quittiert) als bewusst grenzverletzende und mit Lust am Tabubruch inszenierte Zurschaustellungen. Dabei zeigen letztere als programmierte Provokationen die Trennlinie zwischen Ordnung und Chaos bewusst auf und erfordern damit wesentlich mehr Reflexion, als das

- 5 Um nur zwei Beispiele einfließen zu lassen: Weibliche Gefangene, die der Mitgliedschaft in der Irish Republican Army beschuldigt wurden, haben im Zuge des sogenannten ›dirty protest‹ ihre Gefängniszellen im Armagh Prison (Nordirland) auch mit ihrem Menstruationsblut beschmiert, derweil ihre männlichen Mitkämpfer lediglich auf Urin und Kot zurückgreifen konnten, um gegen die Haftbedingungen zu protestieren (Wahidin 2019). Gänzlich anders konnotiert ist die Performance-Kunst des Italieners Franko B, der zwischen 1999 und 2003 mehrfach das Stück *I miss you* öffentlich aufführte. In Weiß gekleidet und sogar weiß angemalt, marschiert er dabei auf einem Laufsteg auf und ab, »wobei ein ständiges Tröpfeln von Blut aus seinen Venen die weißen Tücher, mit denen der Laufsteg ausgelegt ist, mit roten Spritzern bedeckt. Das Publikum sitzt, ähnlich wie bei einem Event in der Modebranche, rechts und links von dem Laufsteg. Der Künstler bewegt sich etwa sechs oder sieben Mal über die Fläche. Beim letzten Durchgang ist ein leichtes Schwanken in seinem Gang zu bemerken« (Meyer 2008: 228f.).

bloße Zuspätkommen oder Überwältigtwerden impliziert. Der Problemgehalt ist bei störenden Körperphänomenen bekanntlich nun einmal gerade dann vorhanden, wenn nicht so sehr der Körper vordergründig ist, als vielmehr die Absicht, zu irritieren.

Ehre und Natur

Im Fall der Menstruation ist die Sachlage nochmals komplizierter. Die Monatsblutung ist, nüchtern betrachtet, dasselbe Fließende, welches bei Gewalt und Verletzung augenscheinlich wird. Physiologisch gesehen, ist sie kein Körperfluidum sui generis. Die Differenzierung, die hierbei entscheidend ist, ist ohnehin keine bio-chemische, sondern eine kulturelle – wiederum im Sinne eines Kulturbegriffs, der sich mit seinem fiktiven Gegenpol Natur vermengt. Die Abwertung und Tabuisierung der Periode trug immer schon misogynen Spuren in sich. Im Gegensatz dazu stehen Anerkennungs-, ja Bewunderungsdiskurse. Das mystifizierte Kriegerblut, das religiöse Opferblut oder der Wein, der durch die Transsubstantiation zur Repräsentation des Blutes Jesu wurde – das sind funktionstragende Blutkonzepte. Das ›weibliche Blüten‹ weist zwar biologisch eine unstrittige Funktion auf, diese aber wurde in ihrer Relevanz über die Jahrtausende hinweg abgewertet und wird auch heute noch in einigen Kreisen skeptisch beäugt.

Selbst im Ensemble mit den anderen Körperflüssigkeiten ist der Komplex der Menstruation eigensinnig. Es geht hier nicht um Verdauungsprodukte, die als Kehrseite der Nahrungsaufnahme positiv beleumundet werden *könnten* (und es lange Zeit tatsächlich waren, wie eher bei Duerr als bei Elias nachgelesen werden kann). Es geht auch nicht um jene feuchten Ströme, die im Zusammenspiel mit sexuellen Aktivitäten für lustvolles Erleben und für den volkswirtschaftlichen Mehrwert der Reproduktion stehen. Die Menstruation ruft vielmehr eine abweichende Denkfigur auf den Plan, die drei Elemente miteinander vermischt: (a) Das Blut tritt hier in vielen Diskursen in der Nähe seiner Signalwirkung als typischer ›Schadensindikator‹ in Erscheinung (›Alarmstufe Rot‹), (b) auf Sexualität wird dabei insofern negativ angespielt, als die Monatsblutung ausdrücklich das Versagen bzw. Ausbleiben des Zeugungsaktes beweist, und überdies ist (c) die Genitalregion hier als gemeinsamer Ort von Unkeuschheit, Verschmutzung und Abfallproduktion die leibliche Quelle des Fließgeschehens. Diese Mesalliance, zu der sich noch einige weitere Facetten hinzuzudieren ließen, brandmarkt die Periode zu einem *anästhetischen* Vorgang – was für die begriffliche Vermählung des Unästhetischen mit der Anästhesie steht, also für eine betäubende, somit folglich aus dem Unbehagen heraus unausgesprochene und unschöne Begegnung. Die Unterrichtung in der Abwehr solcher Konfrontationen bietet für die soziologische

Prozessanalyse à la Elias wertvolles Quellenmaterial auf,⁶ zeigt sie doch, wo der wahre Feind des anständigen Menschen lauert: *bei ihm selbst*.

Zugespitzt formuliert: Das kriegerische Blut, das mit Aufopferung und Gemeinschaftssinn assoziierbar ist, kann eine Flüssigkeit der Ehre sein. Dies gilt beispielsweise für eine siegreiche Schlacht, die – wie Elias andeutet – nicht alleine festlegt, welche Kämpfer Helden geworden sind, sondern die darüber hinaus häufig die Weichen stellt für territoriale Verschiebungen, aus denen langfristig neue geosoziale Wirklichkeiten geschaffen werden (Visoka 2017). In einem berühmten Textbeispiel des wichtigsten Schriftstellers von Elias' Wahlheimat Großbritannien, in Williams Shakespeares *Macbeth*, heißt es gleich zu Beginn (1. Akt, 2. Szene) an die Adresse des erfolgreichen Feldherren Macduff gerichtet: »So well thy words become thee as thy wounds / They smack of honor both.« Das entspricht einem keineswegs archaischen, sondern über verschiedene Zeitenwenden erhalten gebliebenen Ideal von männlicher (körperlicher) Aufopferungsbereitschaft, deren Intensität und damit Wert sich an Wunden und Narben ablesen lässt.⁷

Die Begegnung mit Verletzungen und damit mit Blut im Zeichen eines gewalttätigen Konflikts ist jedoch, gesellschaftlich betrachtet, spätestens ab jener Zeit als weniger schmückend und prunkvoll angesehen worden, als das Gleichgewicht der Nationalstaaten und die damit verknüpften Saturiertheiten zumindest theoretisch dafür sorgten, dass Soldatenblut unvergossen bleiben darf. Das wenigstens ist der strategische Anspruch, der mit der Befriedung einhergeht: Da Leben gemeinhin besser ist als Totsein⁸ und da Wohlbefinden angenehmer ist als Schmerzenseid, sind körperliche Tribute in einer Ära, die dies nicht unbedingt erfordert, ambivalent. Bei Bewährungsproben oder im Sport (vgl. Elias 2003: 43) können sich Verletzungen einstellen und es fließt manchmal auch Blut, dies aber ist nicht das »eigentliche« Heldenblut, sondern ein versehentlich hervorgerufener Blutfluss, der nicht militärisch legitimiert ist und der einem nicht zur Ehre gereicht.

Elias vertritt in diesem Sinne die Ansicht, dass nicht die Moral, sondern dass vor allem Ehrvorstellungen dafür verantwortlich waren, dass sich das deutsche Militär im 19. Jahrhundert ein Kosten-Nutzen-Kalkül auferlegte (vgl. Elias 1989: 153). Mit anderen Worten, man verzichtete

- 6 Umfangreich dokumentiert wird dies in der zitatgespickten Arbeit von Horst-Volker Krumrey, in der u.a. Ratgeberliteratur von 1899 angeführt wird: Körperlicher Schmutz ist demnach auf einer sozialen Ebene »abstoßend«, da er den alltäglichen »Verkehr bis zur unerträglichen Pein« erschwere (zit. nach Krumrey 1984: 255).
- 7 Aus diesem diskursiven Dickicht stammt auch die Idee des ehrenvollen ›Schmisses‹ im Gesicht von Burschenschaftlern (Burns/Burns/Burns 2017).
- 8 Dies ist eine Erkenntnis, die bereits dem jungen Emile Durkheim bei der Verfassung seiner Dissertationsschrift aufging (vgl. Durkheim 1988: 302).

auf Gewalt nicht aufgrund humanistischer Überzeugungen, sondern deshalb, weil entsprechende Befehlslogiken, vor allem aber, weil zentrale Reputationsmechanismen diesbezüglich Zurückhaltung diktierten. Aus einem ähnlichen Motiv heraus war das *Duell* verboten worden. Obwohl scheinbar ein Instrument der Problemlösung zwischen zwei ›Ehrenmännern‹, vergeudetene Duelle aus – gesellschaftlich betrachtet – wichtigen Gründen wichtige Humanressourcen. Die »Bluttaufe« des Duells (Frevert 2007: 165) war, als Ausfechtung eines persönlichen Konflikts, zwar ehrenvoll, zugleich aber in ihrer fehlenden Nachhaltigkeit heikel (vgl. Elias 1989: 88ff. sowie Speitkamp 2010). Wenn es nach allgemeinem Konsens keine schuss- und zuschlagbereiten Feinde gibt, die durch kollektiven Angriff oder Gesetzesbruch Gegengewalt rechtfertigen (und die damit die ›Erlaubnisgeneratoren‹ solcher Umschwünge sind), ist der Griff zur Waffe oder sind ausufernde Aggressionen nun einmal fehl am Platz. Gleichwohl betont Elias, dass sich die Ventile des Blutes in der Geschichte Deutschlands auch in friedlichen Epochenabschnitten öffneten, dann aber aufgrund gänzlich anderer Hintergründe und im Zusammenhang mit veränderten Lebensbedingungen in einer anders strukturierten Republik (sein Beispiel im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Dual »Zivilisation und Gewalt«: der Terrorismus der Roten Armee Fraktion; vgl. Elias 1989: 300ff.).

Die Menstruation ist, wie gesagt, auf einer ganz anderen Sinnebene lokalisiert. Sie lässt sich offenkundig nicht durch soziale oder politische Manöver eingrenzen. Anders als etwa das mit der Gefahr des Kampfes verbundene Bluten in der Schlacht wird das Blut während der Periode nicht alleine unwillkürlich vergossen; es fließt unabhängig von Absichten. Ferner ist es nicht ›pragmatisch‹ in einem sozial anschlussfähigen Sinne und kann daher in einer herrschaftslogischen Denkweise nicht für die Erwirtschaftung von Zugewinnen u. dgl. instrumentalisiert werden. Das macht es inkompatibel für Zusammenhänge, in denen das Bluten einstmals produktiv war. Anders gesagt: Das Bluten während der Periode ist kein Problem, welches – gewissermaßen als Befriedung des Gesellschaftskörpers⁹ – durch Übermacht und Kriegsgewinn

9 Nach Gilles Deleuze und Félix Guattari, die hierbei Anleihen bei Antonin Artaud nehmen, ist durchaus ein *organloser Körper* vorstellbar (vgl. Alliez/Samsonow 2003: 7). Der Gedanke kann aufwandlos zum vor allem im 19. Jahrhundert populären Phantasma des Gesellschaftskörpers in Beziehung gesetzt werden (Lemke 2010; siehe generell Lüdemann 2004). Organlos wäre ein Körper, der nicht von den unangenehmen Funktionen behelligt würde, die die eigenen physiologischen Zwänge ihm (damit also sich selbst) ansonsten auferlegt. Auf die Ebene des Gesellschaftskörpers übertragen, wäre dies folglich ohne inneren Bruch (auch) der Verlust des Blutes – und zwar des Blutes nicht mehr des individuellen, sondern eben des kollektiv (wie im Krieg) leidenden Körpers.

zu beheben bzw. zu beseitigen wäre. Sein Problem ist vielmehr, dass es überhaupt nicht behoben werden kann. Gleichgültig gegen Emotionen, Ordnungsansprüche und jedwede andere Rahmenvorgaben fließt das Menstruationsblut, wenn es eben fließt. Dies geschieht in der westlichen Welt meistens unter kontrollierten, durchaus hygienischen Bedingungen, und es geschieht, wenn dagegen nicht sehr gezielt mit medikamentösen Mitteln angegangen wird oder andere Variablen dazwischenstehen, als Körperautomatismus. Dieses Bluten hat keinen adressierbaren Auslöser und kann folglich in die Logik von Sieg und Niederlage oder von Täter und Opfer nicht eingeordnet werden.

In den Zivilisationsprozess könnte sich diese Form des Blutens zunächst einmal produktiv einsortieren lassen, wenn man es denn als die biologisch forcierte und alleine deshalb keineswegs deviante Weiterführung des Blutflusses *im Körper* akzeptiert. Männliche Prärogative stellen die Menstruation allerdings in Frage, insofern darin eine ›Unordnung‹ des Uterus erkannt wird. Die Domestizierung, die Unsichtbarmachung der Periode besteht folglich auf dieser Ebene darin, dass ihr Vorhandensein, allemal als visueller Eindruck, als eine Herausforderung gewertet werden darf, die sich nicht ohne Weiteres ignorieren lässt. Körper müssen demnach hinsichtlich ihrer Flüssigkeiten intakt sein – und die Regelblutung verletzt diese Unversehrtheitsideologie. Was aber provoziert und verstört, darf legitimerweise verhindert oder zensiert, mindestens aber als Störfaktor des Zivilisationsniveaus verstanden werden.

Offensichtliches, d.h. offen fließendes Menstruationsblut scheint ›Naturzustände‹ zu beschwören, die der Zivilisationsprozess obsolet gemacht zu haben scheint. In einer wissenschaftshistorisch interessanten Parallelbewegung hat das Maß an Aufklärung über Körpervorgänge im Allgemeinen und über den Zyklus im Speziellen erheblich zugenommen. Damit ist aber nicht gemeint, dass der Diskurs über die Monatsblutung erst infolge rekonstruierbarer Wandlungsprozesse zu einem Spezialthema wurde. Das war er immer schon bzw. es gab lange Zeit überhaupt keinen Diskurs; stattdessen herrschte ein diffuses Hinnehmen dieses beinahe schon magischen Geschehens vor, häufig übrigens garniert mit allerlei abergläubischen Befürchtungsnarrativen, von denen beispielsweise Sigmund Freuds *Totem und Tabu* Auskunft gibt (Freud 2000a).

Gemeint ist vielmehr, dass Reinheit und Sauberkeit, Vernunft und Ordnung und weitere Tugenden sich gesellschaftlich erst auf jene Weise zu etablieren wussten, die Elias in *Über den Prozeß der Zivilisation* beschreibt – und dass dabei die Menstruation einen Prozess durchlief, der sie infolge *äußerer* Einflüsse produktiv umarbeitete. Aus einem zwielfichtigen ›Naturgeschehen‹ – in großen Führungsstrichen – wurde ein Wissensgeflecht, das letztlich primär diejenigen betraf, die es anging: Frauen. Hier traten, gewissermaßen als ›Sekundanten‹, irgendwann Fachkräfte für Frauenheilkunde hinzu, die zunächst noch sämtlich männlich

waren. Ihnen fehlte (und fehlt) die spezifische »weibliche Leiberfahrung« (Gahlings 2016), selbst spüren zu können, wie sich das anfühlt, was der medizinisch unterrichtete Intellekt aber ohnehin weitgehend abstrahierend festschreiben muss. Gleichwohl waren die frühen organisierten Gynäkologen im Übergang vom 18. ins 19. Jahrhundert durchaus Bildungsbürger mit einem Sinn für das Sublime. Ihnen war klar, dass die monatliche Blutung eine biologische Funktion ausübte. Und ebenso klar war ihnen, dass es dem Zusammenleben funktional dienlicher ist, den Kontext zu verbergen, als ihn innerfamiliär bzw. innerpartnerschaftlich umständlich zu enthüllen. Die Periode ist als Körperphänomen – anders als die in der Schlacht empfangenen Wunden – schlichtweg nicht »ehrbar« genug gewesen, um kultiviert zu werden, und war somit allenfalls in der schwachen Betrachtungsweise, etwa durch die moralische Brille der Gleichberechtigung der Geschlechter, »von Wert«. Dass das Schlachtenblut seine positive Qualität im Zuge verschiedener historischer Pazifizierungsphasen verlor, wertete andere Fluide aber nicht automatisch auf – im Gegenteil. Eine entsprechende Demystifizierung und »Normalisierung« der Menstruation versprach aus Sicht einer patriarchalen und bürgerlichen medizinischen Wissenskultur keinen Mehrwert, zumal die Feinheiten ihres Kommens und Gehens weiterhin alleine der diskursiven Arena der Spezialisten angehörten. Die Ekelkonnotation tat ihr Übriges, um den spezifischen Wissensschatz, der sich in diesem Bereich allmählich angesammelt hatte, einerseits gedeihen zu lassen (als Nischendiskurs der Medizin) und ihn andererseits unter Verschluss zu halten gegenüber den »Uneingeweihten«, also vor allem gegenüber Männern, die ohnehin nicht wussten bzw. wissen wollten, was genau sich »da unten« abspielt.

Spuren der Gewalt

Für verschiedene Zeitabschnitte und kulturelle Räume, etwa für Deutschland bis ins 19. Jahrhundert, galt somit: Das positiv belemundete, kriegerische Blut ist *außerkörperlich* und erfüllt auf der gesellschaftlichen Ebene eine eindeutige Funktion. Es bedingt eine Verarztung (oder eine Beerdigung), muss aber als Geschehnis nicht verdeckt werden. Kriegsverletzungen und andere aus Heldentaten stammende Wunden zieren den maskulinen Körper, den sie beeinträchtigen und verunstalten. Die Hässlichkeit der Narbe war in den Zeiten militaristischer Ideologie das vorrangigste Schönheitssiegel des »echten« Mannes (Theweleit 2020).¹⁰ Die

10 Im Gegenzug galt: Wer Männlichkeit durch den souveränen Umgang mit (körperlicher) Gewalt nicht konstituieren konnte oder wollte, war buchstäblich »ungefährlich«. Das war kein schmeichelhaftes Etikett. Hierbei spielen, wie Elias betont, selbstverständlich auch Schichtkonstellationen eine Rolle:

menstruierende Frau konnte ihre Apartheit, Attraktivität und weitere damit verbundene ›weibliche Werte‹ hingegen allenfalls ausspielen, wenn *kein* Blut im Spiel war. Frauen von Anstand bewahrten überall ›ruhig Blut‹, und wenn sie das nicht konnten oder wollten, war im Zweifel der periodische Ausfluss schuld: Diagnose *Psychosis Menstrualis* (vgl. Hintermayr 2022: 230). Die Barriere, die kulturell zwischen den Geschlechtern errichtet worden war, war ein Schutzwall, der die blutungsbereiten von den blütenreinen Geschlechterkörpern trennte.

Die Menstruation kann als Prozessabschnitt eines biologischen Vorgangs angesehen werden, der im Wesentlichen aus dem Nachauftreten eines *innerkörperlichen* Fließens besteht. Von heute aus ist ein sozial (r)evolutionärer Fortschritt, der sie hinfällig macht, vorerst nicht zu erwarten. In seinem Buch über den *Prozess der Zivilisation* betont Elias am Beispiel des Aufkeimens sexuell gefärbter Empfindungen in der Jugendzeit, dass selbst einige hundert Jahre gesellschaftliche Entwicklung das Phänomen nicht vollständig transformieren, es nicht einmal in groben Zügen verändern können (vgl. Elias 1993: 240). Gemeint, wenn auch nicht ausgesprochen dürfte hier die biologische Verwurzelung sein, die Elias bekanntlich immer wieder einmal als relevanten Bedingungsfaktor des sozialen Zusammenlebens thematisiert hat. Er greift darauf vor dem Hintergrund der Annahme zu, dass »[d]as allgemeine Ziel wissenschaftlicher Arbeit« angesichts der Gegenüberstellung von Natur- und Sozialwissenschaften doch eigentlich »das gleiche in beiden Gebieten« sei (Elias 1983: 24). Daraus nämlich folgt eine Plausibilitätsunterstellung gegenüber der Fundierung der sozialen Aspekte des Sexuellen in den weniger varianten biophysiologicalen und psychologischen Facetten.¹¹ Sind somit *sensu* Elias körperliche Vorgänge, wie sie sich im sexuellen oder in anderen Körperflüssigkeitsbereichen abspielen, aus der zivilisatorischen

Vor einem einfachen Kammerdiener musste sich eine höfische Dame nicht schämen, denn er ist – in mehreren Hinsichten – »kein Mann« (Elias 1989: 50; vgl. dazu Kleinspehn 1989: 104).

- 11 Die wiederkehrende positive Bezugnahme auf die Erkenntnisse der Naturwissenschaften gingen gegen den akademischen Mainstream der Soziologie, jedenfalls in jener Zeit, als sich das Fach durch den Antagonismus wider die eher ›objektivistischen‹ Disziplinen abgrenzte und im Rekurs auf die Dilthey'sche Dichotomie von Erklären und Verstehen positionierte – bevor später, auch dank des ehemaligen Elias-Studenten Anthony Giddens, die Blickrichtung hin zu den Ergänzungs- und Abgrenzungspotenzialen bzgl. der Geisteswissenschaften ging. Die Bezugnahmen bei Elias (und weitere Mosaiksteine wie etwa die Comte-Referenzen in *Was ist Soziologie?*) dürften mehrere Grundlagen haben, die hier nicht ausführlich rekonstruiert werden können. Elias plante jedenfalls ursprünglich eine Habilitation bei Alfred Weber zum Thema der Entstehung der modernen Naturwissenschaften (vgl. Elias 1990b: 128; Garncarz 2022: 46).

Entwicklungsmaschinerie ausgeklammert, da sie biologisch auf eine Weise grundiert sind, die sich sozio- und psychogenetisch nicht tangieren lässt? Es wäre folglich also allenfalls hinsichtlich der Umgangsweisen mit dem Körper ein zivilisatorischer Gewinn zu erzielen. Auch wenn diese Sichtweise gewiss zu weit geht: Elias' Überlegungen zur Bedeutung des »wiederentdeckten« Körpers lassen sich zumindest ansatzweise entsprechend interpretieren (Elias 2023).

Das Blut im Kontext einer Gewalttat wiederum macht einen sozialen Akt beweiskräftig. Kriege, körperliche Konflikte und andere brutale, verletzende, grenzüberschreitende Handlungen kann der Zivilisationsprozess zwar aus gegenwärtiger Perspektive nicht beseitigen, aber er vermochte es in Zentraleuropa im Laufe der von Elias rekonstruierten Zeitspanne immerhin, den Diskurs über die verführerische Seite der Gewalt umzuschreiben und in vielen Bereichen der Ächtung preiszugeben. Dagegen meldet Duerr, wie bereits angesprochen, sinngemäß die Kritik an, dass der Gattung Mensch ein gewisser Hang zum Bellizismus gegeben sei, den der (von ihm folglich als Mythos desavouierte) Zivilisationsprozess nicht auflösen könne – gerade so, könnte man interpretieren, als sei die Tendenz mancher Menschen, in manchen Situationen manche sozialen und allemal rechtlichen Regeln mit Verletzungswillen zu überschreiten, eine in ihrer Beständigkeit den biologischen Facetten ähnelnde Variable. Über diesen Aspekt lässt sich umfangreich streiten (siehe nur Pinker 2011), doch dazu soll an dieser Stelle kein Beitrag geliefert werden.

Der historische Antagonismus des Blutens, aus dem sich weiterhin bestimmte Differenzierungen bzw. Setzungen ergeben, lautet somit ungefähr so: Blut konnte lange Zeit außerplanmäßig vergossen werden und galt, wenn es ›im Dienste der Nation‹ floss, als ›sinnvoll‹ – zugleich war es in dieser Gestalt immerzu männlich konnotiert.¹² Unter den Bedingungen bewaffneter Konflikte wurde das Fließen des Blutes sogar zu einer moralischen Mission, belegte es doch den Kampfeifer und die Unerschrockenheit gegenüber der Gewalt, die Gegner einem zufügen wollten. Elias beschreibt im Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg

12 Kein Wunder, dass Jean d'Arc als Angehörige des französischen Heeres denkbar gewesen ist: Sie war mithin zu jung, um zu menstruieren, zu militaristisch, um weiblich zu sein, zu fanatisch, um am Herd zu bleiben, und gerade noch ›unfraulich‹ genug, um nicht aufgrund ihrer Geschlechtszugehörigkeit dem Schlachtfeld ferngehalten zu werden (Llewellyn Barstow 1985). Friedrich Schiller hat sie in seinem Schauspiel *Johanna von Orleans* (1801) wieder menschlich, d.h. klischeehaft weiblich gemacht, indem er sie zumindest partiell als wankelmütiges und gefühlsüberwältigtes ›Weibchen‹ inszenierte. Als Johanna sich im 4. Aufzug in einen englischen Krieger verliebt, verspürt sie ein zentrales Empfinden, welches die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit ihrer Haltung auf den Punkt bringt: »Und mich vernichtet nicht die Scham?«

die instrumentelle Aufrüstung der Armeen – ein Rationalisierungselement, das zu verlustreicheren Schlachten führte. Als quasi ›maschinell‹ kann bereits seit den Mythen rund um Sparta auch der Kriegskörper der Soldaten bezeichnet werden, die sich lange Zeit in ordentlicher Formation, d.h. buchstäblich ›in Reih' und Glied‹ aufgestellt haben, bereit, auf formvollendete Weise Tod und Verletzungen zu kassieren (siehe den Verlauf der Schlacht von Waterloo; Glover 2014). Das maschinenunterstützte Gefecht besorgt nicht nur größere Schlagkraft, sondern rückt diese Körper in die zweite Reihe, indem es ihnen Einhüllungen gibt und ihnen Schutz bereitet. Dermaßen mobilisiert, ist der Soldat, in den Worten von Elias' Zeitgenossen Ernst Bloch (1985: 319), nicht lediglich ein Rädchen im Getriebe des »frisch-fröhlichen Krieg[es], nicht mehr sterngläubiger Dämon, sondern Techniker, ein Cäsar der Maschinenschlacht«. Umso schwerwiegender sind folglich aber auch die Schäden, wenn die andere Seite, mit ähnlichem Arsenal ausgestattet, am Ende die Oberhand behält.

Das Nachdenken über soldatischen Mut, Opferbereitschaft und ehrenvolle Wunden wirkt in Zeiten anhaltenden Friedens mittlerweile nur mehr bedingt anachronistisch. Die politischen Verhältnisse in Zentraleuropa und die Lehren aus der Vergangenheit, spätestens aus zwei Weltkriegen, haben militärische Interventions- und gar Expansionsstrategien zwar zu einer missbilligten, wenigstens aber problematischen Option gemacht. Und die Prägung durch das Leben in einer befriedeten und kriegsaversen Umgebung – einer sozialen Welt also, die diesbezüglich dem Wilhelminischen Kaiserreich völlig entgegengesetzt ist – korreliert auf der psychogenetischen Schiene mit entsprechenden Einstellungen. Dadurch, dass Gewalt generell als dysfunktional angesehen wird, hat sich auch die Schizophrenie von Aggressionsabwehr und Aggressionsbereitschaft erledigt: »Soldiers were [...] caught between a taboo on aggression and killing in civilian life, and the encouragement and rewarding of violence during wartime.« (Hewitson 2007: 123) Das ist die Vergangenheit. »Vieles von dem, was ehemals Lust erregte, erregt heute Unlust«, schreibt Elias (1993: 282). Die Gewaltmonopolisierung ist umfassend, der Militarismus strahlt keinen Nervenkitzel mehr aus (vgl. Elias 2006b: 75ff.; näher Delmotte/Majastre 2017). Es wurden »aus Krieger[n] [...] Höflinge« (Elias 1994: 368), was allgemeiner gefasst bedeutet, dass die Verhaltensweisen der Menschen unter dem Druck der Interdependenz und Selbstkontrolle ins Friedfertige modulierten. Folglich ist der Tod heute, da er möglichst auf Abstand bleiben soll, wild wie eh und je. Und somit scheint das kriegerische Blut durch Veränderungen in der gesellschaftlichen Mentalität im wahrsten Sinne des Wortes überflüssig geworden zu sein. Diese Sichtweise wäre jedoch zu einfach; denn sie gilt beispielsweise nicht für den Diskurs der legitimen, gegen ungerechte Gewalt gerichteten Gegenwehr, die dadurch zur Befreiungsaktion wird. Der russische Überfall auf die Ukraine, um

dieses aktuelle Beispiel aufzugreifen, hat ein politisch-weltgeschichtliches Ereignis erzeugt, in dessen Brennpunkt wiederum das Blutvergießen steht. »Der Horror der Leichen, der zerfetzten Leiber, der in Schmerzen Sterbenden« (Elias 1989: 275f.) erfährt einmal mehr eine Neuauflage. Es ist das Blut unschuldiger Opfer, das dabei fließt, aber auch das der Aggressoren, die diese Opfer auf dem Gewissen haben, und das der Verteidiger des Landes, die sich gegen die Aggression gleichsam aggressiv zur Wehr setzen. Unter den in der Ukraine gegenwärtig vorliegenden Umständen – die zweifelsohne auch anderswo auf der Welt, oft mit geringerer medialer Anteilnahme, vorfindbar sind – kann das Blut am Körper wieder Assoziationen wecken hin zum ehrenwerten, soldatisch angemessenen oder auch völkerrechtlich gebrandmarkten Körperschicksal und weckt sie folglich auch. Während »geordnete«, weil demokratisch institutionalisierte Sanktionsverfahrensweisen gegen Straftäter:innen lange schon »blutleer« sein müssen, um ethisch vertretbar zu sein (siehe generell Collins 2008), sorgen die völkerrechtswidrigen Attacken Russlands – entsprechend der Logik des Angriffskrieges – für schmerzhaftes Konsequenzen auch im Terrain des Blutvergießens. In der Praxis des Gefechts offenbart sich die Wandlungsfähigkeit von Verinnerlichung.

Historisch wurde selbst in weithin pazifizierten Regionen wie den Niederlanden »Leib, Gut und Blut« investiert, wenn ein Konflikt sich zuspitzte (Zwaan 1984: 202). Dokumente aus anderen Kontexten belegen, wie niederschwellig diese Umstellung erfolgte (Hewitson 2007: 155f.): »[T]o their surprise, soldiers found that the taboo on killing and norms of pacification were less securely anchored than they had imagined.« Blickt man konkret auf die Ukraine, so lässt sich das Geschehen aus der distanzierten Beobachterperspektive unterschiedlich einschätzen; zumindest sind plurale Tonlagen zu vernehmen, zu denen auch die Forderung nach einer pauschalen Minimierung der Gewalt gehört. Dies mag der Sorge vor dem beschriebenen Umschlag zurück in eine gewaltdominierte Situation der Definition geschuldet sein. In ihrer extremsten Ausprägung besagt diese Forderung jedoch folgendes: Weil Bluten, Leid und Schmerz *immerzu* falsch sind, sei folglich *jegliche* Kampfhandlung deplatziert, egal mit welcher Folge. Die Gegenposition wiederum muss eingestehen, dass es um den Preis von Freiheit und Frieden heute wieder (oder nach wie vor) notwendig ist, dass Blut fließt. Die korrespondierenden Wunden mögen weniger mit Ehre und Hingabe zu tun haben, als dies in früheren Jahrhunderten der Fall war, sie sind aber gleichwohl in der Umklammerung durch bestimmte Positionen und Überzeugungen legitimierbar, ja sinnvoll. Und ohnehin stiftet die Verschränkung der Kombattanten eine eigenwillige Beziehung, die Elias in Form eines Gedichts festgehalten hat (Elias 1987b: 78):

»Und die auf Tod und Leben Verschlungenen
 retten sich nicht in der Anderen Mord
 denn auch Sieger sind die Bezwungenen
 und die Besiegten in den umsungenen
 Mördern siegen sie fort.«

Perspektivisch können sich, so Elias, Polarisierungen wie die beschriebene Konstellation in empirischen Krisenfällen wohl noch zahlreich wiederholen: »Die Tatsache, daß wir noch nicht gelernt haben, ohne Kriege zu leben, [...] stützt die Vermutung, daß unsere sogenannte Moderne im Gesamtzusammenhang der möglichen Entwicklung der Menschheit eher eine sehr frühe als eine späte Entwicklungsstufe darstellt.« (Elias 2001: 225) Diesem Fazit könnte sich vielleicht auch Hans Peter Duerr anschließen. Am fernen Horizont der Menschheitsentwicklung steht die komplizierte Frage, ob Gemeinschaft ohne Gewalt denkbar ist (siehe auch Gleichmann 2006). Elias jedenfalls hielt fest (1985: 90), dass zumindest eine Welt ohne Tötungsgewalt möglich sei.

Zivilisation und (De-)Mystifizierung

Elias betont nun aber auch, dass heutzutage sowohl auf der gesellschaftlichen wie auch auf der interpersonellen Ebene keine generellen Strukturzusammenbrüche (mehr) zu erwarten sind. Bei einer Tagung in Bielefeld 1984 hebt er die Stabilität der entsprechenden inneren Barrieren hervor: »So in our society you have a good many people where the restraints never really break down.« (Nach Bogner/Mennell 2022: 282) Die innere Zurückhaltung konstituiert allerdings keine äußere Widerstandsfähigkeit: Der Körper bleibt in jedem Fall angreifbar. Wenn Körper heute in befriedeten Regionen ohne aggressiven Hintergrund bluten, sei es durch Verletzungen, Unfälle, Katastrophen oder auch aufgrund medizinischer Behandlungen, so fehlt dabei aber ein entscheidendes Merkmal. Dieses Bluten ist kein Symbol für ein individualisiertes Leiden anstelle und im Auftrag einer eigentlich betroffenen Gemeinschaft, die dieses Opfer offen oder hintergründig honoriert. Das unvorhergesehene Bluten ist in erster Linie einzig und allein ein persönliches Problem. Es kann, um Elias zu zitieren, nicht oder kaum mehr im Rahmen ehrbaren oder auch nur legitimierbaren Handelns auftreten, sondern ist nun mehr grundsätzlich und kontextübergreifend in der Kontingenz des Alltags, also in einer allgegenwärtigen »Gefahrenzone« verortet (Elias 1993: 228; ders. 1994: 403 u.ö.). Manch anderer blutiger Zusammenhang, etwa das Schlachten von Tieren (Sebastian 2023), sei, so wiederum Elias (1994: 408), hingegen gerade noch »in der Zone des Erlaubten« lokalisiert und demnach, so muss der Gedanke wohl interpretiert werden, ein zivilisationslogisch hinnehmbares

Massaker. (Er selbst stieß auf »hervorquellende Eingeweide [und] das spritzende Blut«, als er in Ghana einer Stieropferung beiwohnte; Elias 1990b: 87.) Der Krieg von Menschen gegen Menschen wirkt geradezu wie ein fernes Echo längst vergangener Zeiten, wenn im Vergleich dazu heute als eine relevante, mit Weber: als eine ›kulturbedeutsame‹ Schlacht das grauenvolle, aber eben doch anders konnotierte Töten von Tieren zählt.¹³

Wie nochmals das Beispiel Ukraine zeigt, sucht die Frage nach der Legitimität kriegerischer Schlachten auch friedliche Nationen, etwa Nachbarregionen des angegriffenen Landes, NATO-Länder usw. heim, wenn sie in den Konflikt wirtschaftlich, politisch oder auf andere Weise verstrickt sind (nicht zuletzt, weil sie eine *moralische* Pflicht sehen, sich zu verstricken; Fotion 2007; Walzer 2004). Die paradoxe Folge (Benkel 2023): Um zu verhindern, dass Blut fließt, muss somit unter Umständen zunächst mehr Blut fließen.

Gegen den Verweis auf Makrogewalt, wie sie in der Ukraine momentan feststellbar ist, könnte mühelos verwiesen werden auf die Alltäglichkeit von ›Mikrogewalt‹.¹⁴ Permanent ereignen sich auch in den vermeintlich ›zivilisiertesten‹ Nationen (messbar etwa durch verschiedene Demokratieindices) Schlägereien, Körperverletzungen und andere potenzielle blutige Handlungszusammenhänge. Es wäre naiv, zu meinen, dass der Zivilisationsprozess solche Mechanismen hätte auflösen müssen, um wirklich zivilisatorisch wirken zu können (just so könnte Duerrs Argumentation aber gelesen werden). Wenn ›Gewaltblut‹ etwa im Zusammenhang mit einer Kneipenschlägerei zu Tage tritt, bringt dies Umstehende nach § 323c StGB in die möglicherweise unangenehme, jedoch sogar rechtlich verbrieft Pflicht, zu intervenieren. Die Entwicklung des Rechtssystems hin zu dem Punkt, an dem Hilfeleistungen gegen brutale Ordnungsunterbrechungen wenigstens hypothetisch und unter bestimmten Umständen (keine Eigengefährdung usw.) institutionalisiert wurde, korreliert mit dem Rückgang der Wertschätzung gegenüber der Einstellung, Konflikte grundlegend mithilfe von Gewalt und Waffen zu klären (Benkel/Nienhaus 2020). Die Abwertung körperlicher Attacken (außer natürlich der Angriffe von Staatsagenten wie der

13 Als Bollwerk gegen diese (Vernichtungs-)Gewalt haben sich Widerstandsbewegungen formiert, die, zumal in den Beschreibungen ihrer Gegner:innen, gleichsam ›militant‹ zu agieren scheinen (Landwehr 2019). Im Zusammenhang mit der Gewalt gegen Tiere ist Elias' These bemerkenswert, wonach die Genese des *Sports* ihre Quelle in der Fuchsjagd finde. Dort sind es die Jagdhunde, die ›Blut lecken‹ und schlussendlich die Tötungsgewalt umsetzen, während die Jäger auf hohem Ross sich von diesem schmutzigen Part distanzieren können (vgl. Elias 2003: 290ff.).

14 Begrifflich ist damit *nicht* das Phänomen subtiler Herabwürdigungstaktiken gemeint, die in der Psychologie als »microaggressions« firmieren (Lilienfeld 2017).

Polizei; Lüdtke/Sturm 2011) fällt somit zusammen mit dem Mandat für den »gesellschaftlichen Jedermann« (Berger/Luckmann 1992: 16), im Zweifel im Dienst der Gewaltminimierung selbst Gewalt einzusetzen.

Die Menstruation kennt diese sozialen Einrahmungen nicht. Sie kennt sehr wohl Organisationsformen, Verschleierungstaktiken, sachliche Problembehandlungsstätten und natürlich vor allem einen funktionalen, durch den biologischen Turnus überdies im besten Fall antizipierbaren Blutfluss, der im kontrollierenden Zugriff der betroffenen Personen steht. Und sie hat auf der bio-medizinischen Ebene einen Sinn, der aber nicht direkt mit ihren Erscheinungsformen und ihrer (klandestinen) Sichtbarkeit verbunden ist. Der zivilisatorische Umgang besteht hier, wie bei anderen Ausflüssen des Körpers, in der Anerkennung des Geschehens unter den Betroffenen (im Dialog mit Fachpersonal) bei gleichzeitiger weitgehender Überdeckung auf der gesamtgesellschaftlichen Bühne. Das Fließen wird verschwiegen – was durchaus auch Frauen als Vorteil empfinden. Nichtbetroffene (Kinder, Männer, Schwangere, Frauen nach der Menopause) können den Monatsblutungsdiskurs ohnehin meiden, ohne Nachteile zu verspüren. *Don't ask, don't tell* scheint vielerorts die Devise zu sein. Somit gehen die Blutenden und die Verschonten eine schweigsame Allianz ein: Wie andere Körperflüssigkeiten, über die ›man‹ nicht nonchalant spricht,¹⁵ ist die Periode lediglich eine Angelegenheit für den Spezialdiskurs (etwa die gynäkologische Praxis) und allenfalls noch für den Austausch unter akut Betroffenen. Folglich wirkt die Unsichtbarkeit der Menstruation aber doch wie eine gesellschaftliche Norm. Gegen die schamhafte Verbergung eines allseits ungewollten Blutens richten sich diverse ästhetische, politaktivistische und andere Kampagnen, die somit die soziale Komponente der Monatsblutung hervorheben.¹⁶ Sie wollen die Menstruation, die durch den medizinischen Fortschritt, die Aufklärung über KörperROUTINEN, die Gleichberechtigung der Geschlechter usw. als Leibfaktum und Wissenstatbestand längst demystifiziert wurde, auch auf der Ebene des Alltagssprechens entzaubern.¹⁷ Diese ›Befreiungskämpfe‹ für die Menstruation sind bei näherem Hinsehen Kämpfe für ihre Diskursivierung und somit Re-Normali-

15 Eine Ausnahme bilden die Tränen (Berkenbusch 1985). Sie ergreifen und wirken aufrichtig, und sie können auch ein Ausdruck großer Rührung bzw. immensen Glücksempfindens sein. Duerr (1988: 430f.) schreibt, dass die Sherpas im Himalaya die Tränen als gesegnetes Fluidum verehren, weil alleine dieser Körpersaft den Tieren nicht gegeben sei.

16 Siehe als ein Beispiel: <https://www.howwebleed.org>

17 Slavoj Žižek (2021: 259) hat darauf mit der provokanten Nachfrage reagiert, ob folglich nicht auch der Kot endlich aus seiner verbalen Nonpräsenz herausgeholt und zum souveränen Gesprächsgegenstand gemacht werden sollte: »Neue Kampagnen zielen auf die Periode und ›ermutigten junge Menschen dazu, jegliche Scham über Menstruation abzuschütteln‹. Warum

sierung (dazu generell Link 2009). ›Re-‹ deshalb, weil die (vermeintliche oder tatsächliche, wie will man das messen?) Verhüllung des regelmäßigen Blutens in der weiblichen Genitalregion ihrerseits bereits eine etablierte ›Normalität‹ darstellt, die indes dadurch brüchig zu werden droht, dass sie gezielt problematisiert wird (Uppenkamp 2021). Die verstecktwerschwiegene Menstruation impliziert überdies, dass es hier eben doch um etwas geht, um das es im Lichte der Figurationssoziologie eigentlich nur bedingt gehen kann: Im Raum steht der wie ein Vorwurf wirkende, oben bereits angesprochene Beigeschmack der Monatsblutung, dass sich hier eben doch ein ›unzivilisierter‹ Körperaspekt Bahn bricht, der um des Fortschrittsniveaus und des gesitteten Zusammenlebens willen nicht an die sprichwörtliche große Glocke gehängt werden soll.

Wie eine Welt aussehen könnte, in der das Menstruationsblut vollends emanzipiert ist, lässt sich schwer sagen. Vermutlich würde bzw. wird das noch stärkere, mithin optisch intensiviertere Bewusstwerden des Umstandes, dass weibliche Körper (und auch Körper von Trans*personen; Margaria 2020) regelmäßig bluten, nicht ohne Beziehungsverflechtungen hin zu den anderen Blutdiskursen etabliert werden können, die daneben existieren. Dazu gehören die skizzierten Problemfelder der Makro- und der Mikrogewalt, aber auch solche noch nicht umfänglich angesprochenen Facetten wie das Phantasma des Blutens bei der Defloration; die Angst vor diesem potenziell überwältigenden Fließen brachte Freud ausdrücklich mit der Abwehr archaischer Mordlust zusammen (Freud 2000b; vgl. Lamott 2001: 160). Hierhin gehört als interessanter Kontrast auch der BDSM-Diskurs, sofern er blutige Praktiken affirmativ involviert,¹⁸ und zu diesem Ensemble zählen ebenso Selbstverletzungshandlungen, bei denen die Autoaggression die Rolle einer selbstbezüglich feindseligen Komponente spielt (Steggals/Graham/Lawler 2020). Unbedingt zu berücksichtigen sind ferner die sowohl Abscheu als auch Neugier anstachelnden Blutorgien in Horrorfilmen, insbesondere im Subgenre des Splatters (Köhne/Kuschke/Meteling 2005; Ndalianis 2015), die ihrerseits auf die Theatertradition des *Grand Guignol* zurückblicken (DeGiglio-Bellemare 2023). Elias (1994: 330) betont in diesem thematischen Zusammenhang, dass das »gefahrlose Leben« zwangsläufig »affekt- und lustloser« ist, was zur Folge hat, dass im Gewand von »Traum, in Büchern und Bildern« Kompensationen entwickelt werden. In der Fiktion darf das Befürchtete und Gescholtene,

gehen wir also nicht bis zum Ende und ›entmystifizieren‹ und entfetischisieren die Defäkation? «

- 18 Ein Masochist über seine Herrin (nach Stoller 1991: 98): »Other times she's brought blood, used a piece of equipment that has spikes on it. She hit me maybe twenty-five or fifty times. There was blood on my bed. That was incredible.« Konkret zum BDSM im Lichte der Elias'schen Soziologie: Meitzler 2023.

konkret also: Gewalt, Blüten, Schmerz und Tod, seine reizvollen Qualitäten voll ausspielen, solange gewährleistet ist, dass dies alles ›nicht echt ist‹. Obwohl die Monatsblutung schon quantitativ weitaus üblicher ist als alle Gewaltformen und sämtliche künstlerischen Verarbeitungen von Gewalt (dazu Braun/Steuerwald 2022), scheint sie sich nicht von diesem Sinnzusammenhang lösen zu können – bzw. sie wird davon anscheinend nur mit unzulänglicher Effektivität aktiv gelöst. Was übrig bliebe, wenn diese Abtrennung doch einmal gelänge, lässt sich ebenfalls schwer bestimmen. Soll die ›reine‹ Menstruation ein bloß medizinisches, nun aber so offen wie Schnupfen oder Kopfschmerzen (Dreßke 2022) verhandeltes Phänomen sein¹⁹; oder doch ein Signal leiblich spürbarer Weiblichkeit (Rosengarten 2000); oder ein wesentliches Merkmal für das errungene Gleichgewicht zwischen Körper und Natur (Tauss 2005)? Was davon könnte sich als vorrangiger Bedeutungszusammenhang gesellschaftlich durchsetzen?

Die Vorstellung einer gänzlichen Befreiung des körperlichen Blutes von kulturellen Vorbehalten vor dem Hintergrund der Argumentation, dass die Regelblutung keine feindselige Komponente aufweist und daher ›unbelastet‹ betrachtet werden könnte, wäre auch im Lichte der Theorie von Elias trügerisch, wenn nicht sogar täuschend. Die Verinnerlichung der Abwehr gegen die als problematisch bewertete Fähigkeit von Körpern, zu bluten, verläuft nämlich quer über die physiologischen Kontexte. Ekel, Giftgefahr und Hygienedefizit paaren sich mit Gewaltkonnotationen, mit männlichem Privilegierteitskalkül und mit Sexualisierungstendenzen gegenüber entblößen/verletzlichen Körpern generell und den intimen Körperregionen im Besonderen. Der menschliche Körper ist so, wie er gesellschaftlich positioniert wird bzw. sich selbst positioniert (dazu ausführlich Gugutzer 2022), kein frei oszillierender, unproblematisch autonomer Container, sondern – weiterhin – eine widerständige Größe, an der Disziplinierungsanliegen gelingen, oder an denen sie scheitern. Wenn es auch nach dem Blut von Helden – von Menschen, die sich für andere, für eine gute Sache, für den Sieg der Gerechten und die Niederlage des Bösen aufopfern – eine verschämte Sehnsucht gibt (der Überfall auf die Ukraine hat solche Vorstellungswelten wiederbelebt), so gibt es doch zugleich die Besorgnis, dass damit ein vorzivilisatorischer Status wiederbelebt wird, der mit der Heldentat zugleich auch den Gewaltkontext gratifiziert. Das ›harmlose Blut‹, der Blutfluss der

19 Die Schwierigkeit einer solchen Egalisierung physischer Beeinträchtigungen offenbart der Fall der Profi-Golferin Lydia Ko, die bei einem Turnier in Kalifornien Anfang Mai 2022 aufgrund ihrer Menstruationsbeschwerden kurz pausierte. Die mediale Resonanz offenbarte, dass die Beeinträchtigung des Wohlbefindens aufgrund der Monatsblutung bis dahin kaum ein Thema im wettkampfsportlichen Diskurs gewesen ist (Der Spiegel 2022).

Menstruation, ist mit anderen, gravierenden Blutbädern kulturell und physiologisch immer noch zu eng verwandt, um durch eine Art orches-triertes Transzendenzmanöver vollständig davon gelöst zu werden. Damit aber färbt einiges von der hypothetischen, uneingestanden Scham, durch die Berührung mit Blut das eigene Zivilisationsniveau zu unter-graben, offenbar weiterhin auf das Diskursfeld der Periode ab. Die be-rechtigte Kritik an den vorherrschenden Reinheitsimages, welche das Verständnis von »Menstruornormativität« (Persdotter 2020) prägen und andere Impulse unterminieren, legt indes überzeugend nahe, dass die ge-sellschaftlich kursierenden Leitbilder nicht der letzte Stand des Zivilisa-tionsniveaus (oder gar des Standes der *Dezivilisierung*; vgl. Elias 2001: 130; Menzell 1995) sind. Diese Kritik impliziert vielmehr, dass (auch) in diesem thematischen Kontext soziale Transformationsprozesse noch für einige Umwälzungen sorgen könnten – sofern anstelle der »Angst vor der kommenden Unlust« (Elias 1994: 372) bei diesem und bei wei-teren Körperphänomenen eine positive Sinnaufladung rückt, die ihr Un-gefährliches betont, ohne sie dadurch zum bloßen Naturvorgang zu tri-ualisieren.

Literatur

- Alliez, Éric/Samsonow, Elisabeth von (2003): Einleitung zu: dies. (Hg.): *Biographien des organlosen Körpers*, Wien, S. 7–10.
- Ariès, Philippe (2002): *Geschichte des Todes*, München.
- Bauer, Lotte V. (2019): *Zwischen Normalität, Tabu und Scham. Qualitative Interviews zur Bedeutung von Menstruation im Alltag*, Marburg.
- Bauman, Zygmunt (1992): *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg.
- Benkel, Thorsten (2016): »Die rationale Organisation von Entgrenzung«, in: Michael Schetsche/Renate-Berenike Schmidt (Hg.): *Rausch – Trance – Ekstase. Zur Kultur psychischer Ausnahmezustände*, Bielefeld, S. 109–130.
- Benkel, Thorsten (2021): *Das Fließende des Körpers. Ein kultursoziologischer Versuch*, Weilerswist.
- Benkel, Thorsten (2023): »Formfehler der Verständigung. Der kommunikative Modus der Gewalt«, in: ders. (Hg.): *Gewalt*, Bielefeld, S. 83–98.
- Benkel, Thorsten/Nienhaus, Christoph (2020): »Rechtsgenese und Zivilisationsprozess. Eine sozialtheoretische Betrachtung«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 106 (3), S. 406–426.
- Benkel, Thorsten/Pierburg, Melanie (2021): »Ars Moriendi – Bildungskontexte des Sterbens. Methodische und lebensweltliche Herausforderungen«, in: Juliane Engel/André Epp/Julia Lipkina/Sebastian Schinkel/Henrike Terhart/Anke Wischmann (Hg.): *Bildung im gesellschaftlichen Wandel. Qualitative Forschungszugänge und Methodenkritik*, Opladen/Berlin/Toronto 2021, S. 133–151.

- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1992): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main.
- Berkenbusch, Gisela (1985): *Zum Heulen. Kulturgeschichte unserer Tränen*, Berlin.
- Bierl, Anton/Braungart, Wolfgang (Hg.) (2010): *Gewalt und Opfer*, Berlin/Boston.
- Bloch, Ernst (1985): *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt am Main.
- Bogner, Artur/Mennell, Stephen (Hg.) (2022): *Civilisations, Civilising Processes and Modernity – a Debate. Documents from the Conference at Bielefeld 1984*, Cham.
- Bradburne, James M. (Hg.) (2001): *Blut. Kunst, Macht, Politik, Pathologie*, München/London/New York.
- Braun, Andreas/Steuerwald, Christian (Hg.) (2022): *Kunst und Gewalt*, Wiesbaden.
- Braun, Christina von/Wulf, Christoph (Hg.) (2007): *Mythen des Blutes*, Frankfurt am Main/New York.
- Burkert, Walter (1984): *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München.
- Burns, Stanley B./Burns, Lawrence/Burns, Elizabeth A. (2017): *Mensur and Schmiss. German Dueling Societies*, New York.
- Coenen, Ekkehard (2020): *Zeitregime des Bestattens. Thanato-, kultur- und arbeitssoziologische Beobachtungen*, Weinheim/Basel.
- Collins, Randall (2008): »Conflict Theory of Corporal Punishment«, in: Michael Donnelly/Murray Straus (Hg.): *Corporal Punishment of Children in Theoretical Perspective*, New Haven, S. 199–213.
- Costa, João (2023): *Health as a Social System. Luhmann's Theory Applied to Health Systems*, Bielefeld.
- DeGiglio-Bellemare, Mario (2023): *Grand-Guignol Cinema and the Horror Genre. Sinister Tableaux of Dread, Corporeality and the Senses*, London/New York.
- Delmotte, Florence/Majastre, Christophe (2017): »Violence and *Civilité*. The Ambivalences of the State«, in: Tatiana S. Landini/François Dépelteau (Hg.): *Norbert Elias and Violence*, New York, S. 55–80.
- Drefße, Stefan (2022): *Empfindliche Körper. Kopfschmerzpraktiken zwischen Alltag und Medizin*, Bielefeld.
- Duerr, Hans Peter (1988): *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Bd. 1: *Nacktheit und Scham*, Frankfurt am Main.
- Duerr, Hans Peter (1995): *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Bd. 3: *Obszönität und Gewalt*, Frankfurt am Main.
- Durkheim, Emile (1965): *Die Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied/Berlin.
- Durkheim, Emile (1988): *Über soziale Arbeitsteilung*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1983): *Engagement und Distanzierung*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1985): *Humana Conditio. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit*, Frankfurt am Main.

- Elias, Norbert (1987a): Vorwort zu: Bram van Stolk/Cas Wouters: *Frauen im Zwiespalt. Beziehungsprobleme im Wohlfahrtsstaat. Eine Modellstudie*, Frankfurt am Main, S. 9–16.
- Elias, Norbert (1987b): *Los der Menschen. Gedichte/Nachdichtungen*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1989): *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1990a): *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, 6. Aufl., Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1990b): *Über sich selbst*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1993): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1994): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2001): *Symboltheorie*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2002): »Vom Sehen in der Natur«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Frühschriften*, Frankfurt am Main, S. 9–28.
- Elias, Norbert (2003): Einführung zu: ders./Eric Dunning: *Sport und Spannung im Prozeß der Zivilisation*, Frankfurt am Main, S. 42–120.
- Elias, Norbert (2006a): *Was ist Soziologie?*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2006b): »Zivilisation und Gewalt. Über das Staatsmonopol der körperlichen Gewalt und seine Durchbrechungen«, in: ders., *Aufsätze und andere Schriften*, Bd. 2, S. 72–117.
- Elias, Norbert (2023): »Die Wiederentdeckung des Körpers«, im vorliegenden Band.
- Fotion, Nicholas (2007): *War and Ethics*, London/New York.
- Foucault, Michel (1977): *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main.
- Frei, Franka (2020): *Periode ist politisch. Ein Manifest gegen das Menstruationstabu*, München.
- Freixas, Anna (2019): *Ohne Regel(n). Erotik und Freiheit für Frauen nach der Regel*, Hamburg/Berlin.
- Freud, Sigmund (2000a): »Totem und Tabu«, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main, S. 287–444.
- Freud, Sigmund (2000b): »Das Tabu der Virginität«, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. 5, Frankfurt am Main, S. 211–228.
- Frevert, Ute (2007): »Blut und Recht. Der Ehrenzweikampf«, in: Christina von Braun/Christoph Wulf (Hg.): *Mythen des Blutes*, Frankfurt am Main/New York, S. 155–168.
- Gahlings, Ute (2016): *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrung*, Freiburg/München.
- Garncarz, Joseph (2022): *Korrektur eines Selbstbildes. Norbert Elias und sein akademischer Lebenslauf*, Köln.

- Gleichmann, Peter R. (1982): »Die Verhäuslichung körperlicher Verrichtungen«, in: ders./Johan Goudsblom/Hermann Korte (Hg.): *Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*, 2. Aufl., Frankfurt am Main, S. 254–278.
- Gleichmann, Peter R. (2006): »Sind Menschen in der Lage, vom gegenseitigen Töten abzulassen? Zum Verflechten von Militarisierungs- und Zivilisationsprozessen«, in: ders., *Soziologie als Synthese. Zivilisationstheoretische Schriften über Zivilisation, Wissen und Gewalt*, Wiesbaden, S. 315–343.
- Glover, Gareth (2014): *Waterloo. Myth and Reality*, Barnsley.
- Goffman, Erving (2001): *Interaktion und Geschlecht*, 2. Aufl., Frankfurt am Main/New York.
- Gugutzer, Robert (2022): *Soziologie des Körpers*, 6. Aufl., Bielefeld.
- Hewitson, Mark (2007): »Violence and Civilization. Transgression in Modern Wars«, in: Mary Fullbrook (Hg.): *Un-Civilizing Processes? Excess and Transgression in German Society and Culture. Perspectives Debating with Norbert Elias*, Amsterdam/New York, S. 117–156.
- Hintermayr, Michaela M. (2022): *Suizid und Geschlecht in der Moderne. Wissenschaft, Medien und Individuum (Österreich 1870–1970)*, Berlin/Boston.
- Hinz, Michael (2002): *Der Zivilisationsprozess: Mythos oder Realität? Wissenssoziologische Untersuchungen zur Elias-Duerr-Kontroverse*, Opladen.
- Jeggle, Utz (1992): »Zur Dialektik von Anständig und Unanständig im Zivilisationsprozess«, in: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 46 (95), S. 293–304.
- Jitschin, Adrian (2021): *Das Leben des jungen Norbert Elias*, Weinheim/Basel.
- Kleinspehn, Thomas (1989): *Der flüchtige Blick. Sehen und Identität in der Kultur der Neuzeit*, Reinbek.
- Köhne, Julia B./Kuschke, Ralph/Meteling, Arno (Hg.) (2005): *Splatter Movies. Essays zum modernen Horrorfilm*, Berlin.
- Krumrey, Horst-Volker (1984): *Entwicklungsstrukturen von Verhaltensstandarden. Eine soziologische Prozeßanalyse auf der Grundlage deutscher Anstands- und Manierenbücher von 1870 bis 1970*, Frankfurt am Main.
- Lamott, Franziska (2001): *Die vermessene Frau. Hysterien um 1900*, München.
- Landwehr, Mira (2019): »Vier Beine gut, zwei Beine schlecht.« *Zum Zusammenhang von Tierliebe und Menschenhass in der veganen Tierrechtsbewegung*, Hamburg.
- Lemke, Thomas (2010): »Gesellschaftskörper und Organismuskonzepte. Überlegungen zur Bedeutung von Metaphern in der soziologischen Theorie«, in: Martin Endreß/Thomas Matys (Hg.): *Die Ökonomie der Organisation – Die Organisation der Ökonomie*, Wiesbaden, S. 201–223.
- Lewandowski, Sven (2012): *Die Pornographie der Gesellschaft. Beobachtung eines populärkulturellen Phänomens*, Bielefeld.
- Lilienfeld, Scott (2017): »Microaggressions. Strong Claims, Inadequate Evidence«, in: *Perspectives on Psychological Science* 12 (1), S. 138–169.

- Link, Jürgen (2009): *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, 4. Aufl., Göttingen.
- Llewellyn Barstow, Anne (1985): »Joan of Arc and Female Mysticism«, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 1 (2), S. 29–42.
- Lüdemann, Susanne (2004): *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, Paderborn.
- Lüdtke, Alf/Sturm, Michael (2011): »Polizei, Gewalt und Staat im 20. Jahrhundert. Perspektiven«, in: dies./Herbert Reinke (Hg.): *Polizei, Gewalt und Staat im 20. Jahrhundert*, Wiesbaden, S. 9–42.
- Luhmann, Niklas (1981): »Erleben und Handeln«, in: ders., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 3: *Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen, S. 67–80.
- Mannheim, Karl (1964): »Das Problem der Generationen«, in: ders., *Wissenssoziologie*, Neuwied/Berlin, S. 509–565.
- Margaria, Alice (2020): »Trans Men Giving Birth and Reflections on Fatherhood. What to Expect?«, in: *International Journal of Law, Policy and the Family* 34 (3), S. 225–246.
- Meitzler, Matthias (2021): *Norbert Elias und der Tod. Eine empirische Überprüfung*, Wiesbaden.
- Meitzler, Matthias (2023): »Zivilisierte Gewalt? Das Beispiel Sadomasochismus«, in: Thorsten Benkel (Hg.): *Gewalt*, Bielefeld, S. 215–228.
- Mennell, Stephen (1995): »Civilisation and Decivilisation, Civil Society and Violence«, in: *Irish Journal of Sociology* 5 (1), S. 1–21.
- Meyer, Helge (2008): *Schmerz als Bild. Leiden und Selbstverletzung in der Performance Art*, Bielefeld.
- Ndalianis, Angela (2015): »Genre, Culture and the Semiosphere. New Horror Cinema and Post-9/11«, in: *International Journal of Cultural Studies* 18 (1), S. 135–151.
- Osswald-Rinner, Iris (2011): *Oversexed and underfucked. Über die gesellschaftliche Konstruktion der Lust*, Wiesbaden.
- Persdotter, Josefin (2020): »Introducing Menstrunormativity. Towards a Complex Understanding of ›Menstrual Monsterings‹«, in: Chris Bobel/Inga T. Winkler/Breanne Fahs/Katie A. Hasson/Elizabeth A. Kissling/Tomi-Ann Roberts (Hg.): *Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*, Singapur, S. 357–372.
- Pešek, Jiří/Wiesemann, Falk (Hg.) (2011): *Blut. Perspektiven in Medizin, Geschichte und Gesellschaft*, Essen.
- Pickering, Karen/Bennett, Jane (2022): *Dringend rotwendig. Die menstruelle Revolution*, Bonn.
- Pinker, Steven (2011): *Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit*, Frankfurt am Main.
- Radin, Margaret J. (1996): *Contested Commodities. The Trouble with Trade in Sex, Children, Body Parts and other Things*, Cambridge.
- Reemtsma, Jan Philipp (2008): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg.
- Rosengarten, Marsha (2000): »Thinking Menstrual Blood«, in: *Australian Feminist Studies* 15 (31), S. 91–101.

- Sarasin, Philipp (2001): *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*, Frankfurt am Main.
- Schiel, Lea S. (2020): *Sex als Performance. Theaterwissenschaftliche Perspektiven auf die Inszenierung des Obszönen*, Bielefeld.
- Schmücker, Reinhold (2021): *Gibt es einen gerechten Krieg?*, Ditzingen.
- Scholz, Nina (Hg.) (2014): *Gewalt im Namen der Ehre*, Wien.
- Sebastian, Marcel (2023): »Der ambivalente gesellschaftliche Umgang mit Gewalt an Tieren«, in: Thorsten Benkel (Hg.): *Gewalt*, Bielefeld, S. 29–41.
- Speitkamp, Winfried (2010): *Ohrfeige, Duell und Ehrenmord. Zur Geschichte der Ehre*, Stuttgart.
- Der Spiegel (2022): »Golferin Lydia Ko macht mit Aussagen über Menstruation Reporter sprachlos«, in: *Spiegel online*, 3. Mai, https://www.spiegel.de/sport/golf/golf-lydia-ko-ueber-menstruationsbeschwerden-im-profisport-diese-zeit-des-monats-a-d3a8f79b-ab59-4d8e-bbfa-d5618be44c6e?fbclid=IwAR0vNAD4E_ZzmKIXNB9W4c2SfnM_mWswWnoIKSsWmsuvAi3eFztPPMSHZc (29. August 2023).
- Steggals, Peter/Graham, Ruth/Lawler, Steph (2020): »Self-Injury in Social Context. An Emerging Sociology«, in: *Social Theory and Health* 18 (1), S. 201–210.
- Stoller, Robert J. (1991): *Pain and Passion. A Psychoanalyst Explores the World of S&M*, New York.
- Tauss, Ulrike (2005): *Tabu und Menstruation. Diskursanalyse des spirituellen Ökofeminismus*, Wien.
- Theweleit, Klaus (2020): *Männerphantasien*, 2. Aufl., Berlin.
- Twenge, Jean M./Sherman, Ryne A./Wells, Brooke E. (2016): »Sexual Inactivity During Young Adulthood is More Common Among U.S. Millennials and iGen. Age, Period, and Cohort Effects on Having no Sexual Partners after Age 18«, in: *Archives of Sexual Behavior* 46 (2), S. 433–440.
- Uppenkamp, Bettina (2021): »Vom Kampfgeist der Vulva in der Kunst seit den 1960er Jahren«, in: Uwe Israel/Jürgen Müller (Hg.): *Körper-Kränkungen. Der menschliche Leib als Medium der Herabsetzung*, Frankfurt am Main/New York, S. 383–399.
- Visoka, Gezim (2017): »Norbert Elias and State Building After Violent Conflict«, in: Tatiana S. Landini/François Dépelteau (Hg.): *Norbert Elias and Violence*, New York, S. 161–182.
- Wahidin, Azrini (2019): »Menstruation as a Weapon of War. The Politics of the Bleeding Body for Women on Political Protest at Armagh Prison, Northern Ireland«, in: *Prison Journal* 99 (1), S. 112–131.
- Walzer, Michael (2004): *Arguing about War*, London.
- Wouters, Cas (1999): *Informalisierung. Norbert Elias' Zivilisationstheorie und Zivilisationsprozesse im 20. Jahrhundert*, Wiesbaden.
- Wulf, Christoph (1989): »Der Körper der Götter«, in: Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.): *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*, Berlin, S. 11–22.

- Zimmermann, Ekkart (2012): »Makrogewalt. Rebellion, Revolution, Krieg, Genozid«, in: Günter Albrecht/Axel Groenemeyer (Hg.): *Handbuch Soziale Probleme*, Wiesbaden, S. 861–885.
- Žižek, Slavoj (2021): *Ein Linker wagt sich aus der Deckung. Für einen neuen Kommunismus*, Berlin.
- Zwaan, Ton (1984): »Öffentliche Gewaltanwendung, gesellschaftliche Struktur und bürgerliche Zivilisation. Ein Exkurs über die innerstaatliche Anwendung in der Entwicklung der niederländischen Gesellschaft (1648–1965)«, in: Peter Gleichmann/Johan Goudsblom/Hermann Korte (Hg.): *Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie II*, Frankfurt am Main, S. 193–216.

»Das bin dann nicht ›ich‹.«

Norbert Elias' Betrachtungen zum Lebensende
und ihre gegenwärtige Relevanz

Norbert Elias und die Thanatsoziologie

»Wie sind Sie nur auf dieses merkwürdige Thema gekommen?«, fragt eine 20-jährige Journalistin den über 80-jährigen Norbert Elias kurz nach Erscheinen seines Buches *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* (nach Elias 2002: 85). Die Verwunderung der jungen Reporterin ist in gewisser Hinsicht durchaus verständlich: Zum einen, weil sie selbst in einem Lebensalter ist, in dem der (zumindest eigene) Tod, statistisch gesehen, noch in weiter Ferne liegt und die Beschäftigung mit ihm eine eher ungewöhnliche Tätigkeit darstellt. Zum anderen konnte es zu dieser Zeit, d.h. 1982, nur überraschen, wenn sich ein deutschsprachiger Forscher dieser Thematik aus sozialwissenschaftlicher – und nicht etwa aus philosophischer, medizinischer, theologischer oder juristischer – Perspektive annimmt. Und tatsächlich erwies sich Elias' in mehrere Sprachen übersetzte Studie in der Nachbetrachtung als Meilenstein für die damals noch geradezu unsichtbare *Thanatsoziologie*.¹

- 1 Dabei handelt es sich um eine spezielle soziologische Subdisziplin, die sich – wie die Ableitung ihres Namens vom griechischen Θάνατος (Tod) bereits ver-rät – mit sämtlichen sozialen Phänomenen, Deutungen und Bewältigungs-weisen rund um das Lebensende befasst. In den Gesellschaftsanalysen der soziologischen Gründerväter finden sich bereits einige Bezüge (Feldmann/Fuchs-Heinritz 1995), eine gewisse Forschungskontinuität in Form von mono-grafischen und (neben theoretischen) vor allem auch empirischen Auseinandersetzungen zeichnet sich indes erst seit Ende des 20. Jahrhunderts ab. Während sie das Thema lange Zeit großzügig anderen Disziplinen überließ, erkannte die Soziologie ihre Zuständigkeit erst wesentlich später an. Insbe-sondere in der deutschsprachigen Forschungslandschaft kommt die Tha-natsoziologie, obschon sie auch diverse allgemeinsoziologische Grundfra-gen berührt, jedoch bis heute nicht über ihren Nischenstatus hinaus und ist noch weit davon entfernt, ein etabliertes Fach zu sein. Dies ist u.a. dem Umstand geschuldet, dass entsprechende Forschungen bislang weitgehend insular betrieben wurden. Hierin unterscheidet sich der hiesige vom anglo-phonen Wissenschaftsraum, wo schon seit längerem eine auch interdisziplin-är angelegte Forschungslinie unter dem Dach der sogenannten *Death Stu-dies* zu erkennen ist. Ein allmählicher Aufschwung der deutschsprachigen

Im Zentrum des besagten Werkes steht die Frage, wie Menschen der Endlichkeit des Lebens begegnen, unter welchen sozialen Bedingungen sie sterben, sich voneinander verabschieden, umeinander trauern und aneinander erinnern. Elias kommt dabei zu der Einsicht, »daß die gegenwärtig vorherrschenden Haltungen zum Sterben und zum Tode weder unveränderlich noch zufällig sind« (ebd.: 84) und dass immerzu die Lebenden mit dem Problem der Sterblichkeit konfrontiert werden. Eine für die »entwickelteren Gesellschaften« (ebd.: 10) typische Umgangsform bestehe darin, Sterben und Tod »hinter die Kulissen des gesellschaftlichen Lebens« zu verbannen (ebd.: 19). Dies lasse sich auf verschiedenen Ebenen beobachten und führe schließlich zu jener Einsamkeit der Sterbenden, die dem Buch seinen Titel gibt. Der Wandel sozialer Strukturen und zwischenmenschlicher Beziehungsverhältnisse habe dazu geführt, dass »die Lebenden es schwer finden, sich mit den Sterbenden zu identifizieren« (ebd.: 11) und von deren meist klinisch-steriler Behandlung kaum noch etwas mitbekommen.

Auch nach über 40 Jahren hat die Lektüre nichts von ihrem Reiz verloren; vielmehr fordert sie dazu auf, im Lichte des seither erfolgten Wandels neu gelesen zu werden. Wenngleich sich sozialwissenschaftliche Arbeiten, die dem Tod und insbesondere dem Sterben gewidmet sind, bis heute noch regelmäßig auf Elias' Essay beziehen, haben entsprechende Rekurse für gewöhnlich einen eher historisierenden Charakter und sind meistens dort zu finden, wo es um die pflichtbewusste Auflistung klassischer Werke geht. Das mag nicht weiter irritieren, wenn man bedenkt, dass die von Elias beschriebene Gesellschaft sich in mancherlei Hinsicht vom gegenwärtigen Status quo unterscheidet. Nach Untersuchungen, die seine Abhandlung zum Ausgangspunkt nehmen (Csef 2018; Stanley/Wise 2011) bzw. seine Theorieperspektive auf ein todesbezogenes Thema übertragen (wie z.B. auf den Wandel von Bestattungsfirmen in Großbritannien; Sereva 2016), muss man hingegen länger Ausschau halten.

Im vorliegenden Beitrag, dessen Ursprünge auf meine Monografie *Norbert Elias und der Tod* zurückgehen (Meitzler 2021a), möchte ich Elias' Arbeit nicht lediglich als historisches Dokument begreifen, sondern die darin enthaltenen Überlegungen als Grundsubstanz gebrauchen, um sie anhand zeitgenössischer Forschungen auf ihre Aktualität hin zu befragen. Nicht um eine erschöpfende Darstellung soll es dabei

Thanatosoziole deutet sich jüngst nicht nur durch vermehrte Forschungstätigkeiten und eine erhöhte Publikationsdichte, sondern auch durch neuerliche Bemühungen um kontinuierliche interuniversitäre Kooperationen an. Vernetzungen verschiedener zum Lebensende Forschenden führten im Jahr 2020 zur Gründung des »Arbeitskreises Thanatologie«, der mittlerweile der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie* zugehörig und seit 2022 für das Erscheinen des *Jahrbuchs für Tod und Gesellschaft* verantwortlich ist.

gehen; stattdessen werden Einzelaspekte (die Ausblendung des Leichnams aus dem Blickfeld von Familie und Öffentlichkeit, der Tod als Gesprächstabu, die sozialen Bedingungen des Sterbens) herausgelöst und vor dem Hintergrund empirischer Erkenntnisse diskutiert. Letztere stammen zu einem großen Teil aus qualitativen Forschungsarbeiten zum Verhältnis von Tod und Gesellschaft, an denen ich in den vergangenen circa zehn Jahren beteiligt war. Untersucht wurde dabei u.a. der Wandel der Bestattungskultur und die dafür verantwortlichen gesellschaftlichen Kräfte (Benkel/Meitzler 2013; Meitzler 2016; ders. 2022a), selbstbestimmte Trauerpraktiken am Beispiel der in Deutschland bislang illegalen privaten Aneignung von Totenasche (Benkel/Meitzler/Preuß 2019; Meitzler 2020; ders. 2022b), sepulkrale Ausdifferenzierungsprozesse sowie die Bedeutung von Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Materialität im Trauerkontext (Benkel/Klie/Meitzler 2019; Benkel/Meitzler 2019a; dies. 2019b; dies. 2021). Weitere empirische Erkundungen befassten sich mit der (rechts-)medizinischen Behandlung des toten Körpers (Meitzler 2018; ders. 2022c), dem Heimtiertod (Meitzler 2017a; ders. 2019a) sowie dem Hospizalltag (Benkel/Meitzler 2022). Das aus den Forschungen hervorgegangene Datenmaterial beinhaltet inzwischen rund 200 narrative Interviews (die hauptsächlich mit Trauernden, aber auch mit Berufsexpert*innen geführt wurden), mehr als 80.000 Fotografien (überwiegend von Begräbnisorten und anderen Memorialstätten) sowie zahlreiche Protokolle ethnografischer Feldaufenthalte an unterschiedlichen für Sterben, Tod und Trauer relevanten Orten (Krankenhäuser, Hospize, Beerdigungsinstitute, Bestattungsmessen, Friedhöfe u. dgl.). Die Gegebenheiten, unter denen Menschen die Begrenztheit ihres Daseins deuten, unter denen sie leben und sterben, bestatten und bestattet werden, trauern und betrauert werden, sich erinnern und erinnert werden, lassen sich dabei immerzu als (vorläufige) Resultate gesellschaftlicher Transformationen verstehen. Wenn, wie hier, *Wandel* als zentrale Analysekategorie fungiert, dann liegt der Rückgriff auf das Theoriegebäude von Elias nicht mehr fern. Dessen prozessuale Sichtweise kommt schließlich gerade darin zum Ausdruck, soziale Phänomene niemals als statische Zustände, sondern stets in der Dynamik ihres Gewordenseins zu analysieren.

Wie eine detaillierte Sichtung des Elias'schen Oeuvre erkennen lässt, wird das Lebensende auch an einigen anderen Stellen bald mehr, bald weniger explizit thematisiert. Als zunächst nicht unbedingt naheliegende Referenzstelle eignet sich ein 1987 vorgelegter Gedichtband, der u.a. einige teils drastische Verweise auf das Sterben, auf den Krieg, auf Leichen und Vergänglichkeit enthält (Elias 1987). Den zweiten Hauptabschnitt dieser Sammlung hat Elias gar mit »Totentänze« überschrieben, womit begrifflich an mittelalterliche Allegorien über die Endlichkeit des Lebens angeschlossen wird (vgl. ebd.: 19ff.; zu Elias als Lyriker siehe

generell Dörfelt-Mathey 2015). Die in seiner Dichtung aufscheinenden biografischen Spuren werden evident, wenn man sich vor Augen führt, dass Elias als Soldat im Ersten Weltkrieg eingesetzt wurde, im Lazarett tätig war (vgl. Jitschin 2021: 100ff.) – und dass seine Mutter im Konzentrationslager ums Leben gekommen ist.

Durchforstet man Elias' wissenschaftliches Werk nach thanatologischen Bezügen, so mag man zunächst an sein zweibändiges Hauptwerk *Über den Prozess der Zivilisation* denken (Elias 1976a; ders. 1976b), insbesondere an den dort behandelten Legitimitäts- und Funktionalitätsverlust von tödlicher Gewalt im Kontext von Soziogenese und Psychogenese (dazu gleich mehr). Einen weiteren Anhaltspunkt bietet ein mit »Furcht vor dem Tod« überschriebener Aufsatz (Elias 2006). Er basiert auf einer 1986 in Groningen gehaltenen Vorlesung, ist zuerst 1990 in englischer und in der Gesamtausgabe später auch in deutscher Sprache erschienen. Hier wirft Elias einen eher sozialphilosophisch orientierten Blick auf das Lebensende, indem er der Todesfurcht eine zweifache Ausprägung zuschreibt. Sie trete zum einen als Angst vor der Auslöschung der eigenen Existenz in Erscheinung, zum anderen als »Furcht vor der Ungewißheit darüber, was nach dem Tod wohl passieren mag« (ebd.: 388). Mit dieser Furcht gehe wiederum die historisch gewachsene Gewissensbildung einher.

Als wesentlich prägender erweist sich hingegen das angesprochene Buch *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*. Es basiert ursprünglich auf einem 1979 erschienenen zwölfseitigen Zeitschriftenaufsatz (Elias 1979), den Elias überarbeitete und stark ausbaute, um den Text 1982 in monografischer Form veröffentlichen zu können. Wiederum drei Jahre später – 1985 – lag die englische Übersetzung vor, für die er einen zusätzlichen Abschnitt verfasst hat. Dieser wurde auf Deutsch unter dem Titel »Altern und Sterben. Einige soziologische Probleme« jedoch erst 2002 im sechsten Band der Gesamtausgabe abgedruckt.²

Todesverdrängung als Zivilisationseffekt

Wie die meisten seiner Schriften steht Elias' Essay über das Lebensende auf dem Fundament seiner bereits fast ein halbes Jahrhundert zuvor entwickelten Theorie vom Zivilisationsprozess. Durch die Betrachtung »langfristige[r] Verhaltensänderungen der Individuen und der gesellschaftlichen Beziehungsgeflechte« (Treibel 2008: 20) kommt er zu der

2 Die letztgenannte Fassung habe ich für die nachfolgende Betrachtung bewusst als zentrale Quelle herangezogen, weil sie die ausführlichsten Darlegungen von Elias' Gedanken zur betreffenden Thematik beinhaltet.

Erkenntnis, dass im Zuge von Nationalstaatenbildung und Machtzentralisierung sowie des Übergangs von Fremd- zu Selbstzwängen und des Vorrückens von Scham- und Peinlichkeitsschwellen menschliche Verhaltensweisen zivilisiert worden seien. So haben sich beispielsweise spezifische Tischsitten etabliert, der Affekthaushalt sowie diverse körperliche Regungen im Allgemeinen seien einer strengeren Eigenkontrolle unterworfen, und vieles, was zuvor in der Öffentlichkeit geschah, werde verstärkt privatisiert und intimisiert. Indem er seine zivilisationstheoretischen Grundannahmen nun auf einen konkreten Gegenstand anwendet, liefert Elias einen Erklärungsansatz für »die stufenspezifische Problematik im Verhältnis der Gesunden und der Sterbenden, der Lebenden und der Toten« (Elias 2002: 30).

Das vermeintlich selbstverständliche Bild, das Menschen vom Tod haben, werde immerzu »durch Eigentümlichkeiten der sozialen Struktur beeinflusst [...], die sich erst sehr allmählich im Laufe eines langen Gesellschaftsprozesses herausgebildet haben« (ebd.: 54). Welche Haltung man zu dem unabwendbaren Schicksal des Sterbenmüssens besitzt, sei somit Ausdruck des zivilisatorischen Niveaus, weshalb »Menschen der späteren Gesellschaften das Altern und Sterben anders erleben als die Menschen der früheren Gesellschaften« (ebd.: 90). Zwei wesentliche Prämissen der Elias'schen Soziologie kommen hierbei zum Vorschein: 1) Wandlungen sozialer Strukturen (Soziogenese) führen zu Veränderungen der persönlichen Einstellungen gegenüber einem bestimmten Sachverhalt (Psychogenese) – und umgekehrt. 2) Da man »die Struktur von Gesellschaften wie von Mentalitäten nur durch systematischen Vergleich herausfinden« könne (Elias 1990: 74), werde die Betrachtung langfristiger Prozesse anstelle von »statische[n] Zustandsbeschreibungen« (Ernst 2010: 71) notwendig.

Den historisch-komparativen Ausgangspunkt bildet die Gesellschaft des Mittelalters, in der die durchschnittliche Lebenserwartung um ein Vielfaches geringer als zur heutigen Zeit war und der Tod ein permanentes Bedrohungsszenario bedeutete. Da Menschen zur damaligen Zeit noch wesentlich ungehemmter ihren affektuellen Impulsen nachgingen und es noch kein staatliches Gewaltmonopol gab, waren gezielte Körperverletzungen bis hin zu Mord und Totschlag noch kaum gebändigt,³

- 3 Kritisch ist demgegenüber einzuwenden, dass es Elias' Betrachtung insofern an Differenzierung mangelt, als die Gewaltbereitschaft im Mittelalter zwar insgesamt höher, aber je nach Stand unterschiedlich verteilt gewesen ist. So lässt sich etwa das von kriegerischen Auseinandersetzungen geprägte Ritterleben nur schwer mit dem vergleichsweise gewaltarmen Alltag eines Priesters oder Mönchs vergleichen. Ich danke Reinhard Blomert für diesen und andere wichtige Hinweise. Zur geschichtswissenschaftlichen Kritik an Elias' Zivilisationstheorie siehe u.a. die Texte von Rüdiger Brandt, Richard van Dülmen, Konrad Hoffmann und Horst Wenzel in Rehberg 1996.

sondern ein omnipräsentes Mittel zur Durchsetzung persönlicher Interessen; mithin war das Töten (etwa in der Schlacht) sogar lustvoll besetzt (Forst/Harpending 2015). Mit Elias (2002: 22) ließe sich resümieren: »Gewalt war alltäglicher, der Streit leidenschaftlicher, Krieg oft die Regel, Frieden eher die Ausnahme.« Zwar hatte die christliche Kirche als Verhaltensprägungsinstanz einen hervorgehobenen Stellenwert und der Dekalog-Passus »Du sollst nicht töten« war weithin bekannt und durchaus handlungsleitend; wie sehr diese Norm tatsächlich beherzigt wurde, hing allerdings vom konkreten Gegenüber ab, weswegen Mitgliedern der eigenen Bezugsgruppe (Familie, Clan, Bruderschaft; Althoff 1990) eine andere Behandlung zuteilwurde als Feinden. Der ›vorzeitige‹ Tod schlug indes noch auf andere Weise zu: »Seuchen fegten über die Erde; Tausende starben in Qual und Schmutz ohne Hilfe und Trost. Mißerten verknappten das Brot für die Armen alle paar Jahre.« (Elias 2002: 22)

Vor dieser Vergleichsfolie zeichnet Elias den Entwicklungsprozess zur modernen Gesellschaft nach. Die Sicherung des Gewaltmonopols, der Aufbau eines Rechtssystems, die verinnerlichte Kontrolle von (u.a. auch aggressiven) Affekten sowie Formalisierungsschübe und verlängerte Figurationsketten trugen dazu bei, »daß so viele Menschen [...] friedlich miteinander leben können ohne Furcht, von Stärkeren ge- oder erschlagen zu werden« (Elias 1981: 99). Todbringende Handlungen waren fortan keine allgegenwärtige Erscheinung mehr; generell nahmen gewaltvolle Konfrontationen ab bzw. sie verlagerten sich, wie vieles andere, vermehrt in den privaten Raum (Cooney 2003; ferner Meitzler 2023). Neben der damit angesprochenen Pazifizierung haben u.a. medizinische Fortschritte (verbesserte Krankheitsprävention und -versorgung, deutlich verringerte Säuglingssterblichkeit etc.), die Entstehung eines Hygienebewusstseins, optimierte Ernährungs-, Wohn- und Arbeitsbedingungen sowie der zunehmende Schutz vor Naturgewalten zu einer Veränderung von Lebensverläufen in Richtung eines höheren Maßes an Sicherheit geführt. Das gewaltsame Lebensende – etwa auf dem Schlachtfeld⁴ oder infolge einer Naturkatastrophe – ist zu einem außergewöhnlichen Szenario

- 4 Wie jüngst das Beispiel des russischen Angriffskrieges auf die Ukraine aber zeigt, sind militärische Kampfhandlungen keinesfalls ein überwundenes Relikt einer fernen, d.h. weniger zivilisierten Vergangenheit. Vielmehr weist Elias immer wieder darauf hin, dass der Zivilisationsprozess eben keine unilineare Entwicklung beschreibt, die bruchlos von einem barbarischen unzivilisierten Urzustand hin zu einem harmonischen Endzustand führt, und es darum immer wieder zu Gewaltausbrüchen kommen kann. Dies treffe insbesondere auf die durch ein fehlendes Gewaltmonopol gekennzeichnete zwischenstaatliche Ebene zu (vgl. Elias 1981: 101). Darum können selbst solche Länder, die seit Jahrzehnten nicht mehr in einen bewaffneten Konflikt involviert waren, trotz des vermeintlich ›erwiesenen‹ zivilisatorischen Niveaus nicht auf ewigen Frieden vertrauen.

geworden, während man sich zunehmend an das ›friedliche‹ Dahinscheiden im Sterbebett nach einem statistisch immer mehr Jahre zählenden Leben gewöhnte.⁵ Die von Elias postulierte Verdrängung des Todes (siehe u.a. auch Ariès 2005; Becker 1973) ließe sich somit als Zivilisationseffekt begreifen.⁶

Verändert habe sich nicht nur die Art und Weise, wie Menschen ihren eigenen Tod antizipieren, sondern auch, wie sie denjenigen begegnen, für die das Sterbenmüssen längst keine abstrakte Zukunftsaussicht mehr ist, sondern eine konkrete, unmittelbar bevorstehende Lebensrealität. War »das Sterben der Menschen« in vormodernen Gesellschaften noch »eine weit öffentlichere Angelegenheit« (Elias 2002: 24), so lasse sich für die von Arbeitsteilung, Bürokratie, Rationalität und Anonymität geprägte moderne Gesellschaft eine gewisse Distanzierung erkennen. Was das genau bedeutet, veranschaulicht Elias insbesondere am Umgang mit sterbenden und toten Körpern, die heute weniger denn je im Aktionsbereich familialer Fürsorge und gemeinschaftlicher Abschiedszeremonien stehen. Den heimischen Figurationen entrissen, nehmen professionelle Akteure wie Mediziner*innen und Bestatter*innen sich ihrer an. Sie besitzen ein die Laienkompetenz weit übersteigendes »Expertenwissen« (Hitzler/Honer/Maeder 1994) und verrichten einen Großteil ihrer Arbeit auf einer gegenüber fremden Blicken mehr oder minder abgeschotteten Hinterbühne – man denke etwa an die moderne Klinik oder an die Räumlichkeiten eines Bestattungsinstituts, eines Krematoriums oder einer Leichenhalle auf dem Friedhof. Zur modernen, auf bürokratischer Ordnung, zeitlicher Taktung und Effizienzorientierung beruhenden Todesverwaltung schreibt Elias (2002: 29): »Niemand zuvor in der Geschichte der Menschheit wurden Sterbende so hygienisch aus der Sicht der Lebenden hinter die Kulissen des gesellschaftlichen Lebens fortgeschafft; niemals zuvor wurden menschliche Leichen so geruchslos und mit solcher technischer Perfektion aus dem Sterbezimmer ins Grab expediert.« Auch diese Entwicklung lässt sich vor dem Hintergrund des Zivilisationsprozesses betrachten, in dessen Folge Menschen eine gesteigerte Empfindlichkeit gegenüber gewissen Sinnesindrücken erfuhren und sich zunehmend darum bemühten, diese zu vermeiden oder wenigstens zu verdecken. Dazu zählen gewiss auch jene Gerüche, die einen kranken bzw. sterbenden Menschen umgeben, der sukzessive die Kontrolle über

- 5 Dies wiederum habe insofern einen förderlichen Einfluss auf den Säkularisierungsprozess in der westlichen Welt, als im Zuge verringerter Lebensbedrohungen und verlässlicherer Lebensaussichten »die Intensität des Bedürfnisses nach schützenden übermenschlichen Gewalten entsprechend lauer geworden« sei (Elias 2002: 15).
- 6 Zur Einordnung der Elias'schen Perspektive in den allgemeinen Todesverdrängungsdiskurs siehe Gabriel 2014: 37ff.

seinen Körper verliert (vgl. ebd.: 89; zur sozialen Konstruktion olfaktorischer Wahrnehmung generell Raab 2001).

Für Familienangehörige bedeutet diese Exklusion gleichermaßen eine Entlastung wie auch eine Entfremdung von der ›Handgreiflichkeit‹ des Todes. In ihrem »Bewußtsein [...] mag die Erinnerung an den toten Menschen frisch und lebendig bleiben; die Bedeutung der Leichen und der Gräber als Focus der Gefühle ist geringer geworden. Michelangelos Pietà, die trauernde Mutter mit dem Leichnam ihres Sohnes, ist als Kunstwerk verständlich geblieben, als wirkliches Ereignis kaum vorstellbar« (Elias 2002: 35). War etwa die Aufbahrung einer verstorbenen Person vor den Augen ihrer Angehörigen früher geradezu selbstverständlich, wird von dieser Ritualform im Laufe der Zeit immer seltener Gebrauch gemacht.

Aus aktueller empirischer Sicht ist Elias' Ausführungen zum institutionell orchestrierten Präsenzzug des toten Körpers in der modernen Gesellschaft zuzustimmen. Dass es sich hierbei, wie Corina Caduff (2013: 32) attestiert, um eine »leichnamsfreie[] Gesellschaft« handelt, dürfte angesichts des sich allein deutschlandweit jährlich in etwa 900.000-facher Ausführung vollziehenden Wandels vom lebendigen Leib zum toten Körper wohl nicht wörtlich zu nehmen sein. Dass im sozialen Alltag dennoch leicht der Eindruck entstehen könnte, es gäbe keine Leichen (mehr), kann als Indiz für das relativ reibungslose Funktionieren der etablierten bestattungskulturellen Routinen gewertet werden. Wer nicht gerade in diesem, im medizinischen oder im (kriminal-)polizeilichen Bereich beruflich tätig ist – und das trifft auf den größten Teil der Bevölkerung zu –, für den stellen leibhaftige Leichenkonfrontationen äußerst seltene Erfahrungen dar, sieht man einmal vom gezielten Aufsuchen spezifischer Darbietungen im musealen (Hayen 1987) bzw. künstlerischen Kontext (Budenz 2013; vgl. ferner Caduff 2022: 39ff.) und überhaupt von den medial vermittelten Auftritten des (fingierten oder echten) Leichnams in Filmen, Serien oder den Tiefen des Internets ab (Benkel/Meitzler 2023; Meitzler 2017b).

In Anbetracht meiner eigenen Forschungserkenntnisse passt es zur Argumentation von Elias, dass nicht nur der tote Körper für das Gefühlsleben der Hinterbliebenen eine geringere Rolle als in der Vergangenheit spielt, sondern offenbar auch seine Grabstätte. Zwar sind Gräber nach wie vor für viele Menschen eine wichtige Anlaufstelle für rituelle Trauerhandlungen, parasoziale Beziehungspflege, die innere Einkehr, den Erhalt von Traditionen u. dgl.; in dieser Funktion genießen sie jedoch längst nicht mehr die Exklusivität früherer Tage. So zeichnen sich schon seit längerem gewisse *Delokalisierungstendenzen* ab, die in der lebensweltlich relevanten Unterscheidung zwischen Beisetzungsort einerseits und Trauer- bzw. Gedenkstätte andererseits zum Ausdruck kommen (vgl. Benkel/Meitzler 2021: 84f.). Einige meiner Interviewpartner*innen

betonen, dass ihre Reminiszenzen nicht an einen festen Platz gebunden seien und dem Grab keine größere emotionale Bedeutung zugeschrieben werde. Stellvertretend hierfür ein bemerkenswertes Zitat aus dem Datenumaterial: »Wenn wir zum Friedhof gegangen sind, da hab' ich immer gesagt, da ist nicht mein Vater, da liegt nur ein Haufen totes Fleisch, das verfault. Und darüber ist ein Blumenbeet.« (M89, 18:13) Der Friedhof wird in dieser Wortmeldung auf seine Rolle als Lagerstätte toter Körper reduziert, an welcher der Verstorbene über seine materiellen Überreste hinaus keine spürbare soziale Präsenz entfaltet. Zwar wird damit bloß eine von vielen möglichen Deutungen zum Ausdruck gebracht, die Friedhöfen und ihren Grabanlagen heute zukommen; es zeigt sich aber, dass sie längst keine unumstrittenen Adressen für jedwede trauerbezogenen Anliegen mehr sind. Die Akzentverschiebung auf die Materialität und deren Verfall (»nur ein Haufen totes Fleisch, das verfault«) verdeutlicht zudem, dass die Identität der verstorbenen Person – als eigentlicher Referenzpunkt von Trauer und Gedenken – nicht mehr länger mit den zurückgelassenen körperlichen Überresten in Verbindung gebracht wird (»da ist nicht mein Vater«). Eine ähnlich nüchterne Auffassung scheint auch Elias vertreten zu haben. Die Frage eines Interviewers, ob er sich denn Gedanken über seinen Beisetzungsort mache, pariert er mit einem lakonischen Kommentar zu seiner unter der Erde verborgenen Körperzukunft: »Das bin dann nicht ›ich‹.« (Elias 1990: 101) Beinahe klingt es so, als hätten die Gräber mit den Toten nichts zu tun.⁷

Während der begrabene Leichnam also weniger denn je »das materielle Zentrum von Trauerhandlungen« (Stöttner 2018: 195) bildet, gewinnen alternative Räume (etwa in der Natur, in der Fußgängerzone, in der privaten Wohnumgebung oder gar im Internet) seit geraumer Zeit an Gewicht. Von einer »Dekorporalisierung« in Form eines absoluten Relevanzverlustes der Leiche in der zeitgenössischen Trauer- und Gedenkkultur kann aus gegenwärtiger empirischer Sicht indes nicht die Rede sein. Zwar ist Elias insoweit zuzustimmen, als die Aufbahrung der Toten längst kein obligatorisches Ritualelement mehr ist, dies bedeutet aber nicht, dass auf ihr letztes Antlitz oder gar auf letzte Berührungen per se verzichtet wird. Im Gegenteil können sich entsprechende Umgangsweisen sogar als wichtige Etappe im Trauerprozess herausstellen, wie von vielen Bestatter*innen und Trauerbegleiter*innen immer wieder betont wird. Der Körper der verstorbenen Person steht in diesem Fall nicht lediglich für überflüssige Materie, von der es sich schnellstmöglich zu

7 Tatsächlich ist Elias' eigenes Grab auf dem Amsterdamer Friedhof Westgaarde schlicht gehalten und von Vorbeilaufenden leicht zu übersehen. Auf einer kleinen Steinplatte sind Name und Jahresangaben zu lesen, darüber hinaus finden sich keinerlei Hinweise auf die Prominenz und die Verdienste des Beigesetzten.

trennen gilt, sondern ihm wird im Sinne einer ›postmortalen Persistenz‹ ein gewisser Eigenwert zugesprochen.

Ein anderes, in eine ähnliche Richtung lenkendes Beispiel betrifft die in Deutschland zwar offizielle verbotene, aber dennoch praktizierte private Aneignung von Totenasche (Benkel/Meitzler/Preuß 2019). Wie aus qualitativen Interviews mit Personen, die eine Urne mit der Asche ihres Verstorbenen bei sich zu Hause aufbewahren, ersichtlich wird, fungiert der kremierte Körperrest oftmals nicht bloß als symbolisch-abstrakter Verweis auf gemeinsam geteilte Lebenszeit, sondern er generiert darüber hinaus ein Gefühl der Gegenwärtigkeit. Dass zwischen Mensch und Asche eine weder optische noch haptische noch sonst sinnlich wahrnehmbare Entsprechung vorliegt, ändert offenbar nichts an der Personenhaftigkeit, die man nicht ›begreifen‹, wohl aber zuschreiben kann. Asche sei Dank, ist der/die Verstorbene noch ›da‹; die Urne gewährt denjenigen, die sie bei sich haben, eine tröstende Nähe (vgl. Meitzler 2020: 191). Vergleichbares *lässt sich für einige Hinterbliebene* sagen, die aus der Asche eines verstorbenen Familienmitgliedes einen oder mehrere Edelsteine anfertigen ließen, welche(n) sie in ihrer Wohnung aufbewahren oder eng am Körper tragen (Benkel/Klie/Meitzler 2019). Folglich könnte man Elias entgegenhalten, dass der tote Körper zwar durchaus ›hygienisch‹, ›geruchslos‹ und mit ›technischer Perfektion‹ das heimische Zimmer verlässt, er mithin aber ebenso hygienisch, geruchslos und mit derselben technischen Perfektion wieder zurückkehrt – wengleich in anderer Erscheinungsweise. Damit das funktioniert, damit der materielle Überrest also tatsächlich rituelle Signifikanz erhält, bedarf es einer Transformation vom verweslichen Leichnam zur ›unvergänglichen‹ Asche (Meitzler 2022c). Als materielles Relikt bleibt der tote Körper somit in einer wohl-dosierten und ›ertragbaren‹ Weise erhalten (vgl. Benkel/Meitzler 2021: 100ff.); von den optischen und olfaktorischen Leichencharakteristika ›befreit‹, wird er gezielt in Form gebracht.⁸

Die räumliche Exklusion sterbender und toter Menschen aus der Öffentlichkeit ist Elias zufolge aber nur eine Seite der Todesverdrängung.

- 8 Eine Bedingung dieser Formbarmachung ist die seit Ende des 19. Jahrhunderts wiedereingeführte, technisch aufgerüstete, da nicht mehr (wie bis in die Antike) unter freiem Himmel, sondern in modernen Verbrennungsanlagen vollzogene Praxis der Feuerbestattung. Sie gewann im Laufe des 20. Jahrhunderts zunehmend an Popularität und wird deutschlandweit mittlerweile in über 70% aller jährlichen Todesfälle angewendet (zur historischen Entwicklung: Fischer 2002). Die Kremation lässt sich insoweit als Zivilisationsprodukt verstehen, als sie auf die Domestizierung des Feuers zurückgeht und es als ›rituelles Werkzeug‹ einsetzt. In diesem Sinne widmet sich Johan Goudsblom (2016: 183ff.) in seiner Abhandlung zu *Feuer und Zivilisation* auch an einer Stelle den kulturellen Wurzeln der Feuerbestattung. Das Gefahrenpotenzial, das weiterhin Menschenleben kosten kann, wird durch die

Eine andere, damit eng verwobene Facette bestehe in dem Gesprächstabu, das die Verbalisierung diverser das Lebensende betreffender Angelegenheiten deutlich erschwere.⁹ Diese »stufenspezifische Eigentümlichkeit des vorherrschenden Zivilisationsmusters« manifestiere sich nicht zuletzt in der Scheu vieler Erwachsener, »Kinder die biologischen Fakten des Todes zu lehren« (Elias 2002: 25). Anders als in Gesellschaften früherer Entwicklungsstufen, in denen all dies noch recht unverhohlen zur Sprache gebracht worden sei (vgl. ebd.: 20f., 29) und sich »auch das Sterben von Menschen vor den Augen der Kinder« (ebd.: 25) vollzog, seien heute erhöhte Zensurschranken und »relativ streng[e] verbale[] Tabus« (ebd.: 55) erkennbar. Um seine These mit einem weiteren Beispiel zu stützen, führt Elias die zeitgenössische Friedhofsbranche mit ihrer euphemistischen Marketingrhetorik an (vgl. ebd.: 35 ff.). Im Sinne einer »Vermeidungs- und Verdeckungsaktion« (ebd.: 37) werden Begriffe, welche die Realität des Sterbens, den pragmatischen Umgang mit der Leiche und deren weiteres biologisches Schicksal offen zum Ausdruck bringen, gezielt vermieden, sprachlich umschifft oder durch beschönigende, d.h. lebensnahe Assoziationen weckende Vokabeln ersetzt (vgl. ebd.: 35; siehe auch Stein 2017).

Abgesehen von alltäglichen Konversationen mache sich die Hemmung gegenüber todesbezogenen Inhalten auch und gerade in Anwesenheit einer sterbenden Person bemerkbar.¹⁰ Hier nämlich zeige sich

»mit besonderer Schärfe ein für die heutige Stufe des Zivilisationsprozesses charakteristisches Dilemma. Ein Informalisierungsschub im Rahmen

postmortale Relevanz der Flammen als Mittel der »Körpertransformationsbeschleunigung« (Meitzler 2022b: 74) konterkariert. Zum darin liegenden Zusammenspiel von Natur und Kultur siehe Benkel 2021.

- 9 In diesem Zusammenhang zieht Elias den Vergleich zur Tabuisierung des Sexuellen im viktorianischen Zeitalter. Im Unterschied zur Todesthematik, der gegenüber sich Verdrängung und Peinlichkeit sogar noch erhöht haben, sei hinsichtlich des »Geschlechtsleben[s] der Menschen [...] eine begrenzte, aber merkliche Entspannung eingetreten« und in letzter Zeit eine gewisse Lockerung zu beobachten (Elias 2002: 49; siehe auch Foucault 1977: 27, der diesbezüglich von einer »diskursive[n] Explosion« spricht).
- 10 Elias bezieht sich hierbei auf Philippe Ariès, der in verschiedenen Schriften skizziert, wie sich die gesellschaftliche Wahrnehmung des Lebensendes im Laufe der Zeit gewandelt hat. Ariès trifft eine grundlegende Unterscheidung: So sei der Tod im Mittelalter insoweit *gezähmt*, als er wegen seiner permanenten und vor allem öffentlich sichtbaren Erscheinung wesentlich vertrauter und weniger überraschend war als heute, wo (insbesondere »vorzeitige«) Sterbefälle angesichts der oben angesprochenen Alltagsabstinenz als umso tragischer, dramatischer, ja skandalöser empfunden werden. In der Moderne sei der Tod darum nicht mehr länger gezähmt, sondern *wild* (vgl. Ariès 1982: 25; ders. 2005: 20). Auch wenn er seiner Kernargumentation folgt, kritisiert Elias (2002: 18ff.) die deskriptive, kaum Erklärungskraft entfaltende

dieses Prozesses hat dazu geführt, daß eine ganze Reihe herkömmlicher Verhaltensroutinen, darunter auch der Gebrauch ritueller Floskeln, in den großen Krisensituationen des menschlichen Lebens für viele Menschen suspekt und zum Teil peinlich geworden ist. Die Aufgabe, das richtige Wort und die richtige Geste zu finden, fällt also [...] auf den Einzelnen zurück. Das Bemühen, gesellschaftlich vorgegebene Rituale und Formen zu vermeiden, vergrößert die Anforderung an die persönliche Erfindungs- und Ausdruckskraft des Individuums« (ebd.: 33).

Im Zuge der zivilisationsbedingten Affektregulierung und in Ermangelung eines verlässlichen Wissens darüber, wie Sterbenden kommunikativ zu begegnen sei, bleibe der »Sprachschatz für den Gebrauch in dieser Situation [...] verhältnismäßig arm. Peinlichkeitsgefühle halten die Worte zurück« (ebd.).¹¹ Die u.a. in »Wortkargheit« (ebd.: 29) zum Ausdruck

Darstellungsweise von Ariès, der sich noch dazu romantisierender Vorstellungen bediene und dabei völlig übersehe, dass der mittelalterliche Tod zwar vertrauter und präsenter, im Kontext von Krieg, Hunger, Schmutz, Seuchen und der kirchlicherseits forcierten Angst vor der Verdammnis jedoch nicht unbedingt friedvoller und weniger schreckenbehaftet gewesen sei. »Prediger der Bettelorden verstärkten die Angst. Und in Bild und Schrift kam das Motiv der Totentänze auf, der *dances macabres*. Ruhiges Sterben in der Vergangenheit? Welche Einseitigkeit der historischen Perspektive!« (Ebd.: 21)

- 11 Mit Matthias Hoffmann (2011: 202; ders. 2023: 129) ließe sich Elias' Blick auf die Sterbesituation um eine wichtige Differenzierung erweitern. Diese nimmt Elias zumindest in seinem Zivilisationsbuch selbst vor, wenn er zwischen Scham und Peinlichkeit unterscheidet. Von *Scham* sei immer dann die Rede, wenn einer Person etwas unterläuft, das ihrem eigenen internalisierten Werte- und Normengefüge widerspricht. Demgegenüber beziehe sich die *Peinlichkeit* auf solche Situationen, in denen »ein anderes Wesen die durch das Über-Ich repräsentierte Verbotsskala der Gesellschaft zu durchbrechen droht oder durchbricht« (Elias 1976b: 403f.). Hoffmann bemerkt nun, dass Elias im Kontext des Sterbens lediglich den Aspekt der Peinlichkeit hervorhebt, die Scham jedoch ausklammert. Wo Peinlichkeitsempfindungen das Umfeld daran hindern, in allzu engen Kontakt mit den Sterbenden zu treten, seien letztere insofern von Scham betroffen, als sie gerade bei längeren Sterbeverläufen nicht mehr in der Lage seien, ihre Körperfunktionen gemäß dem zivilisationsspezifisch erforderlichen Maß und dem eigenen Normensystem zu kontrollieren. »Der Körper entgleitet der Verfügbarkeit des Individuums, dieses aber hält am Anspruch der Verfügung über sich fest und gerät mit sich darüber in einen schwer erträglichen Widerspruch. Denn die bestehende Drohung ist die soziale Degradierung durch Andere, der originäre Fremdzwang, der zum verinnerlichten Selbstzwang geworden war.« (Hoffmann 2023: 127) Obschon er sich geradezu aufdrängt, taucht der Verweis auf diesen schamgenerierenden Konflikt – und damit die Ergänzung der Angehörigenperspektive um die *Sterbendenperspektive* – bei Elias an entsprechender Stelle überraschenderweise nicht auf.

kommende Zurückhaltung der Weiterlebenden, welche nicht mehr länger auf ein handlungsanleitendes Kollektiv vertrauen können, habe für die Situation der Sterbenden fatale Folgen, weil letzteren gerade hierdurch eine essenzielle soziale Ressource verwehrt werde.

»Gegenwärtig haben die den Sterbenden verbundenen Menschen wohl oft nicht mehr das Vermögen, ihnen Halt und Trost zu geben durch den Beweis ihrer Zuneigung und Zärtlichkeit. Sie finden es schwer, Sterbenden die Hand zu drücken oder sie zu streicheln, um ihnen das Gefühl der unverminderten Zugehörigkeit und Geborgenheit zu geben. Das überhöhte Zivilisationstabu gegen den Ausdruck starker, spontaner Empfindungen bindet ihnen oft Zunge und Hand. [...] Dabei ist, wie bei jedem Abschied von vertrauten Menschen, deren Geste unverminderter Zuneigung für die endgültig Scheidenden vielleicht die größte Hilfe, abgesehen von der Linderung der physischen Schmerzen, die die Zurückbleibenden ihnen geben können.« (Ebd.: 34)

Ähnliche Ansichten vertritt auch Zygmunt Bauman, der 1994 eine Monografie über den Tod vorgelegt hat. Der zivilisationstheoretischen Erklärung für das peinliche Schweigen stimmt er grundsätzlich zu, obwohl er sie nicht für »die einzig naheliegende« hält (Bauman 1994: 197). So werde gegenüber den Sterbenden auch und vor allem deshalb geschwiegen, weil ihnen »einzig und allein die Sprache des Überlebens« angeboten werden könne.

»Vielleicht ist es nicht nur Taktgefühl, was uns sprachlos macht [...], sondern auch die schlichte Tatsache, daß wir einem Menschen, der sich der Sprache des Überlebens nicht mehr bedienen kann, nichts zu sagen haben; einem Menschen, der im Begriff steht, die Welt des geschäftigen, durch jene Sprache heraufbeschworenen und gewahrten Scheins zu verlassen.« (Ebd.: 198)

Verlegenheit, Unsicherheit, Zurückhaltung, Überforderung u. dgl. kennzeichnen Elias zufolge nicht nur die Begegnung mit Sterbenden, sondern auch mit Trauernden. Zwar stehe diesbezüglich weiterhin ein Set aus konventionalisierten Vokabeln, Gesten und Ritualen der mündlichen wie schriftlichen Beileidsbekundung zur Verfügung. Im Zeichen der *Informalisierung* (Wouters 1999), also der sukzessiven Lockerung früherer Verhaltensnormen, sind sie heute jedoch weit weniger obligatorisch und ihr vormals komplexitätsreduzierender Gebrauch werde leicht als Verlegenheitshandlung entlarvt, was ein beiderseitiges Peinlichkeitsgefühl entstehen lasse.

»Die rituellen Floskeln der alten Gesellschaft, die die Bewältigung kritischer Lebenssituationen erleichterten, klingen für das Ohr vieler jüngerer Menschen abgestanden und falsch. An neuen Ritualen, die dem gegenwärtigen Empfindens- und Verhaltensstandard entsprechen und die Bewältigung wiederkehrender kritischer Lebenssituationen erleichtern können, fehlt es noch.« (Elias 2002: 30)

Eine für Trauernde, vor allem aber für die nicht-trauernden Anderen handlungsentlastende Lösung besteht zuweilen darin, den Kontakt miteinander zu vermeiden. So berichten einige Personen, die im Rahmen der erwähnten empirischen Forschungen zu ihren Verlusterfahrungen befragt wurden, dass sich Bekannte aufgrund der empfundenen und schwer auszuhaltenden Sprachlosigkeit von ihnen abgewandt haben – selbst dann (bzw. *gerade* dann), als die Trauernden zuvor ihr Bedürfnis nach Nähe und kommunikativem Austausch signalisierten. Wo ein Todesfall heute nur noch selten eine größere Öffentlichkeit involviert, da ist die Gruppe der ›unmittelbar Betroffenen‹ aus dem Familien- und Freundeskreis im Vergleich zu denjenigen, die vom Sterbefall zwar erfahren, ihn aber mehr oder minder stillschweigend und ohne größeren Handlungsaufwand zur Kenntnis nehmen, relativ überschaubar. Analog dazu ist das Sprechen über einen erlittenen Verlust aufgrund der zugeschriebenen Intimität – wenn überhaupt – nur mehr dem engeren sozialen Umfeld vorbehalten. Emotionale Offenbarungen gegenüber ›Außenstehenden‹ sind, von spezifischen (etwa seelsorglichen bzw. psychotherapeutischen) Gesprächssettings abgesehen, indes untypisch (vgl. Meitzler 2019b: 94).

Dem liegen häufig bestimmte *Erwartungserwartungen* zugrunde. »Man will jemandem mit seinem Kummer nicht mehr so wie früher lästig fallen.« (Wouters 1999: 82)¹² In einer weiteren Passage aus meinem Interviewmaterial wird dieser Sachverhalt wie folgt reflektiert:

»Wer will denn mit Tod was zu tun haben, bitte? Wie oft, wenn dann einer im Sterben liegt, dann sind 'se alle weg! [...] Wenn Sie mit irgendwem darüber reden, vis-à-vis, ja? Dann kommen ihr die Tränen, sie fängt an zu heulen, und dann weiß der andere ja überhaupt nicht mehr, was er machen soll. [...] Und damit ist ja auch keinem geholfen. Und dann hält man sich zurück und macht gar nichts mehr und heult alleine im stillen Kämmerchen – hab' ich jahrelang gemacht.« (M89, 44:05)

Sterben, Tod und Trauer werden als unangenehme und emotional aufgeladene Themen charakterisiert, mit denen man gemeinhin nur ungerne konfrontiert werden möchte. Dies äußert sich zum einen in der Distanzierung der Lebenden von den Sterbenden (»dann sind 'se alle weg!«) und zum anderen in den Handlungsunsicherheiten aufseiten des sozialen Umfeldes (»dann weiß der andere ja überhaupt nicht mehr, was er machen soll«), wenn es mit Trauerartikulationen konfrontiert wird (»dann kommen ihr die Tränen«). Die Annahme, dass der Tod eines nahestehenden Anderen nicht nur das eigene Leben erschüttert, sondern die damit

12 Indexikalisiert kommt diese Haltung u.a. in zeitgenössischen Traueranzeigen zum Ausdruck, wenn unter dem Namen und den Lebensdaten des/der Verstorbenen Distanzierungs- bzw. Intimisierungsformeln wie etwa »Von Beileidsbekundungen bitten wir abzusehen« oder gar »Die Beisetzung hat im engsten Familienkreis stattgefunden« zu lesen sind.

verbundene Krisensituation auch außenstehende Personen aus dem erweiterten Bekanntenkreis überfordert, führe schließlich zur Emotionsregulation und zum Rückzug auf die Hinterbühne des sozialen Lebens («und heult alleine im stillen Kämmerchen»). Die Interviewpartnerin habe für längere Zeit auf diese Weise gehandelt («hab' ich jahrelang gemacht»), um unbehagliche Situationen sowohl für sich selbst als auch für das potenzielle Gegenüber zu vermeiden.

Die These von der tabuisierten Trauer ist nicht neu (Thompson 2012). Mittlerweile hat sich ein professionelles, spezialisiertes Expert*innentum entwickelt, das Menschen in ihrem Trauerprozess unterstützt und damit jene orientierungsgebende Rolle einnimmt, auf die in früheren Zeiten die Kirche ein Wissens-, Deutungs- und Beratungsmonopol besaß. Neben einer unüberschaubaren Fülle an Ratgeberliteratur (Brüggen 2005) ist hier insbesondere an Formen der Trauerbegleitung zu denken (Schützeichel 2016; Sitter 2022), die erst im Laufe der 1980er Jahre eine weitreichende Verbreitung erfuhren und wohl deshalb bei Elias keine Erwähnung finden. Ferner sind diverse Initiativen zu nennen, die in der jüngeren Vergangenheit (vermehrt auch im Internet) entstanden sind, Trauer in den Fokus rücken, aus verschiedenen Blickwinkeln diskutieren und hierfür entsprechende Austauschplattformen anbieten. Obgleich sich trotz solcher Bemühungen Sterben, Tod und Trauer noch lange nicht zu massenkompatiblen Gesprächsthemen gemausert haben, und sie sich als kommunikative Ressource im spontanen Alltagsmalltalk weiterhin nur bedingt eignen, fällt es, bei genauerer Betrachtung, schwer, von einem Tabu im ursprünglichen Sinne zu sprechen. Wenn ein Tabu nämlich gemeinhin dadurch gekennzeichnet ist, dass nicht nur der mit ihm belegte Gegenstand, sondern auch die Frage, ob es sich dabei überhaupt um ein Tabu handelt oder nicht, unausgesprochen bzw. implizit bleibt, jedenfalls nicht in der Öffentlichkeit verhandelt wird, dann wäre die vielfach genutzte Möglichkeit, die These vom Sterbe-, Todes- und Trauertabu zu äußern, bereits als Enttabuisierungsindiz zu werten (vgl. Gabriel 2014: 42). Auch zeigt dieses und zeigen andere Beispiele der zeitgenössischen Trauer-, Bestattungs-, und Gedenkkultur, dass Elias' bereits oben zitierte Diagnose eines Mangels »[a]n neuen Ritualen, die dem gegenwärtigen Empfindens- und Verhaltensstandard entsprechen und die Bewältigung wiederkehrender kritischer Lebenssituationen erleichtern können« (Elias 2002: 30), inzwischen relativierungsbedürftig geworden ist.

Ein weißer Fleck auf der sozialen Landkarte

In seinem Buch geht es Elias hauptsächlich um die das moderne Sterben kennzeichnende, institutionell eingerahmte und organisatorisch forcierte

Einsamkeit als Ergebnis sich verschiebender Interdependenzen. Obwohl der Tod »ein Problem der Lebenden« sei (Elias 2002: 111), sorgen sich letztere zu wenig um die Sterbenden – so in etwa sich ließen Elias' Ausführungen pointiert zusammenfassen. Der zivilisationsbedingte Wandel habe den »Modus des Sterbens« (ebd.: 24) dahingehend verändert, dass das Sterben zu »eine[m] weiße[n] Fleck auf der sozialen Landkarte« (ebd.: 34), zu einer Marginalie des modernen Gesellschaftslebens geworden und »eine[] zumeist stillschweigende[], aber deutlich wahrnehmbare[] Abneigung der Lebenden gegenüber den Sterbenden« entstanden sei (ebd.: 88).

Die mangelnde Integration der Sterbenden sei nicht zuletzt durch eine räumliche Verschiebung bedingt und das Krankenhaus zum zentralen Schauplatz des zwar hygienisch »sauberen«, aber einsamen Sterbens geworden. Wer seine letzten Lebenstage im Klinikbett verbringe, dem werde zwar eine medizinisch-pflegerische Versorgung zuteil, die in der Lage sei, »vielen Menschen, die früher in furchtbaren Qualen gestorben wären, einen stilleren Tod zu ermöglichen« (ebd.: 20). Der professionellen Rolle des Personals und den institutionsimmanenten Routinen wohne jedoch eine gewisse Gefühlsneutralität inne (vgl. ebd.: 87f.; siehe ferner Ariès 2005: 730). Dies bedinge wiederum, dass Sterbende nicht in einem ganzheitlichen Sinne als Personen mit individuellen Charakteristika und Bedürfnissen wahrgenommen werden, sondern als auf Symptome, Diagnosen und Prognosen reduzierte »Fälle«. Die ihnen entgegengebrachte Zuwendung wirke aus diesem Grund »oft etwas mechanisch und unpersönlich« (Elias 2002: 66). Das Lebensende in der Klinik »und damit im unmittelbaren Einflussbereich der Ärzte« (Groß/Grande 2020: 91f.) erscheint in diesem Zusammenhang als ein »medizinischer Betriebsunfall« (vgl. Ariès 2005: 751). Todkranke Patient*innen, für die man aus kurativer Sicht »nichts mehr tun« kann, wirken dabei wie »Fremdkörper in den Strukturen und professionellen Orientierungen des Krankenhauses« (Gabriel 2014: 40). Dieses ist seinem Selbstverständnis nach nicht auf die »Organisation des Sterbens« (Dreßke 2005: 11), sondern auf die baldige Gesundung ausgerichtet und erfordert »das Zurückstellen individueller und alltagsweltlicher Ansprüche und Rollenchancen« (Göckenjan/Dreßke 2005: 148).

Damit geht das Problem einher, dass Sterbende nicht mehr länger die für die Klinik einzig anschlussfähige Krankenrolle ausführen können (vgl. Benkel 2022: 118).¹³ Letztere impliziert nämlich das Bemühen der kranken Person, ebendiese Rolle schnellstmöglich wieder zu verlassen, um die gesellschaftlich zugeschriebenen Erwartungen und Aufgaben

13 Hier wird gewissermaßen vom »idealtypischen« Sterbeszenario im Krankenhaus ausgegangen: im Stationsbett infolge eines längeren Krankheitsverlaufs. Es soll jedoch nicht unerwähnt bleiben, dass daneben auch noch an anderen Klinikorten gestorben wird – etwa auf dem Operationstisch oder in der Unfallchirurgie (vgl. Benkel/Meitzler 2022: 124).

wieder erfüllen zu können (vgl. Göckenjan/Drefße 2002: 83; klassisch Parsons 1958). Elias' Beobachtungen decken sich mit einigen ethnografischen Studien, die in den 1960er Jahren in US-amerikanischen Krankenhäusern durchgeführt wurden (siehe u.a. Glaser/Strauss 1968; dies. 1974; Sudnow 1973)¹⁴ und weiterführende empirische Untersuchungen zum hospitalisierten Sterben inspirierten (u.a. Prior 1989; für den deutschsprachigen Raum siehe z.B. Schneider 2006; ders. 2014).

Angesichts der heutigen Situation in Deutschland (und anderen Industrienationen) lässt sich konstatieren, dass das institutionalisierte Sterben unter stationärer Versorgung nach wie vor die Regel ist. Entgegen den vielfach zu vernehmenden Wünschen, sein Lebensende zu Hause zu verbringen (Hoffmann 2011), ist der Tod im Krankenhaus noch immer das mit Abstand häufigste Szenario (George/Dommer/Szymczak 2013), derweil für eine Rückwendung zum heimischen Sterben unter *ausschließlich* familialer Fürsorge zurzeit wenig spricht. Ohnehin wären die Wahlmöglichkeiten hinsichtlich des Sterbeortes auch und vor allem unter solchen Aspekten wie den gegebenen strukturellen Bedingungen (vgl. Thönnies 2013: 19) und der damit zusammenhängenden sozialen Ungleichheit (Hedinger 2016) zu diskutieren.

Auch wenn das Krankenhaus weiterhin die dominierende Sterbeinstitution darstellt, ist seit dem Erscheinen von Elias' Buch ein leichter Rückgang zugunsten anderer Einrichtungen wie insbesondere dem Altenpflegeheim zu verzeichnen. Sofern nicht lediglich eine temporäre, sondern eine vollstationäre Pflege vorgesehen ist, verlassen die

- 14 Für den Umgang des medizinischen und pflegenden Personals mit Krankenhauspatient*innen, die zwar noch physische Vitalität aufweisen, deren Lebensende jedoch kurz bevorsteht und auch nicht mehr zu verhindern ist, hat David Sudnow (1973: 96) in seiner Forschung über das *organisierte Sterben* die Kategorie des *sozialen Todes* herausgearbeitet. Damit bezieht er sich auf die (vorweggenommene) Exklusion, die Sterbende trotz fortwährender apparativer bzw. medikamentöser Versorgung erfahren. So wird ihnen nicht mehr länger der Status sinnhaft handelnder Anderer zugeschrieben; soziale Attribute, die für diese Menschen und die Interaktion mit ihnen einstmals von Relevanz gewesen sind, verlieren hierdurch an Wirksamkeit. Der/die Noch-Lebendige wird von der Klinikbelegschaft – und mithin auch von besuchenden Angehörigen – »im wesentlichen als Leiche behandelt« (ebd.: 98; vgl. auch Feldmann 2010: 126ff. und Schützeichel 2018: 262ff.; ferner Králová/Walter 2017). Sudnow veranschaulicht diese Konstellation u.a. am Beispiel eines Komapatienten, in dessen Gegenwart bereits über Angelegenheiten gesprochen werde, die es nach seinem Ableben zu regeln gebe (z.B. die Abholung des Leichnams, ggf. dessen Vorbereitung zur Obduktion, die Kontaktierung relevanter Versicherungsunternehmen oder die Verwaltung hinterlassener Erbschaften) – Dinge also, »die absolut tabu wären, wenn er bei Bewußtsein wäre« (Sudnow 1973: 116).

Bewohner*innen das Heim für gewöhnlich erst wieder nach ihrem Tod. Obgleich letzterer also durchaus zum Pflegealltag gehört, ist dieser ›finale Raum‹ nicht ausdrücklich dem Sterben gewidmet (Salis Gross 2001). Zumindest finden sich die meisten Personen bei ihrer Aufnahme in einer gesundheitlichen Verfassung, die es ihnen ermöglicht (mit entsprechend auf sie abgestimmter medizinisch-pflegerischer Betreuung), noch einige Zeit zu leben. Auch Elias thematisiert das Altenpflegeheim, wobei er seine Aufmerksamkeit insbesondere auf die Vereinsamung der aus ihrer vertrauten Lebensumgebung herausgelöst und mit gleichaltrigen Fremden zusammengebrachten Heimbewohner*innen richtet:

»Außer im Falle von alten Ehepaaren bedeutet die Aufnahme ins Altersheim nicht nur gewöhnlich das endgültige Absterben früherer Gefühlsbeziehungen, es bedeutet zugleich auch das Zusammenleben mit Menschen, mit denen den einzelnen Mitbewohner des Altersheims keinerlei positive Gefühlsbeziehung verbindet. [...] Viele Altersheime sind daher Einöden der Einsamkeit.« (Elias 2002: 75)

Mit zunehmendem Alter schwinden nicht allein Körperkräfte (Meitzler 2017c), sondern auch affektiv besetzte Beziehungen und Möglichkeiten der gesellschaftlichen Partizipation (Reuband 2008). Weil die durchschnittliche Lebenserwartung und der Anteil hochbetagter Menschen an der Gesamtbevölkerung seit Elias' Studie weiter angestiegen sind und auch künftig noch weiter ansteigen werden (Harper 2019), ist von einem gesellschaftlichen Relevanzgewinn auszugehen. Die wachsende Einsamkeit im Alter wird derweil noch von anderen Faktoren begünstigt, die sich insbesondere auf die für Industriegesellschaften typischen Lebensstile zurückführen lassen. Diese sind u.a. durch den generellen Verbindlichkeitsverlust familiärer und nachbarschaftlicher Gemeinschaft (Beck 1986), zunehmende Kinderlosigkeit (Krätschmer-Hahn 2012), Urbanisierung (klassisch: Simmel 1993), flexibilisierte Arbeitsmarktstrukturen (Sennett 2010) sowie die daraus resultierende soziale Mobilität geprägt (Giddens 2013; Putnam 2000). Das einsame Sterben ist, so betrachtet, die Konsequenz eines individualisierten Lebens (vgl. Elias 2002: 59).¹⁵

Im Hinblick auf den historischen Wandel der Sterbendenversorgung fällt auf, dass Elias die in den 1960er in Großbritannien einsetzende und in den 1980er Jahren auch in Deutschland allmählich Fuß fassende

15 Ein besonders drastischer Effekt der Singularisierung im Alter stellt die vor allem im großstädtischen Raum wachsende Zahl ›unbemerkt‹ Todesfälle dar. Dabei handelt es sich um Menschen, die in ihrer privaten Wohnumgebung plötzlich oder nach länger anhaltender Krankheit, jedoch ohne jegliche Begleitung versterben und erst Tage, Wochen oder gar Monate später aufgefunden werden (Loke 2023).

Hospizbewegung (Gronemeyer 2005; Heller et al. 2012) unerwähnt lässt.¹⁶ Unter dem Leitbild des »guten Sterbens« versucht sie auf die vielerorts beklagten Verhältnisse in den Kliniken zu reagieren. Gemäß einem ganzheitlichen Versorgungskonzept wird der medizinische Zugriff um zusätzliche, insbesondere psychosoziale Dimensionen erweitert.¹⁷ Dazu gehört, Sterben nicht länger als medizinische Niederlage zu begreifen, die es um jeden Preis zu verhindern gilt, sondern als eigene, aktiv und selbstbestimmt gestaltbare Lebensphase anzuerkennen (vgl. Stadelbacher 2017: 57). Anders als bei der zuvor kritisierten Situation im Krankenhaus wird den Patient*innen die Sterberolle zugestanden, und Leidminimierung rückt an die Stelle von Lebens- bzw. Sterbensverlängerung. Mit stationären Hospizen (Dreßke 2005) und klinikeigenen Palliativstationen (Stolberg 2013)¹⁸ erhielt dieses Konzept eigene Räume; darüber hinaus wurde die ambulante Sterbebegleitung in Form von mobilen Hospiz- bzw. Palliativdiensten etabliert. Letztere ermöglichen eine häusliche Betreuung, indem Angehörige bei der Versorgung eines

- 16 Das überrascht schon angesichts der Tatsache, dass er immerhin »40 Jahre, die nur von meiner Zeit in Ghana unterbrochen wurden« in England lebte und dass »die englische Tradition und Zivilisation tiefe Spuren in meinem Denken hinterlassen hat« (Elias 1990: 81).
- 17 Mit dem sogenannten *Total Pain*-Konzept macht Cicely Saunders, (Mit-)Begründerin der Hospizbewegung, auf die Komplexität des Schmerzerlebens schwerstkranker und sterbender Menschen aufmerksam. Zum Ausdruck kommt darin nicht lediglich der medikamentös behandelbare physische Schmerz, sondern auch die ihn beeinflussende seelische, soziale und spirituelle Dimension, deren Betrachtung und Versorgung laut Saunders nicht minder bedeutsam für die Lebensqualität der Patient*innen sei (Frick/Anneser 2017).
- 18 Ein *Hospiz* ist eine stationäre Einrichtung zur Unterbringung und (medizinischen sowie psychosozialen) Begleitung von Menschen, die an einer weit vorangeschrittenen, nicht mehr heilbaren und in absehbarer Zeit tödlich endenden Erkrankung leiden. Eine *Palliativstation* ist zwar weiterhin dem Krankenhaus zugehörig, hebt sich jedoch sowohl in ihrer räumlich-materiellen Gestaltung als auch durch den Einsatz eines auf ganzheitliche Sterbebegleitung spezialisierten, multiprofessionell zusammengesetzten Teams (u.a. bestehend aus Ärzt*innen mit palliativmedizinischer Zusatzqualifikation, Pflegekräften, Sozialarbeiter*innen und Seelsorger*innen) von den anderen Klinikstationen ab. Auch wenn stationäre Hospize und Palliativstationen ähnliche Ziele verfolgen, bestehen in einigen Punkten Unterschiede. Dies betrifft neben der bereits erwähnten Organisationsform – Hospize sind eigenständige Einrichtungen, Palliativstationen gehören einer Klinik an – u.a. die Aufnahmebedingungen, das Pflegekonzept, die Betreuungsdauer, die Bettenkapazität und die Personalressourcen. Zur weiteren Differenzierung siehe Behzadi 2020 und Pfeffer 2005.

Familienmitgliedes durch geschultes Personal¹⁹ unterstützt werden (Barndenheuer 2012; Bauer 2023; Hayek 2006; Stadelbacher 2020). Ferner kommen solche Teams mittlerweile auch in Pflegeheimen zum Einsatz (Heimerl/Heller/Kittelberger 2005), um den dort vorherrschenden eklatanten Mangel an Personal- und Zeitressourcen wenigstens in diesem Punkt zu kompensieren.²⁰

Auch wenn Hospize nach anfänglichen Vorbehalten (Godzik 2011) heute hohe gesellschaftliche Akzeptanz genießen und sich in den letzten drei Dekaden kontinuierlich vermehrt haben, wird gegenwärtig nur ein Bruchteil der Sterbenden in entsprechenden Einrichtungen betreut.²¹ Die Aufnahmekapazitäten sind begrenzt und bei der Erweiterung des Angebots stellen sich nicht selten bürokratische und finanzielle Barrieren in den Weg (vgl. Meitzler/Thönnies 2022: 198). Ferner muss konstatiert werden, dass der Alltag in dieser Einrichtung entgegen den selbstgesetzten wie zugeschriebenen Idealen häufig (und vielleicht auch notwendigerweise) profaner ausfällt, als es prima facie erscheint. Aller Empathie und Individuumszentriertheit zum Trotz werden Rationalisierungszwänge nicht einfach ausgehebelt (Benkel 2020; ders./Meitzler 2022). Wieviel Autonomie den Bewohner*innen tatsächlich zukommt, kann somit, wenn überhaupt, nur im Einzelfall beurteilt werden. Bei all dem darf ebenso wenig übersehen werden, dass auch ein hospizlich-palliativ be-

- 19 Die hospizlich-palliative Sterbendenbegleitung wird zu einem großen Teil von ehrenamtlich engagierten Personen geleistet. Zum Verhältnis von Haupt- und Ehrenamt im Kontext von Hospizarbeit und Palliative Care siehe Fleckinger 2018, zur Ausbildung angehender Sterbebegleiter*innen Pierburg 2021.
- 20 Die Frage, wo er denn selbst eines Tages sterben möchte, beantwortete Elias (1990: 101) im Übrigen mit Schulterzucken: »Nein, am Ort liegt mir nichts, nur einen schmerzlosen Tod hätte ich gern. Wenn ich hinfällig werde und für niemanden mehr von Nutzen bin, möchte ich verschwinden. Aber wo das geschieht, ist mir gleichgültig.«
- 21 Für das Jahr 2011 wurde der Anteil der in Hospiz- oder Palliativeinrichtungen verstorbenen Menschen in Deutschland auf »insgesamt weniger als 6 % aller Todesfälle« geschätzt (Dasch et al. 2015: 503). Auch wenn es aktuell an zuverlässigen Zahlen mangelt, sind bisher jedenfalls keine signifikanten Umverteilungen anzunehmen. Dessen ungeachtet, besteht das Hauptziel der Hospizbewegung aber ohnehin nicht in der stationären Betreuung, sondern in der Ermöglichung des Sterbens zu Hause (vgl. Brandes 2011: 112). Und wie Liz Stanley und Sue Wise (2011: 14) unter Rückgriff auf die Elias'sche Theoriekonzeption zu bedenken geben, werden häusliche Figurationen durch die Auslagerung von Sterben und Tod in Institutionen nicht einfach obsolet; vielmehr seien sie »the nexus of exchanges between the domestic and privy and the extra-domestic [...]. Indeed, in important respects the work of civil-institutional organisations and the processes of sequestration are reliant on the continuing presence and activities of domestic figuration«.

gleitetes Sterben, ein *Sterben* ist, welches wohl die meisten Patient*innen am liebsten vermeiden würden, wäre es ihnen nur möglich, ihren kranken Körper gegen einen gesunden einzutauschen.

Dass überdies nicht alles, was dem normativen Konzept des ›guten‹ Sterbens entspricht, sich mit den tatsächlichen Wünschen der jeweils Betroffenen decken muss, wurde zuletzt anhand von Palliativpatient*innen aufgezeigt (Saake/Nassehi/Mayr 2019), die sich dagegen wehren, im Sinne der ›offenen Bewußtheit‹ (Glaser/Strauss 1974: 60) die Krankenrolle abzulegen und ihr Sterben anzunehmen. Ebenso liege nicht zwangsläufig ein ›Versagen des klinischen Personals‹ vor (Saake/Nassehi/Mayr 2019: 30), wenn Patient*innen ihr baldiges Sterbenmüssen ›bis zum Schluss‹ leugnen. Wie bereits Elias (2002: 84) wusste, sei es wichtiger, ein Gefühl für individuelle Bedürfnislagen zu entwickeln: »Man muß vorfühlen, was sie brauchen.«

Die Hospizbewegung der vergangenen Jahrzehnte zeigt jedenfalls, dass der vielzitierten ›Verdrängungsthese‹ längst nicht mehr mit aller Entschlossenheit zugestimmt werden kann und eine differenzierte Sichtweise notwendig ist.²² Die Institutionalisierung des Sterbens ist zumindest nicht pauschal mit der gesellschaftlichen Exklusion des Lebensendes gleichzusetzen. Im Gegenteil könnte die Hospizbewegung mit den ihr zugrundeliegenden Ideen und den bisherigen Errungenschaften auch als Hinweis auf ein gewachsenes, nicht länger hinter vorgehaltener Hand artikuliertes Interesse an der Todesthematik gelesen werden. Die institutionellen Bedingungen, unter denen Menschen sterben, haben sich hierdurch wenigstens teilweise verändert, aber auch andere Aspekte, wie

- 22 Fand die von Elias stark gemachte Argumentationslinie der Todesverdrängung in thanato(sozio)logischen Kreisen noch bis zur Jahrtausendwende großen Anklang (siehe z. B. Nassehi/Weber 1989), so ist seither – auch und vor allem angesichts des sozialen Wandels und der von ihm forcierten Diskurse (mehr dazu weiter unten) – zunehmend von Befunden im Sinne eines »Revival of Death« (Walter 1994) zu lesen. Eine frühe Kritik stammt sogar schon aus dem Jahr 1969, als Werner Fuchs[-Heinritz] konstatierte, dass die Verdrängungsthese »relativ unausgeführt und in ihren Inhalten pauschal« sei, was sie »ganz und gar ungeeignet für die Soziologie« mache (Fuchs 1969: 7). Tatsächlich braucht es für die Beantwortung der Frage nach dem gesellschaftlichen Verhältnis zum Tod eine differenzierte und kontextsensible Betrachtung, die sich schwerlich in Kategorien wie ›Verdrängung‹ oder ›Präsenz‹ erschöpft (vgl. Meitzler 2012: 29ff.). Selbst sterben zu müssen/können/dürfen, mag etwas anderes bedeuten als der Tod eines/einer nahen Angehörigen, der sich seinerseits vom Lebensende einer gänzlich fremden Person unterscheidet. Einen wieder anderen Stellenwert erhalten Sterben und Tod als popkulturelle Unterhaltungselemente (Meitzler 2017b) oder als Untersuchungsgegenstände qualitativer Sozialforschung (Coenen/Meitzler 2021).

etwa die Belange von trauernden Angehörigen, haben, wie bereits angesprochen, an öffentlicher Aufmerksamkeit gewonnen.

Gleichwohl ist nicht zu bestreiten, dass es Menschen noch nie so leicht gemacht wurde, der Gegenwart von Sterbenden aus dem Weg zu gehen. Während sich die Frage, ob man mit einer sterbenden Person oder gar mit ihrer Leiche in Kontakt kommen möchte, in vormodernen Gesellschaften aufgrund der besagten Omnipräsenz entsprechender *Körperevidenzen* erst gar nicht gestellt hat, berichten Praktiker*innen aus dem Feld der Sterbe- und Trauerbegleitung heute bisweilen davon, dass terminal erkrankte Personen (bzw. deren Angehörigen) von einigen Menschen aus dem sozialen Umfeld gemieden werden. Nahe Familienmitglieder, wenn es sie denn überhaupt gibt, sind wiederum nicht auf sich allein gestellt, wenn jemand intensive Pflege benötigt bzw. ›im Sterben liegt‹. Sofern die (familiäre oder professionelle) Versorgung im heimischen Umfeld nicht ausdrücklich gewünscht sein sollte, besteht die (gewiss mit einigen Hürden verbundene) Möglichkeit zur kurzzeitigen oder permanenten Aufnahme in eine stationäre Einrichtung.²³ Ob mit diesem Schritt zwangsläufig die von Elias problematisierte Einsamkeit forciert wird, ist hingegen fraglich: Stirbt man in der vertrauten Wohnumgebung weniger einsam als in einem Hospiz, in einem Pflegeheim oder in einem Krankenhaus? Es könnte sich durchaus lohnen, neben dem konkreten Ort auch die spezifischen Macht-, Herrschafts- und Gewaltverhältnisse zu betrachten, die das *Sterbesetting* (Caduff et. al 2022) nolens volens (mit-)konstituieren. Auch wäre zu diskutieren, ob das Sterben seiner zahlreichen sozialen Implikationen zum Trotz nicht per se ein Vorgang ist, der die Sterbenden auf sich selbst zurückwirft, weil sie diese Erfahrung nicht mit anderen teilen (vgl. Elias 2002: 62), geschweige denn an andere delegieren können. So gesehen, stirbt letztlich doch jede*r für sich alleine – unabhängig davon, wie viele und welche Personen das Sterbebett umgeben und was sie im Einzelnen für-, mit- oder gar gegen den/die Sterbende*n tun (vgl. Caswell 2022: 133).

- 23 Die Covid-19 Pandemie und die temporären Kontaktbeschränkungen brachten diesbezüglich eine neue Facette mit sich (Campos-Rudinsky 2022). So war es zeitweilig nicht mehr möglich, Verwandte oder Freund*innen im Pflegeheim, Hospiz oder Krankenhaus zu besuchen, sodass mitunter gar die Gelegenheit, sich von einer sterbenden bzw. verstorbenen Person zu verabschieden, verwehrt blieb. Im Zuge der Medienberichterstattung (siehe z.B. Berndt 2022) erhielt das Thema des ›einsamen Sterbens‹ vorübergehend größere öffentliche Aufmerksamkeit (vgl. Caswell 2022: 196), wenngleich es sich dabei um eine spezifische Variante handelt – nämlich um das einsame Sterben unter den Bedingungen der Pandemie. Dass dieser Sachverhalt aber überhaupt öffentlich problematisiert wird, ließe sich durchaus als Anzeichen für ein verändertes gesellschaftliches Bewusstsein in Bezug auf die Situation sterbender Menschen und damit verbundene Werthaltungen deuten.

Ebenso lässt sich der Annahme, wonach das ›einsame‹ nicht mit dem ›guten‹ Sterben vereinbar und darum grundsätzlich negativ zu besetzen ist, mit einer gewissen Skepsis begegnen (Kellehear 2009; ferner Caswell/O'Connor 2019). Dieser Umstand wird von Elias durchaus mitbedacht, denn er hält es für möglich, dass es manchen Sterbenden »nur recht [ist], allein zu bleiben. Vielleicht können sie träumen und wollen nicht gestört sein« (Elias 2002: 84). Folglich mag »zuviel Sympathiebezeugung [...] ebenso unerträglich [sein] wie zu wenig. Es wäre unrichtig, von der spezifischen zivilisatorischen Scheu und Zurückhaltung der Überlebenden gegenüber den Sterbenden [...] zu sprechen, ohne zugleich auch an die mögliche Scheu und Zurückhaltung der Sterbenden gegenüber den Überlebenden zu erinnern« (ebd.: 61). Elias spricht hier wohl nicht ganz unbeabsichtigt von »allein« statt von ›einsam‹ – und in der Tat ist es an dieser Stelle notwendig, zwischen beiden Begriffen zu unterscheiden (vgl. Kellehear 2009: 7). Als psychischer Zustand steht die *Einsamkeit* für eine negativ konnotierte subjektive (Mangel-)Empfindung als Ergebnis einer Abwägung zwischen dem Bedürfnis nach emotionaler Nähe, Verbundenheit etc. und deren wahrgenommenen (Nicht-)Verfügbarkeit (Peplau/Perlman 1982). Damit ist, so Elias (2002: 66), auch das Gefühl verbunden, dass man »kaum noch Bedeutung für die umgebenden Menschen besitzt«. Weil aber nur der/die Betroffene darüber befinden kann, ob er/sie sich einsam fühlt oder nicht, handelt es sich stets um eine Selbstzuschreibung. Diese kann wiederum zeit-, orts- und situationsspezifisch variieren, womit die episodische von der chronischen Einsamkeit zu unterscheiden wäre (vgl. Seemann 2023: 37f.).

Wesentlich neutraler erscheint demgegenüber der Begriff des *Alleinseins*. Er ist in einem rein quantitativen Sinne zu gebrauchen und bezieht sich lediglich auf die objektiv messbare (physische) Nichtpräsenz anderer – und zwar unabhängig davon, wie dieser Zustand subjektiv bewertet wird. »Erst in einen Kontext gesetzt, ergibt sich aus diesem objektiven Sachverhalt eine affektive Bewertung.« (Loke 2023: 120) Im Unterschied zum eher passiv erlittenen Schicksal der Einsamkeit lässt sich das Alleinsein somit auch als positiv konnotierbare Situation (etwa im Zeichen von Individualität und Selbstbestimmung) bewusst intendieren. Zwar kann beides in einem Bedingungsverhältnis stehen, wenn mangelnde Sozialkontakte (Alleinsein) in Einsamkeitsempfindungen resultieren. Dabei handelt es sich aber um kein monokausales Ursache-Wirkungs-Prinzip, denn ebenso gut ist es möglich, dass jemand allein *ist*, ohne sich einsam zu *fühlen* – oder umgekehrt: dass jemand sich einsam fühlt, obwohl er/sie von einer Vielzahl von Menschen umgeben ist. Letztgenanntes Szenario beschreibt etwa die von Elias konstatierte Situation der Sterbenden im Krankenhaus, deren Einsamkeit auch nicht durch die faktische Gegenwart anderer Menschen (dem Klinikpersonal)

verringert werden könne.²⁴ Wer einsam stirbt, muss also nicht zwangsläufig alleine sterben.

Die entgegengesetzte Konfiguration, wonach jemand alleine stirbt, ohne dabei zwangsläufig einsam zu sein, findet bei Elias jedoch weit weniger Beachtung. Von der »Einsamkeit der Sterbenden« zu sprechen, erscheint unter diesen Umständen insofern problematisch, als es sich hier nicht um eine Selbst-, sondern um eine mit dem Einsamkeitsbegriff unverträgliche Fremdzuschreibung handelt, die ihren empirischen Beleg zunächst schuldig bleibt, zumal »die subjektive Befindlichkeit am Lebensende posthum nicht zu erkunden ist, sondern lediglich unterstellt werden kann« (ebd.: 12). Mit anderen Worten: Ob ein einsames Sterben vorliegt oder nicht, wissen nur die Sterbenden selbst.²⁵

Abgesehen von solchen terminologischen Feinheiten, lassen sich Elias' Betrachtungen in jedem Fall als Beitrag für die Ende der 1960er einsetzende »Versozialwissenschaftlichung des Sterbens« (Bauer 2023: 3) begreifen. Sterben wird hierbei als nicht lediglich bio-physiologisches,

24 Vom »Stadtstreicher« über »Gefängnisse und Folterkammern« bis hin zum »Weg zu den Gaskammern« führt Elias noch einige weitere Beispiele an, bei denen die anwesenden Anderen für einen selbst »keine affektive Bedeutung« haben und/oder umgekehrt man selbst keine derartige Relevanz für die anderen hat (Elias 2002: 67).

25 Diese subjektive Empfindung ist ihrem Wesen nach wiederum nicht näher bestimmbar, weil es keine objektiven, d.h. überindividuellen Kriterien dafür gibt, über wie viele/wenige Sozialkontakte man verfügen und wie die Beziehungsqualität beschaffen sein muss, damit man schon/noch einsam ist. Manche Autor*innen (vgl. z.B. Caswell 2022: 131ff.) verweisen außerdem auf die Notwendigkeit, hinsichtlich des Alleine-Sterben nochmals zu differenzieren: Handelt es sich um einen längerfristigen sozialen Zustand, bei dem jemand mithin nach Jahren der sozialen Isolation bzw. Zurückgezogenheit verstirbt, oder etwa um eine kurzzeitig fehlende Kopräsenz im Moment des Ablebens? In der letztgenannten Konstellation stirbt man trotz bestehender affektiv besetzter Kontakte insofern alleine, als in diesem verschwindend kleinen Zeitintervall zwischen Leben und Nicht-Leben niemand anderes zugegen ist – etwa wenn jemand seiner Erkrankung erliegt und die ansonsten am Sterbebett wachenden, emotional nahestehenden und Anteil nehmenden Personen just in diesem Moment kurz den Raum verlassen haben, oder wenn jemand an einem Ort tödlich verunglückt, an dem in diesem Augenblick sonst niemand anderes anwesend ist. »Alleinsein« bezieht sich in solchen Fällen somit nicht auf die prinzipielle Verfügbarkeit signifikanter Anderer, sondern auf eine spezifische, mehr oder minder zufällige Situation. Fraglich ist wiederum, welche Bedingungen der (Nicht-)Präsenz anderer erfüllt sein müssen, um vom Alleine-Sterben sprechen zu können. Wie »allein« stirbt beispielsweise jemand, dessen Lebenspartner*in sich zwar auf der anderen Seite des Bettes und damit in körperlicher Nähe befindet, im entscheidenden Moment jedoch schläft (vgl. Seale 1995: 383)?

sondern auch und vor allem als ein *soziales* Geschehen in den Blick genommen. Und wie sämtliche soziale Sachverhalte lässt sich auch das Sterben immer nur vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Dynamiken begreifen. Insofern ist Elias' Darstellung nicht lediglich eine Beschreibung jener Situation, in der Menschen sterben, sondern sie gibt zugleich wichtige Anregungen zum Erklären und Verstehen des sozialen Wandels. Unabhängig von den konkreten Rahmenbedingungen, unter denen Menschen sterben – alleine, einsam oder weder noch –, führt die soziologische Perspektivierung des Phänomens ferner zu der Erkenntnis, dass nicht nur sie selbst an ihrem Sterben beteiligt sind, sondern auch andere Akteure, die ihre jeweiligen Deutungen in die Sterbesituation hineinbringen (siehe u.a. Schneider 2014).

Verortung im gegenwärtigen Diskurs

Die Publikation von Elias' Monografie fällt in eine Zeit, in der ein tiefgreifender Transformationsprozess, welcher die gesellschaftliche Beziehung zum Lebensende nachhaltig verändert und die damit verbundenen Diskurse weiter ausdifferenziert hat, gerade an seinen Anfängen stand. Manche dieser Anfänge konnte Elias bereits identifizieren und ihre künftigen Verläufe mehr oder minder treffsicher kommen sehen. Anderes, wie etwa die Impulse der Hospizbewegung, die gewissermaßen den »Antipol« (Peuten 2023: 195) zu seinen Thesen bilden, lässt er hingegen unerwähnt, obschon er davon durchaus hätte Notiz nehmen können (und diese Entwicklung vielleicht sogar hätte berücksichtigen *müssen*, um ein vollständiges Bild zu skizzieren). Unbeachtet bleiben ferner die schon zur damaligen Zeit erkennbaren Prozesse der Multikulturalisierung infolge erhöhter Zuwanderung seit der Nachkriegszeit. Die daraus resultierende Pluralität weltanschaulicher Ausprägungen ließ u.a. den Bestattungsmarkt sowie die Gestaltung von Beisetzungsritualen und Friedhöfen nicht unbeeinflusst (Benkel/Meitzler 2024; Klapetek 2017).

Wieder anderes gewann erst kurz nach Elias' Studie bzw. einige Zeit später an sozialer Brisanz. Dazu gehören beispielsweise:

- die gesellschaftliche Auseinandersetzung mit AIDS (Hahn/Eirnbter/Jacob 1996)
- der Klimawandel (Besio/Romano 2016) und damit einhergehende bzw. ihn voraussetzende *manufactured uncertainties* (Beck 1996)
- der »verlängerte Abschied« durch die Zunahme von chronisch-degenerativen Erkrankungen wie Demenz (Wißmann 2020)
- Fragen der Körperautonomie (Meitzler 2021b) und Selbstbestimmung im Sterbekontext (Schmickler 2021; Wittwer 2020)

- Neuentwicklungen im Bereich der ›Apparatemedizin‹, die eine eindeutige Grenzziehung zwischen Leben und Tod immer mehr erschweren (Benkel/Meitzler 2018; Lindemann 2002) und zu öffentlichen Kontroversen über Themen wie Hirntod (Meyer 1998; Oduncu 1998; Schneider 1999) und Organspende (Baureithel/Bergmann 1999; Motakef 2011) geführt haben
- der Akzeptanzgewinn bestimmter Formen der Trauer, etwa um Heimtiere (Meitzler 2019a) oder um ›Stillgeborene‹ (Böcker 2022; Preuß 2018)
- der Einfluss des Internets und weiterer technologischer Innovationen auf die Sterbe-, Trauer- und Gedenkkultur (Benkel 2018; Meitzler/Heesen 2023; Savin-Baden 2022; Walter et al. 2011).

Wenngleich sich Elias wohl selbst nicht als versierter Thanatosoziologe verstanden hätte und sich sein Nachruhm in erster Linie seinen Arbeiten zum Zivilisationsprozess verdankt (Treibel/Kuzmics/Blomert 2000), gebührt seiner Zeitdiagnose über das gesellschaftliche Verhältnis zum Lebensende insofern besondere Beachtung, als sie, gleichsam mit zivilisationstheoretischer Ausrichtung, »gesellschaftliche Wandlungsprozesse und die Transformation von Persönlichkeitsstrukturen als Schlüssel für die gegenwärtige Problematik von Sterben und Tod ins Spiel« bringt (Gabriel 2014: 37). Auf diese Weise trug sie mit dazu bei, dass die Sterblichkeitsthematik allmählich aus ihrer soziologischen Schattenexistenz herausrücken konnte.²⁶ Viele der behandelten Thesen und Diskurse haben nichts an ihrer gesellschaftlichen Relevanz verloren, sondern erscheinen für die heutige thanatosozioologische Forschung sogar aktueller denn je und werden künftig sowohl in theoretischer wie auch in empirischer Hinsicht noch weiter zu durchdringen sein. Neben ihren offensichtlichen thanatosozioologischen Implikationen liefert Elias' Bestandaufnahme wertvolle Inspirationen auch für andere Spezialsoziologien, wie etwa die der Macht, des Wissens, der Emotion und der Medizin.

Zu seinen Einsichten gelangte er wohlgerne nicht durch methodisch kontrollierte Erhebung und Auswertung quantitativer oder qualitativer Daten im Sinne heutiger Standards der empirischen Sozialforschung (vgl.

26 Es spricht für sich, dass ein 1995 erschienener Sammelband über Todesreferenzen in den Werken soziologischer Klassiker (Feldmann/Fuchs-Heinritz 1995) Elias' berühmtes Zitat »Der Tod ist ein Problem der Lebenden« im Titel trägt. Umso bemerkenswerter ist jedoch, dass man in diesem Buch vergeblich nach einem der Elias'sche Todesperspektive gewidmeten Artikel sucht (vgl. Meitzler 2021c: 155). Diese Lücke geht auf den profanen Grund zurück, dass der für Elias ursprünglich vorgesehene Autor, neben einigen anderen potenziellen Beiträger*innen, seinen für den Band geplanten Text letztlich nicht realisieren konnte (persönliche Mitteilung von Klaus Feldmann, 28. Juli 2023).

Sommer 2010: 161). Weder entspräche dies dem Stil eines Essays, in dessen Form Elias' Abhandlung verfasst ist, noch wäre es die typische Vorgehensweise solcher historisch-soziologischer Studien. Elias bedient sich vielmehr persönlicher Beobachtungen, die zum Teil auch seiner damaligen lebensweltlichen Situation der ›Zukunftsverknappung‹ geschuldet sind: Als das Buch erschien, blickte dessen Verfasser bereits auf ein nunmehr 85 Jahre andauerndes Leben zurück und wurde allein in körperlicher bzw. leiblicher Hinsicht der zerstörerischen Wirkung der Zeit permanent gewahr. Hermann Korte (2005: 98) erkennt in Elias' Essay nicht nur »eine soziogenetische und psychogenetische Untersuchung zeitgenössischer Probleme«, sondern auch eine »Auseinandersetzung« des Autors »mit der eigenen Todesangst«, in der dieser »ganz auf die bis dahin praktizierten Techniken der Distanzierung« verzichte. Dass der antizipierte Tod daraufhin noch acht Jahre auf sich warten ließ und Elias in dieser Zeit noch einige weitere Beiträge sowie sein Buch *Studien über die Deutschen* publizierte (Elias 1989), darf wohl als Pointe eines unerwartet langen Lebens gelten.

Auch wenn methodische Strenge, wie gesagt, nicht das entscheidende Kriterium gewesen sein mag, möchte Elias dennoch allgemeine Tendenzen im Verhältnis von Tod und Gesellschaft herausarbeiten. Dabei geht es ihm nicht bloß um eine nüchterne Analyse von Zivilisationseffekten; sein Buch beinhaltet darüber hinaus eine Sozialkritik, mit der er seine Leser*innen dafür sensibilisieren möchte, »daß wir die Probleme Sterbender in den entwickelteren Gesellschaften noch nicht bewältigt haben« (Elias 2002: 89). Trotz beachtlicher Möglichkeiten lege die Medizin ihr Augenmerk lediglich auf das organische Funktionieren des Menschen und die Behandlung seiner körperlichen Symptome, nicht aber auf die figurativen Bezüge:

»Gegenwärtig wird medizinisches Wissen zumeist allein mit biologischem Wissen gleichgesetzt. Aber man könnte sich denken, daß in der Zukunft das Wissen von der Person der Menschen, von ihren Beziehungen zueinander und ihren Bindungen aneinander und somit auch der Zwänge, die sie aufeinander ausüben, ebenfalls zum Wissensbestand der Ärzte gehören wird.« (Elias 2002: 83)

Die Kritik fortsetzend, schreibt er an späterer Stelle: »Noch ist es vielleicht nicht ganz unnötig zu sagen, daß die Fürsorge für die Menschen zuweilen etwas hinter der Fürsorge für die einzelnen Organe zurückbleibt.« (Ebd.: 89f.) Vor diesem Hintergrund ist interessant, dass Elias nicht lediglich eine Außensicht auf das medizinische Fach hat, sondern letzteres, »zum Teil, weil es meinem Vater Freude machte« (zit. nach Homering 1999: 27), ab 1918 in Breslau zu studieren begann. »Ich wurde dann einer Klinik zugeteilt, in der ich als Assistent des Chirurgen behandelt wurde und im weißen Arztkittel herumging.« (Ebd.: 26). Obschon er

es letztlich nicht zu Ende führte,²⁷ betont er sowohl in der autobiografischen Rückschau (vgl. Elias 1990: 41ff.; Homering 1999: 28f.) als auch in seinen wissenschaftlichen Texten immer wieder, wie sehr ihn das Studium der Medizin in seinem späteren Denken geprägt hat:

»Ich habe im Sezierraum gearbeitet, habe Leichen sezirt, Gehirne sezirt. Ich weiß noch heute über all die Gehirnstrukturen Bescheid, und ich finde, das ist ein gewichtiger Vorteil für Soziologen. Meine Bücher zeigen es immer wieder, daß ich im Gegensatz zu vielen anderen Soziologen das Problem der Verbindung von Biologie und Soziologie für ein zentrales soziologisches Problem halte.« (Zit. nach Homering 1999: 28)

Weil soziale und naturwissenschaftliche Sachverhalte nicht isoliert, sondern stets in ihrer Relation zueinander zu betrachten seien, bilde das Wissen um den Aufbau und die Arbeitsweise des Organismus eine notwendige Voraussetzung für eine »Theorie [...] des menschlichen Handelns« (Elias 1990: 41). Zum einen passt diese Ansicht zu Elias' Selbstverständnis als »Menschenwissenschaftler« (Kleinspehn 2002), dem daran gelegen ist, menschliches Handeln und dessen langfristige Veränderungen unter Hinzuziehung nicht lediglich einer einzelnen, sondern mehrerer Disziplinen hinreichend beschreiben, verstehen und erklären zu können (vgl. Schroer 2017: 174, 179). Zum anderen lesen sich Elias' Ausführungen in seinem ›Einsamkeitsbuch‹ über das Vorgehen der medizinischen Fachleute in diesem Lichte wie ein Plädoyer für eine kritische Medizinsoziologie, der es gelingt, die physiologischen und die sozialen Aspekte gleichermaßen zu berücksichtigen (vgl. Elias 2002: 89f.).

Obwohl die heutige Gesellschaft von einer Realisierung entsprechender Lösungswege in vielen Bereichen noch weit entfernt zu sein scheint, zeigen die jüngeren Entwicklungen der multiprofessionell ausgerichteten, bedürfnisorientierten Sterbenden- und Angehörigenbegleitung, dass grundlegende Problematiken sukzessive erkannt und Potenziale zumindest ansatzweise genutzt werden. Mit der Hospizbewegung und der Institutionalisierung entsprechender Fürsorgekonzepte wurde das Sterben zu einem Reflexionsgegenstand, der nicht einfach feststeht, sondern unter Berücksichtigung gesellschaftlicher Bewegungen stets aufs Neue zu verhandeln ist. Dies erscheint umso bedeutsamer, wenn man bedenkt, dass langwierige Sterbeverläufe ein immer häufigeres Szenario darstellen und somit noch weiter an gesellschaftlicher bzw. politischer Relevanz gewinnen werden. Dabei wird es u.a. darum gehen, wie sich die bisherigen Ideen, Angebote und Kompetenzen der Hospiz- und Palliativversorgung weiterentwickeln und in den

27 Kurz nach dem Physikum brach er ab, weil ihm »die Vorstellung Unbehagen bereitete, einen Gutteil meines Lebens in Kliniken zu verbringen« und er einsehen musste, »wie wenig man als Arzt helfen kann« (zit. nach Homering 1999: 27).

je spezifischen »Sterbewelten« (Schneider 2014) im Einzelnen umsetzen lassen.

In einem Gespräch, das ein ZDF-Redakteur knapp drei Jahre vor dessen Tod mit ihm führte, bringt Elias die wechselseitige Bedeutung, die Menschen füreinander haben, als Sinngenerator auch und gerade im Angesicht der Endlichkeit noch einmal auf den Punkt (zit. nach Homering 1999: 109):

»Zum Sterben habe ich ein klares Verhältnis, und ich wünschte, daß mehr Menschen gewissermaßen mit dem Tod ins Reine kommen. Das ist eine Notwendigkeit, daß man mit der Tatsache ins Reine kommt, eines Tages werde ich nicht mehr existieren. Ich weiß, daß es ein Ende ist, und ich glaube, daß das menschliche Verhältnis zu Menschen viel, viel besser sein würde, wenn alle sich klarmachen würden, daß sie nichts anderes als andere Menschen haben.«

Literatur

- Althoff, Gerd (1990): *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im frühen Mittelalter*, Darmstadt.
- Ariès, Philippe (1982): *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, München.
- Ariès, Philippe (2005): *Geschichte des Todes*, München.
- Bardenheuer, Hubert J. (2012): »Spezialisierte ambulante palliative Versorgung (SAPV)«, in: Wolfgang U. Eckart/Michael Anderheiden (Hg.): *Handbuch Sterben und Menschenwürde*, Bd. 2, Berlin/Boston, S. 857–863.
- Bauer, Anna (2023): *Form und Vergegenwärtigung. Funktionalistische Studien zur Organisation des Sterbens zu Hause*, Wiesbaden.
- Bauman, Zygmunt (1994): *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, Frankfurt am Main.
- Baureithel, Ulrike/Bergmann, Anna (1999): *Herzloser Tod. Das Dilemma der Organspende*, Stuttgart.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main.
- Beck, Ulrich (1996): »World Risk Society as Cosmopolitan Society? Ecological Questions in a Framework of Manufactured Uncertainties«, in: *Theory, Culture and Society* 13 (4), S. 1–32.
- Becker, Ernest (1973): *The Denial of Death*, New York.
- Behzadi, Asita (2020): *Sterben dürfen im Krankenhaus. Paradoxien eines ärztlichen Postulats in der Behandlung Schwerstkranker*, Berlin/Boston.
- Benkel, Thorsten (2018): »Gedächtnis – Medien – Rituale. Postmortale Erinnerungs(re)konstruktion im Internet«, in: Gerd Sebald/Marie-Kristin Döbler (Hg.): *(Digitale) Medien und soziale Gedächtnisse*, Wiesbaden, S. 169–196.
- Benkel, Thorsten (2020): »Versachlichtes Sterben? Reflexionsansprüche und Reflexionsdefizite in institutionellen Settings«, in: Anna Bauer/Florian

- Greiner/Sabine Kraus/Marlene Lippok/Sarah Peuten (Hg.): *Rationalitäten des Lebensendes. Interdisziplinäre Perspektiven auf Sterben, Tod und Trauer*, Baden-Baden, S. 287–310.
- Benkel, Thorsten (2021): »Metaphern der Flamme. Bedeutungsverschiebungen zwischen Natur und Kultur«, in: Tade M. Spranger/Frank Pasic/Michael Kriebel (Hg.): *Handbuch des Feuerbestattungsrechts*, 2. Aufl., Stuttgart, S. 71–79.
- Benkel, Thorsten (2022): »Sie haben noch drei Monate.« Sozialkonstruktivismus in der (Arzt-)Praxis«, in: ders./Matthias Meitzler: *Körper – Kultur – Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden, S. 101–119.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2013): *Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur*, Hamburg.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.) (2018): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2019a): »Trauerkultur in der Moderne«, in: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal (Hg.): *Raum für Trauer. Erkenntnisse und Herausforderungen*, Kassel, S. 8–21.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2019b): »Materiality and the Body. Explorations at the End of Life«, in: *Mortality* 24 (2), S. 231–246.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2021): »Die Transformierbarkeit des Körpers. Vom vergänglichen Leib zur beständigen Materialität«, in: Claudia Benthien/Antje Schmidt/Christian Wobbeler (Hg.): *Vanitas und Gesellschaft*, Berlin/Boston, S. 83–103.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2022): »Sterbesituation und Thanatografie. Soziologische Perspektiven«, in: Corina Caduff/Minou Afzali/Francis Müller/Eva Soom Ammann (Hg.): *Kontext Sterben. Institutionen – Strukturen – Beteiligte*, Zürich, S. 118–129.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2023): »Bilder, die schmerzen. Visuelle Herausforderungen in der qualitativen Sozialforschung«, in: *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft* 2, S. 92–132.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2024): »Ferne und Nähe. Autonomie und Adaption kultureller Bestattungs- und Trauermuster im Spiegel der Migration«, in: *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft* 3 (im Erscheinen).
- Benkel, Thorsten/Klie, Thomas/Meitzler, Matthias (2019): *Der Glanz des Lebens. Aschediamant und Erinnerungskörper*, Göttingen.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias/Preuß, Dirk (2019): *Autonomie der Trauer. Zur Ambivalenz des sozialen Wandels*, Baden-Baden.
- Berndt, Christina (2022): »Komm, guter Tod!«, in: *Süddeutsche Zeitung*, 15. April 2022, <https://www.sueddeutsche.de/gesundheit/tod-sterben-pandemie-corona-covid-19-1.5566773> (29. August 2023).
- Besio, Cristina/Romano, Gaetano (Hg.) (2016): *Zum gesellschaftlichen Umgang mit dem Klimawandel. Kooperationen und Kollisionen*, Baden-Baden.
- Böcker, Julia (2022): *Fehlgeburt und Stillgeburt. Eine Kultursoziologie der Verlusterfahrung*, Weinheim/Basel.
- Brandes, Marina (2011): *Wie wir sterben. Chancen und Grenzen einer Veröhnung mit dem Tod*, Wiesbaden.

- Brüggen, Susanne (2005): *Letzte Ratschläge. Der Tod als Problem der Soziologie, Ratgeberliteratur und Expertenwissen*, Wiesbaden.
- Budenz, Patrik (2013): *Post Mortem*, Berlin.
- Caduff, Corina (2013): *Szenen des Todes. Essays*, Basel.
- Caduff, Corina (2022): *Sterben und Tod öffentlich gestalten. Neue Praktiken und Diskurse in den Künsten der Gegenwart*, Paderborn.
- Caduff, Corina/Afzali, Minou/Müller, Francis/Soom Ammann, Eva (Hg.) (2022): *Kontext Sterben. Institutionen – Strukturen – Beteiligte*, Zürich.
- Campos-Rudinsky, Thana C. de (2022): »On Love, Dying Alone, and Community«, in: *New Bioethics* 28 (3), S. 238–251.
- Caswell, Glenys (2022): *Dying Alone. Challenging Assumptions*, Cham.
- Caswell, Glenys/O'Connor, Mórna (2019): »I've No Fear of Dying Alone.« Exploring Perspectives on Living and Dying Alone«, in: *Mortality* 24 (1), S. 17–31.
- Coenen, Ekkehard/Meitzler, Matthias (2021): »Forschen zum Lebensende. Überlegungen zu einer qualitativen Thanatosozio­logie«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung* 22 (2), Art. 2.
- Cooney, Mark (2003): »The Privatization of Violence«, in: *Criminology* 41 (4), S. 1377–1406.
- Csef, Herbert (2018): »Die Einsamkeit der Sterbenden«, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik* 10, Heft 2, S. 1–10.
- Dasch, Burkhard/Blum, Klaus/Gude, Philipp/Bausewein, Claudia (2015): »Sterbeorte. Veränderung im Verlauf eines Jahrzehnts. Eine populationsbasierte Studie anhand von Totenscheinen der Jahre 2001 und 2011«, in: *Deutsches Ärzteblatt* 112 (29/30), S. 496–504.
- Dörfelt-Mathey, Tabea (2015): *Dichtung als Menschenwissenschaft. Das poetische Werk von Norbert Elias*, Wiesbaden.
- Drefße, Stefan (2005): *Sterben im Hospiz. Der Alltag in einer alternativen Pflegeeinrichtung*, Frankfurt am Main/New York.
- Elias, Norbert (1976a): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den westlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1976b): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1979): »Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen«, in: *Werk und Zeit* 28 (3) S. 4–16.
- Elias, Norbert (1981): »Zivilisation und Gewalt. Über das Staatsmonopol der körperlichen Gewalt und seine Durchbrechungen«, in: Joachim Matthes (Hg.): *Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980*, Frankfurt am Main, S. 98–122.
- Elias, Norbert (1987): *Los der Menschen. Gedichte/Nachdichtungen*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1989): *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1990): *Über sich selbst*, Frankfurt am Main.

- Elias, Norbert (2002): »Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main, S. 9–90.
- Elias, Norbert (2006): »Die Furcht vor dem Tod«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 16, Frankfurt am Main, S. 385–401.
- Ernst, Stefanie (2010): *Prozessorientierte Methoden in der Arbeits- und Organisationsforschung*, Wiesbaden.
- Feldmann, Klaus (2010): *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*, 2. Aufl., Wiesbaden.
- Feldmann, Klaus/Fuchs-Heinritz, Werner (Hg.) (1995): *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes*, Frankfurt am Main.
- Fischer, Norbert (2002): *Zwischen Trauer und Technik. Feuerbestattung, Krematorium, Flamarium. Eine Kulturgeschichte*, Berlin.
- Fleckinger, Susanne (2018): *Hospizarbeit und Palliative Care. Zum wechselseitigen Arbeitsverhältnis von Haupt- und Ehrenamt*, Wiesbaden.
- Foucault, Michel (1977): *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main.
- Frick, Eckhard/Anneser, Johanna (2017): »Total Pain«, in: *Spiritual Care* 6 (3), S. 349–350.
- Frost, Peter/Harpending, Henry C. (2015): »Western Europe, State Formation, and Genetic Pacification«, in: *Evolutionary Psychology* 13 (1), S. 230–243.
- Fuchs, Werner (1969): *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Gabriel, Karl (2014): »Tod – soziologisch«, in: Ulrich Lüke (Hg.): *Tod – Ende des Lebens!?*, Freiburg, S. 31–53.
- George, Wolfgang/Dommer, Eckard/Szymczak, Victor R. (Hg.) (2013): *Sterben im Krankenhaus. Situationsbeschreibung, Zusammenhänge, Empfehlungen*, Gießen.
- Giddens, Anthony (2013): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, New York.
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L. (1968): *Time for Dying*, Chicago.
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L. (1974): *Interaktion mit Sterbenden. Beobachtungen für Ärzte, Schwestern, Seelsorger und Angehörige*, Göttingen.
- Göckenjan, Gerd/Dreßke, Stefan (2002): »Wandlungen des Sterbens im Krankenhaus und die Konflikte zwischen Krankenrolle und Sterberolle«, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 27 (4), S. 80–96.
- Göckenjan, Gerd/Dreßke, Stefan (2005): »Sterben in der Palliativversorgung. Bedeutung und Chancen finaler Aushandlung«, in: Hubert Knoblauch/Arnold Zingerle (Hg.): *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*, Berlin, S. 147–168.
- Godzik, Peter (2011): *Hospizlich engagiert. Erfahrungen und Impulse aus drei Jahrzehnten*, Rosengarten.
- Godsblom, Johan (2016): *Feuer und Zivilisation*, 2. Aufl., Wiesbaden.
- Gronemeyer, Reimer (2005): »Hospiz, Hospizbewegung und Palliative Care in Europa«, in: Hubert Knoblauch/Arnold Zingerle (Hg.):

- Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*, Berlin, S. 207–217.
- Groß, Dominik/Grande, Jasmin (2020): »Sterbeprozess – medizingeschichtlich«, in: Héctor Wittwer/Daniel Schäfer/Andreas Frewer (Hg.): *Handbuch Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik*, 2. Aufl., Berlin, S. 89–96.
- Hahn, Alois/Eirmbter, Willy H./Jacob, Rüdiger (1996): *Krankheitsvorstellungen in Deutschland. Das Beispiel AIDS*, Opladen.
- Harper, Sarah (2019): »Living Longer with Ageing Societies«, in: *Journal of Population Ageing* 12 (1), S. 133–136.
- Hayek, Julia von (2006): *Hybride Sterberäume in der reflexiven Moderne. Eine ethnographische Studie im ambulanten Hospizdienst*, Münster.
- Hayen, Hajo (1987): *Die Moorleichen im Museum am Damm*, Oldenburg.
- Hedinger, Damian (2016): *Gesundheitsversorgung am Lebensende. Soziale Ungleichheit in Bezug auf Institutionsaufenthalte und Sterbeorte*, Wiesbaden.
- Heimerl, Katharina/Heller, Andreas/Kittelberger, Frank (2005): *Daheim sterben. Palliative Kultur im Pflegeheim*, Freiburg.
- Heller, Andreas/Pleschberger, Sabine/Fink, Michaela/Gronemeyer, Reimer (2012): *Die Geschichte der Hospizbewegung in Deutschland*, Ludwigsburg.
- Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Maeder, Christoph (Hg.) (1994): *Expertenwissen. Die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit*, Opladen.
- Hoffmann, Matthias (2011): »Sterben? Am liebsten plötzlich und unerwartet.« *Die Angst vor dem ›sozialen Sterben‹*, Wiesbaden.
- Hoffmann, Matthias (2023): »Die Angst vor dem sozialen Sterben«, in: Daniel Schönefeld/ Wolfgang von Gahlen-Hoops (Hg.): *Soziale Ordnungen des Sterbens. Theorie, Methodik und Einblicke in die Vergänglichkeit*, Bielefeld, S. 115–134.
- Homerig, Wolfgang (Hg.) (1999): *Norbert Elias. Im Gespräch mit Hans Christian Huf*, Berlin.
- Jitschin, Adrian (2021): *Das Leben des jungen Norbert Elias*, Weinheim/Basel.
- Kellehear, Allan (2009): »Dying Old: and Preferably Alone? Agency, Resistance and Dissent at the End of Life«, in: *International Journal of Ageing and Later Life* 4 (1), S. 5–21.
- Klapetek, Martin (2017): »Muslim Areas at Municipal Cemeteries in Germany and Austria«, in: *Studia Religiosa* 50 (3), S. 203–220.
- Kleinspahn, Thomas (2002): »Ein Menschenwissenschaftler. Norbert Elias und seine späte Wirkung in der Soziologie«, in: Institut für Soziologie und Sozialforschung (Universität Oldenburg) (Hg.): *Der soziologische Blick. Vergangene Positionen und gegenwärtige Perspektiven*, Opladen, S. 175–191.
- Korte, Hermann (2005): »Norbert Elias in Breslau. Ein biographisches Fragment«, in: ders., *Statik und Prozess. Essays*, Wiesbaden, S. 81–100.
- Králóvá, Jana/Walter, Tony (Hg.) (2017): *Social Death. Questioning the Life-Death Boundary*, Abingdon/New York.

- Krätschmer-Hahn, Rabea (2012): *Kinderlosigkeit in Deutschland. Zum Verhältnis von Fertilität und Sozialstruktur*, Wiesbaden.
- Lindemann, Gesa (2002): *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*, München.
- Loke, Susanne (2023): *Einsames Sterben und unentdeckte Tode in der Stadt. Über ein verborgenes gesellschaftliches Problem*, Bielefeld.
- Meitzler, Matthias (2012): »Tot sind immer nur die anderen. Das eigene Lebensende zwischen Sterblichkeitswissen und Nicht-Erfahrbarkeit«, in: *Soziologie-Magazin* 5 (1), S. 22–38.
- Meitzler, Matthias (2016): »Postexistenzielle Existenzbasterei«, in: Thorsten Benkel (Hg.): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebendense*, Bielefeld, S. 133–162.
- Meitzler, Matthias (2017a): »Hunde wollt ihr ewig leben? Der tote Vierbeiner – ein Krisentier«, in: Ronald Hitzler/Nicole Burzan (Hg.): *Auf den Hund gekommen. Interdisziplinäre Annäherung an ein Verhältnis*, Wiesbaden, S. 175–200.
- Meitzler, Matthias (2017b): »Mediatisierung des Todes. Die Leiche zwischen Unsichtbarkeit und Medienpräsenz«, in: Jo Reichertz/Matthias Meitzler/Caroline Plewnia: *Wissenssoziologische Medienwirkungsforschung. Zur Mediatisierung des forensischen Feldes*, Weinheim/Basel, S. 111–146.
- Meitzler, Matthias (2017c): »Der alte Körper als Problemgenerator. Zur Normativität von Altersbildern«, in: Reiner Keller/Michael Meuser (Hg.): *Alter(n) und vergängliche Körper*, Wiesbaden, S. 45–66.
- Meitzler, Matthias (2018): »Schauen wir mal, was der Opa zu berichten hat. Körperambivalenz in einem medizinischen Performanzrahmen«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 111–142.
- Meitzler, Matthias (2019a): »Animalische Avantgarde. Zeitgenössische Kundgaben von Trauer um verstorbene Heimtiere«, in: *Tierethik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung* 11 (1), S. 109–133.
- Meitzler, Matthias (2019b): »Keine Angst vor echten Tränen. Die Erforschung von Trauer als methodologische Herausforderung«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler/Dirk Preuß: *Autonomie der Trauer. Zur Ambivalenz des sozialen Wandels*, Baden-Baden, S. 75–125.
- Meitzler, Matthias (2020): »Ich will jetzt Mutters Asche! Aushandlung, Aneignung und Autonomie am Beispiel kontroverser Gegenständlichkeit«, in: Thomas Klie/Jakob Kühn (Hg.): *Die Dinge, die bleiben. Reliquien im interdisziplinären Diskurs*, Bielefeld, S. 175–197.
- Meitzler, Matthias (2021a): *Norbert Elias und der Tod. Eine empirische Überprüfung*, Wiesbaden.
- Meitzler, Matthias (2021b): »Wem gehört mein Körper? Der Leib zwischen Selbst- und Fremdbestimmung«, in: Anna Henkel (Hg.): *Verantwortung*, Bielefeld, S. 121–135.
- Meitzler, Matthias (2021c): »...ein Problem der Lebenden.« Zur wissenschaftlichen Relevanz von Norbert Elias' Todesperspektive«, in: Thorsten

- Benkel/Matthias Meitzler (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 140–158.
- Meitzler, Matthias (2022a): »Die Verschiedenen. Sepulkrales Totengedenken in der individualisierten Gesellschaft«, in: Thorsten Benkel/Oliver Dimbath/Matthias Meitzler (Hg.): *Sterblichkeit und Erinnerung*, Baden-Baden, S. 101–138.
- Meitzler, Matthias (2022b): »Postmortale Autonomie. Praktiken der Aneignung von Totenasche«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler: *Körper – Kultur – Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden, S. 69–100.
- Meitzler, Matthias (2022c): »Vom Anfang und Ende der Leiche«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler: *Körper – Kultur – Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden, S. 121–151.
- Meitzler, Matthias (2023): »Zivilisierte Gewalt? Das Beispiel Sadomasochismus«, in: Thorsten Benkel (Hg.): *Gewalt*, Bielefeld, S. 215–228.
- Meitzler, Matthias/Heesen, Jessica (2023): »Trauern und Gedenken im Zeitalter der Künstlichen Intelligenz. Ethische Perspektiven auf das digitale ›Weiterleben‹«, in: *Zeitschrift für Bestattungskultur* 75 (7/8), S. 14–17.
- Meitzler, Matthias/Thönnies, Michaela (2022): »Sterben unter organisierten Bedingungen. Zum thanatosoziologischen Beitrag von David Sudnow«, in: *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft* 1, S. 184–207.
- Meyer, Gabriele (1998): »Der andere Tod«. *Die Kontroverse um den Hirntod*, Frankfurt am Main.
- Motakef, Mona (2011): *Körper Gabe. Ambivalente Ökonomien der Organspende*, Bielefeld.
- Nassehi, Armin/Weber, Georg (1989): *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, Opladen.
- Oduncu, Fuat (1998): *Hirntod und Organtransplantation. Medizinische, juristische und ethische Fragen*, Göttingen.
- Parsons, Talcott (1958): »Struktur und Funktion der modernen Medizin. Eine soziologische Analyse«, in: René König/Margret Tönniesmann (Hg.): *Probleme der Medizin-Soziologie*, Köln/Opladen, S. 10–57.
- Peplau, Letizia A./Perlman, Daniel (Hg.) (1982): *Loneliness. A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*, New York.
- Peuten, Sarah (2023): »Todesverdrängung und Einsamkeit der Sterbenden. Relativierung, Aktualisierung, Kontextualisierung« (Rezension zu: Matthias Meitzler: *Norbert Elias und der Tod. Eine empirische Überprüfung*), in: *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft* 2, S. 195–197.
- Pfeffer, Christine (2005): »Hier wird immer noch besser gestorben als woanders.« *Eine Ethnographie stationärer Hospizarbeit*, Bern.
- Pierburg, Melanie (2021): *Sterben und Ehrenamt. Eine Ethnographie der Ausbildung zur Sterbebegleitung*, Bielefeld.
- Preuß, Dirk (2018): »In Entwicklung. Der Umgang mit toten Föten«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 51–70.

- Prior, Lindsay (1989): *The Social Organization of Death. Medical Discourse and Social Practices in Belfast*, New York.
- Putnam, Robert D. (2000): *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York.
- Raab, Jürgen (2001): *Soziologie des Geruchs. Über die soziale Konstruktion olfaktorischer Wahrnehmung*, Konstanz.
- Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.) (1996): *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes*, Frankfurt am Main.
- Reuband, Karl-Heinz (2008): »Einsam und unglücklich im Alter? Eine empirische Studie zur Lebenssituation alter Menschen im großstädtischen Kontext«, in: Axel Groenemeyer/Silvia Wieseler (Hg.): *Soziologie sozialer Probleme und sozialer Kontrolle. Realitäten, Repräsentationen und Politik*, Wiesbaden, S. 354–374.
- Saake, Irmhild/Nassehi, Armin/Mayr, Katharina (2019): »Gegenwarten von Sterbenden. Eine Kritik des Paradigmas vom ›bewussten‹ Sterben«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 71, Heft 1, S. 27–52.
- Salis Gross, Corina (2001): *Der ansteckende Tod. Eine ethnologische Studie zum Sterben im Altersheim*, Frankfurt am Main/New York.
- Savin-Baden, Maggi (2022): *Digital Afterlife and the Spiritual Realm*, Boca Raton.
- Schmickler, Leonie (2021): »(Nicht-)Wissen und Selbstbestimmung. Ein Beitrag zur Soziologie der Suizidbeihilfe«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 196–220.
- Schneider, Werner (1999): »So tot wie nötig – so lebendig wie möglich.« *Sterben und Tod in der fortgeschrittenen Moderne – eine Diskursanalyse der öffentlichen Diskussion um den Hirntod in Deutschland*, Münster.
- Schneider, Werner (2006): »Das ›gute Sterben‹. Neue Befunde der Thanatsoziologie«, in: *Soziologische Revue* 29 (4), S. 425–434
- Schneider, Werner (2014): »Sterbewelten. Ethnographische (und dispositiv-analytische) Forschung zum Lebensende«, in: Martin W. Schnell/Werner Schneider/Harald Kolbe (Hg.): *Sterbewelten. Eine Ethnographie*, Wiesbaden, S. 51–138.
- Schroer, Markus (2017): *Soziologische Theorien. Von den Klassikern bis zur Gegenwart*, Paderborn.
- Schützeichel, Rainer (2016): »Sinnwelten des Trauerns. Eine Analyse der Professionalisierung von Trauerarbeit«, in: Nina Jakoby/Michaela Thönes (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Beiträge*, Wiesbaden, S. 113–134.
- Schützeichel, Rainer (2018): »Demütigung, Anerkennung und sozialer Tod«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 243–267.
- Seale, Clive (1995): »Dying Alone«, in: *Sociology of Health and Illness* 17 (3), S. 376–392.

- Seemann, Axel (2023): »Eine modelltheoretische Erklärung der Einsamkeit«, in: Leon Arlt/Nora Becker/Sara Mann/Tobias Wirtz (Hg.): *Einsam in Gesellschaft. Zwischen Tabu und sozialer Herausforderung*, Bielefeld, S. 33–50.
- Sennett, Richard (2010): *Der flexible Mensch*, Berlin.
- Sereva, Emilia P. (2016): *Thinking with Elias about British Independent Funeral Firms*, Diss. University of Edinburgh.
- Simmel, Georg (1993): »Die Großstädte und das Geistesleben«, in: ders., *Das Individuum und die Freiheit*, Frankfurt am Main, S. 192–204.
- Sitter, Miriam (2022): »Trauerbegleitung – (k)eine Frage der Professionalität?«, in: *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft* 1, S. 162–183.
- Sommer, Andreas U. (2010): »Das Sterben denken. Zur Möglichkeit einer *ars moriendi* nach Nietzsche und Elias«, in: Friederike Günther/Angela Holzer/Enrico Müller (Hg.): *Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias*, Berlin/New York, S. 159–174.
- Stadelbacher, Stephanie (2017): »Das Lebensende als Randgebiet des Sozialen? Zur Praxis des ›guten‹ Sterbens zu Hause am Beispiel der ambulanten Hospiz- und Palliativarbeit«, in: Nina Jakoby/Michaela Thönnies (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Beiträge*, Wiesbaden, S. 49–70.
- Stadelbacher, Stephanie (2020): *Soziologie des Privaten in Zeiten fortgeschrittener Modernisierung. Eine Analyse am Beispiel des Sterbens zuhause*, Wiesbaden.
- Stanley, Liz/Wise, Sue (2011): »The Domestication of Death. The Sequestration Thesis and Domestic Figuration«, in: *Sociology* 45 (6), S. 947–962.
- Stein, Stephan (2017): »Sprechen über Sterben und Tod zwischen Euphemismen und Dysphemismen. Zum Sprachgebrauch in Textsorten im Umfeld von Tod und Trauer«, in: Enrico Garavelli/Hartmut E.H. Lenk (Hg.): *Verhüllender Sprachgebrauch. Textsorten- und diskurstypische Euphemismen*, Berlin, S. 83–118.
- Stolberg, Michael (2013): *Die Geschichte der Palliativmedizin. Medizinische Sterbebegleitung von 1500 bis heute*, 2. Aufl., Frankfurt am Main.
- Stöttner, Carina (2018): »Digitales Jenseits? Virtuelle Identität im postmortalen Stadium«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 185–209.
- Sudnow, David (1973): *Organisiertes Sterben. Eine soziologische Untersuchung*, Frankfurt am Main.
- Thompson, Neil (2012): *Grief and its Challenges*, Basingstoke.
- Thönnies, Michaela (2013): *Sterbeorte in Deutschland. Eine soziologische Studie*, Frankfurt am Main.
- Treibel, Annette (2008): *Die Soziologie von Norbert Elias. Eine Einführung in ihre Geschichte, Systematik und Perspektiven*, Wiesbaden.
- Treibel, Annette/Kuzmics, Helmut/Blomert, Reinhard (Hg.) (2000): *Zivilisationstheorie in der Bilanz. Beiträge zum 100. Geburtstag von Norbert Elias*, Opladen.
- Walter, Tony (1994): *The Revival of Death*, London.

- Walter, Tony/Hourizi, Rachid/Moncur, Wendy/Pitsillides, Stacey (2011): »Does the Internet Change How We Die and Mourn? Overview and Analysis«, in: *Omega – Journal of Death and Dying* 64 (4), S. 275–302.
- Wißmann, Peter (2020): »Demenz als soziales Phänomen«, in: Kirsten Aner/Ute Karl (Hg.): *Handbuch Soziale Arbeit und Alter*, 2. Aufl., Wiesbaden, S. 509–516.
- Wittwer, Héctor (Hg.) (2020): *Sterbehilfe und ärztliche Beihilfe zum Suizid. Grundlagentexte zur ethischen Debatte*, Freiburg/München.
- Wouters, Cas (1999): *Informalisierung. Norbert Elias' Zivilisationstheorie und Zivilisationsprozesse im 20. Jahrhundert*, Wiesbaden.

JOACHIM FISCHER

Norbert Elias – ein Klassiker auch der Sozialtheorie?

»Persönliche Fürwörter« und »Figuration«
als Basis jeder Sozialität

Der Beitrag wirft einen neuen Seitenblick auf das Werk von Norbert Elias, um eine bisher eher übersehene Qualität seiner Soziologie sichtbar werden zu lassen. Dabei geht er in drei Schritten vor: Erstens treffe ich eine Unterscheidung in Bezug auf die Soziologie von Elias entlang der Unterscheidung innerhalb der soziologischen Theorie zwischen *Sozialtheorie* einerseits, *Gesellschaftstheorie* andererseits. Zweitens konzentriere ich mich auf die *Sozialtheorie von Elias* und versuche deren Kern herauszuarbeiten: die Theorie des mehrperspektivischen Systems der Personalpronomen und der dementsprechenden Theorie der mehrperspektivischen Figuration. Drittens skizziere ich Anschlussmöglichkeiten von *Elias in der Sozialtheorie*, an ältere und neuere Diskussionen zur Sozialtheorie – und seine Originalität im Spektrum der Sozialtheorie als Grundlagenreflexion der Soziologie.

Soziologische Theorie: Unterscheidung *Sozialtheorie* und *Gesellschaftstheorie*

Es hat sich in der soziologischen Theorie eine hilfreiche Unterscheidung etabliert, die nicht von Elias stammt, entlang derer man aber sein Werk sinnvoll ordnen kann, sodass man analytisch in ihm und mit ihm aussichtsreich weiter vorgehen kann. Man kann das Werk von Elias entlang der (in der soziologischen Theorie) inzwischen etablierten Unterscheidung von »Gesellschaftstheorie« einerseits, »Sozialtheorie« andererseits ordnen. Gesellschaftstheorie antwortet insofern auf die Frage: In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Wie sind wir (aus der Geschichte in die und in der Moderne) geworden, was wir sind? Das beantworten alle jeweiligen Gesellschaftstheorien als Modernetheorien, oft in Gestalt einer historischen Soziologie der Moderne. Sozialtheorie hingegen ist eine Antwort auf die Frage: Wie funktioniert das Soziale überhaupt? Wodurch konstituiert sich Sozialität – ganz gleich wann und wo? Sozialtheorien entwerfen insofern universal gültige Modelle, wie sich das

Soziale überhaupt konstituiert – in allen Räumen und Zeiten. Die Unterscheidung setzt voraus, dass beide Fragerichtungen und beide Theorieantworten in der soziologischen Theorie gleich interessant und legitim sind (vgl. Fischer 2008: 122).

Um diese Unterscheidung exemplarisch kurz einzuüben: So gesehen, ist Hegels Theorie des ›Kampfes um Anerkennung‹ in seiner *Phänomenologie des Geistes* seine Sozialtheorie, insofern diese Struktur- und Dynamik der sozialen Beziehung zwischen zwei ›Selbstbewusstseinen‹ immer und überall gilt (Hegel 1952), während seine Theorie der Ausdifferenzierung von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* seine Gesellschaftstheorie ist – denn sie ist Hegels Antwortversuch auf die Frage, was die europäische Moderne durch ihre Ausdifferenzierung von Sphären ausmacht (Hegel 1967). Oder ein weiteres Beispiel: Max Webers *Soziologische Grundbegriffe* enthalten seine Sozialtheorie, insofern er dort nicht nur einzelne Begriffe definiert, sondern durchaus systematisch über die Kategorien des sinnhaft aneinander orientierten ›sozialen Handelns‹, der ›sozialen Beziehung‹ und des ›Kampfes‹ eine grundsätzliche sozialtheoretische Aufstufungstheorie des Sozialen bis hin zu ›Verbänden‹ und ›Anstalten‹ entwirft (Weber 1981). Seine Gesellschaftstheorie hingegen ist in der These von der *Protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus* (Weber 1979) entfaltet – in Gestalt einer historischen Soziologie der Rationalisierung hin zur Moderne. Und um die Einübung der Unterscheidung abzuschließen: Dann ist Luhmanns Theorem der ›doppelten Kontingenz‹ bzw. die Emergenz sozialer Systeme aus der doppelten Kontingenz zwischen Alter Ego und Ego seine Sozialtheorie (vgl. Luhmann 1984: 148ff.); hingegen seine Theorie der Ausdifferenzierung funktionaler Teilsysteme seine Gesellschaftstheorie ist (vgl. Luhmann 1997: 707ff.), weil sie auf die Frage antwortet: In welcher Gesellschaft leben *wir* eigentlich?

Hat man diese grundsätzliche Unterscheidbarkeit von zwei nicht aufeinander rückführbaren Theoriefragen und -antworten innerhalb der soziologischen Theorie verstanden, dann wird klar, dass die historisch-genetische ›Zivilisierungstheorie‹ (Elias 1997a; ders. 1997b) die *Gesellschaftstheorie* von Elias bildet (in Gestalt einer historischen Soziologie),¹ davon unterschieden aber die ›Figurationstheorie‹ seine *Sozialtheorie* darstellt (vgl. Elias 1970: 139ff.). Mit seinem Hauptwerk *Über den Prozess der Zivilisation* und dessen sozio- und psychogenetischen Bedingungen moderner Institutionen und Identitäten ist Elias zweifellos ein Klassiker der Gesellschaftstheorie geworden. Aber könnte er in einem aufweisbaren Sinn mit seiner Theorie des Systems der Personalpronomen

1 Als Exempel der bahnbrechenden Forschung zum Werk von Elias seien nur Korte (1988) und Rehberg (1996) erwähnt.

und der Figurationstheorie auch ein Klassiker der Sozialtheorie sein – oder aus Gründen werden?²

Die Sozialtheorie von Norbert Elias

Mit welchem Recht wäre Elias mit seiner Theorie der Figuration auch ein Klassiker der Sozialtheorie? Dieser Frage möchte ich nachgehen. Ich isoliere hier heuristisch Elias' Sozialtheorie von seiner Gesellschaftstheorie, um überhaupt ihr Eigengewicht in der Theoriegeschichte der Sozialtheorien herauszuarbeiten, die alle um die genannten Fragen kreisen: Wie funktioniert das Soziale überhaupt? Wie konstituiert sich das Soziale? Was sind die Grundlagen jeder Sozialität?

Den sozialtheoretischen Anspruch erkennt man schon im Elias-Buch *Was ist Soziologie?* von 1970 am dortigen programmatischen Obertitel des Kapitels »Universalien der menschlichen Gesellschaft«, unter dem er seine beiden sozialtheoretischen Schlüsselkapitel »Die Fürwörterserie als Figurationsmodell« und »Der Begriff der Figuration« figurieren lässt. »Fürwörterserie« und »Figuration« gelten Elias also als universelle Sozialkategorien.

Elias' Sozialtheorie bewegt sich programmatisch zwischen Individuum und Gesellschaft, wie er dezidiert immer wieder betont. Also in der Terminologie der Sozialtheorien gesprochen: zwischen Akteurstheorien einerseits und Kollektivtheorien andererseits. Er ist weder ein Akteurstheoretiker noch ein Struktur- oder Systemtheoretiker. Gleichwohl ist es eine bottom up-Theorie, eine Aufstufungstheorie – er behält im Ansatz des Sozialen immer die menschlichen individuellen Entitäten für die Bildung der Sozialität im Blick, auch bei Erreichung der Ebene der Kollektive. Annäherungsweise könnte man sagen: Es ist eine Interaktions- und Interpassivitätstheorie, oder besser umgekehrt, eine Interpassivitäts- und darin eine Interaktionstheorie: »Jeder beabsichtigten Interaktion liegen unbeabsichtigte Interdependenzen zugrunde« (Elias 1970: 99). Die leitenden Stichworte der Sozialtheorie sind »wechselseitige

- 2 Innerhalb der Elias-Rezeption wird die Figurationssoziologie als eigenständige Theorie der Konstitution des Sozialen z.B. ernst genommen bei Mongardini (1996), der vor allem die Affinität der Elias-Theorie zu Georg Simmels Soziologie der Formen der Wechselwirkungen zwischen *Individuen* hervorhebt – als Gegenzug zu den in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts umlaufenden Kollektivbegriffen in der noch jungen Soziologie; außerdem bei Kiss (1991), der die Figurationssoziologie im Vergleich mit der Systemtheorie präzisiert; sowie bei Willems (2010), bei dem die Überschneidungen bzw. Anschlussmöglichkeiten von Figurationssoziologie und Netzwerkanalysen herausgearbeitet werden.

Abhängigkeit der Individuen und ›relative Autonomie‹ der Personen in der Abhängigkeit.

Geht man in der Rekonstruktion systematisch vor, kann man bei Elias eine zweistufige Sozialtheorie erkennen. Sie hebt an mit dem sprachlichen Modell der ›Fürwörterserie‹ bzw. der ›Serie der persönlichen Fürwörter‹ als dem elementarsten sozialkategorialen Koordinationssatz von Sozialitäten überhaupt und entwickelt aus ihr die artifizielle Sozialkategorie der ›Figuration‹ als materialen Basisbegriff der Sozialtheorie. In den Begriffen der ›Serie der persönlichen Fürwörter‹ und der ›Figuration‹ stecken offensichtlich die starken, interessanten Axiome der Sozialtheorie von Elias.

Die sozialkonstitutive ›Serie der persönlichen Fürwörter‹

Als *die* sozialtheoretische Entdeckung von Elias lässt sich seine These markieren, dass der »Satz der persönlichen Fürwörter [...] den elementarsten Koordinatensatz [repräsentiert], den man an alle menschlichen Gruppierungen, an alle Gesellschaften anlegen kann« (ebd.: 133). Das ist eine sehr starke sozialtheoretische Aussage.

»Alle Menschen gruppieren sich in ihren direkten und indirekten Kommunikationen miteinander als Menschen, die in Bezug auf sich selbst ›Ich‹ oder ›Wir‹ sagen, die ›Du‹, ›Sie‹ oder ›Ihr‹ in bezug auf diejenigen sagen, mit denen sie hier und jetzt kommunizieren und ›Er‹ oder ›Sie‹, ›Es‹ oder, im Plural, ›Sie‹ in bezug auf Dritte, die momentan oder dauernd außerhalb der hier und jetzt miteinander kommunizierenden Personen stehen.« (Ebd.)

Der »Satz der persönlichen Fürwörter [ist] der elementarste Ausdruck für die fundamentale Bezogenheit jedes Menschen auf andere, für die fundamentale Gesellschaftlichkeit jedes menschlichen Individuums« (ebd.: 134).

Diese sozialtheoretische Freilegung des sprachlichen Systems der Personalpronomen als innersten Kern flexibler und flüssiger, dynamischer Sozialität ist der eigentliche Coup und Clou von Elias' Sozialtheorie, der möglicherweise in der Elias-Forschung erst herausgearbeitet werden müsste, um ihn als ein gleichsam originales Argument in der Sozialtheorie zu verstehen.

Elias bemerkt selbst, dass diese alltagssprachlich fungierende und funktionierende Fürwörterserie wesentlich komplexer ist nicht nur als alle Struktur- und Systemtheorien (die in gewisser Weise die reifizierende, verdinglichende Es-Perspektive auf das Soziale einnehmen), sondern auch als die soziologische Unterscheidung zwischen Ego und Alter, wie sie z.B. Talcott Parsons vornimmt und wie sie – so könnte man ergänzend

erläutern – in den Sozialtheorien von ›Ich und Du‹, von ›doppelter Kontingenz‹, vom ›Kampf um Anerkennung‹, von ›Wechselwirkung‹ zwischen dem Einen und dem Anderen etc. verarbeitet und tradiert wird.

Der ›Satz der persönlichen Fürwörter‹, durch die sich alltagsprachlich Sozialität in konkreten Situationen konstituiert, ist ein »Positionssatz« (ebd.: 134), durch den »in der akuten Kommunikation mehrerer Menschen miteinander« – noch vor allen gesellschaftlichen Positionen bzw. Rollen (Mutter-Vater-Tochter-Sohn; Feldwebel-Unteroffizier-Gefreiter-Gemeiner) – situativ ein flexibles fluides Beziehungsgeflecht von sechs Positionen generiert wird. »Die sechs Positionen sind schlechterdings unabtrennbar, man kann sich kein ›Ich‹ vorstellen ohne ein ›Du‹, ein ›Er‹ oder ein ›Sie‹, ohne ein ›Wir‹, ›Ihr‹ und ›Sie‹.« »Was sie ausdrücken, ist die Position in ihrer Beziehung zu dem jeweils Sprechenden oder, je nachdem, auch ihre Position in Beziehung auf die ganze Gruppe der Kommunizierenden.« (Ebd.) Bereits der »Begriff ›Ich‹, das Fürwort der ersten Person, ist symptomatisch für den Charakter des ganzen [Positionssatzes] als Anzeiger spezifischer Positionen kommunizierender Personen in ihren Beziehungen zueinander.« ›Ich‹ sagen »schließt den Gedanken an die anderen Positionen des Beziehungsgeflechts, auf das sich die Fürwörterserie bezieht, mit ein.« »Es gibt keine ›Ich‹ ohne ›Du‹, ›Er‹ oder ›Sie‹ ohne ›Wir‹, ›Ihr‹ oder ›Sie‹« (ebd.). Jedem, der sich sprechend platziert, widerfährt in jeder Situation kraft der Fürwörterserie eine »mehrperspektivische« Mitgenommenheit in ein Beziehungsgeflecht (ebd.: 137), ein Abhängigkeitsverhältnis. Selbstverständlich entgeht es Elias in der sozialtheoretischen Analyse der Serie der persönlichen Fürwörter nicht, dass es hier bereits eine folgenreiche Differenzierung in Beziehungen zwischen *Singularitäten* (Ich, Du, Er/Sie) gibt, unterschieden von Beziehungen zwischen *Pluralitäten* (Wir, Ihr, Sie). Schmiegt sich die Sozialtheorie dieser protosozialologischen Differenzierung zwischen Singularitäten und Pluralitäten im Set der Personalpronomen an, eröffnet ihr das erstklassige konzeptionelle Chancen – das hat Elias als Fundament der Soziologie entdeckt.

Zwei Konsequenzen sind zunächst mit Elias festzuhalten, um gleichsam den sozialontologischen Charakter der Serie der Personalpronomen sichtbar werden zu lassen. Erstens: Der »Satz der persönlichen Fürwörter« ist »eine der Universalien menschlicher Gesellschaften« (ebd.: 133); er konstituiert und reguliert – in der ein oder anderen Symbolform – *alle* menschlichen Gesellschaften, wo und wann auch immer. Als Universalie ist er ethnienübergreifend. Und zweitens ist der »Satz der persönlichen Pronomen« zugleich ein Zeugnis für die Sonderstellung spezifisch menschlicher »Zusammenhangsformen« gegenüber nicht-menschlichen Lebensformen: »Die Erfahrung und Gruppierung ihrer selbst als ›Ich‹, ›Du‹ und ›Er‹ und ›Sie‹, als ›Wir‹, ›Ihr‹ und ›Sie‹ besitzt kein Äquivalent unter den Beziehungsformen der niedrigen Integritätsstufen« des

Lebens, also der Pflanzen oder der Tiere. »Man kann [diese Beziehungsformen der Fürwörterserie; J.F.] nicht einfach auf diese zurückführen oder aus ihnen erklären.« (Ebd.: 134) Die durch die sechs Personalpronomen konstituierten Beziehungen »illustrieren die relative Autonomie der Gesellschaften, die Menschen miteinander formen, und des Kommunikationstyps, der für sie charakteristisch ist« (ebd.). Der Satz der persönlichen Personalpronomen ist also eine Universalie auch in dem Sinn, dass er *nur* für *menschliche* Zusammenhänge gilt.

Die Sozialkategorie der Figuration

Jetzt kommt innerhalb der Elias'schen Sozialtheorie eine wichtige Brückenformel: Elias erläutert die »Fürwörterserie als Figurationsmodell« (ebd.: 139; Herv. J.F.). Damit verknüpft er die erste Stufe seiner Sozialtheorie, die Explikation des »Positionssatzes« der Personalpronomen als je situativ sprachlich gestifteter Interdependenzzusammenhänge zwischen Sprecherfiguren, mit der zweiten Stufe seiner Sozialtheorie, dem sozialtheoretischen Grundbegriff der »Figuration« (Elias 2006: 75).³ Figurationen spielen nämlich zwischen konkreten Individuen aus Fleisch und Blut, es handelt sich um »von Individuen gebildete Figurationen« (Elias 1970: 15), um »dynamische Geflechte von Menschen«. Den Begriff der Figuration erläutert Elias u.a. an Wettbewerbsspielen, an »Spielmodellen« wie »Schach, Skat, Fußball, Tennis oder irgendwelchen ›realen‹ Spielen« (ebd.: 142).

Als reale Urszene von Figurationen wählt Elias dabei nicht etwa die Kooperation oder den Tausch oder die Fürsorge, sondern den Tanz:

»Der Begriff der Figuration läßt sich leicht veranschaulichen durch den Hinweis auf gesellschaftliche Tänze. Sie sind in der Tat das einfachste Beispiel, das man wählen kann, um sich zu vergegenwärtigen, was man unter einer von Menschen gebildeten Figuration versteht. Man denke an eine Mazurka, ein Menuett, eine Polonaise, einen Tango, einen Rock'n`Roll. Das Bild der interdependenten Menschen beim Tanz erleichtert es vielleicht, sich Staaten, Städte, Familien, oder auch kapitalistische, kommunistische und Feudalsysteme als Figuration vorzustellen. [...] Man kann gewiß von einem Tanz im allgemeinen sprechen, aber niemand wird sich einen Tanz als ein Gebilde außerhalb der Individuen vorstellen oder als eine bloße Abstraktion. [...] Wie jede andere gesellschaftliche Figuration ist eine Tanzfiguration relativ unabhängig von den spezifischen Individuen, die sie hier und jetzt bilden, aber nicht von

3 »Etablierte und Außenseiter ist das Werk, in dem Elias erstmals [1965] seinen Figurationsbegriff vorstellt [...], [i]m englischen Text noch in der Form *configuration*.« (Schröter 1997: 216; Herv. i. O.; siehe ferner Elias/Scotson 1990)

Individuen überhaupt. Es wäre unsinnig, zu sagen, daß Tänze Gedankengebilde sind, die man auf Grund von Beobachtungen an einzelnen, für sich betrachteten Individuen abstrahiert. Das gleiche gilt von allen anderen Figurationen. Wie sich die kleinen Tanzfigurationen wandeln – bald langsamer, bald schneller –, so wandeln sich auch – langsamer oder schneller – die großen Figurationen, die wir Gesellschaften nennen.« (Elias 1997a: 71f.)

Tänze sind reale figurations- und prozessoziologische Spiel-Modelle mit Körpereinsatz, Leib und Leben werden in diesen Figurationen eingesetzt. Wichtig ist hier – in Differenz zum sprachlichen Koordinatensatz der mehrperspektivischen Kommunikation – das Wörtchen *real*. In Figurationen geht es um etwas, um »kleinere oder größere Machtproben: Bin ich stärker, bis du stärker?« (Elias 1970: 76) Figuration heißt, dass zwei oder mehr Menschen in der Verflechtung ihre Kräfte messen. Figurationen als bipolare und meistens multipolare Zusammenhänge von Gegnern und Verbündeten, in denen sich stabile und immer wieder labilisierende »Machtbalancen« (Elias 1970: 11) einspielen, sind »Spannungsgefüge« (ebd.: 76). Mit dem Figurationsbegriff erdet Elias gleichsam seine Sozialtheorie. Ist das ›System der Personalpronomen‹ die *sprachlich-symbolische* Koordination der Perspektivenverflechtung sprechender Figuren, so ist die Figuration in den *realen* Spielen eine Interdependenz lebender und leidender Figuren: Reale Spiele sind von Individuen gebildete Figurationen und zugleich sind die Figuren die in ein Spiel verwickelten Spieler. Alles kommt auf den Spielverlauf an, der Figurationsdynamik, den und die die real spielenden Figuren je für sich beobachten und dessen starker, zwingender Kraft sie in der Figuration ausgesetzt sind. Jede Figur in der Figuration hat zugleich ihre relative Autonomie, ihre Machtchance.

*Übergang von der Mikro- zur Makroebene:
»komplexere, mehrstöckige Gesellschaften«*

Man sieht, dass die Sozialtheorie von Elias mit den basalen Sozialkategorien der Fürwörterserie und der Figuration bereits erhebliche Komplexität von Sozialität thematisieren kann. Jetzt gibt es noch eine Pointe in der Figurationstheorie von Elias, die von dem Ausgangspunkt der sozialen Intelligenz der Serie der persönlichen Fürwörter inspiriert ist. Es gibt ja kommunikativ nicht nur die *singularen* Positionen von Ich, Du und Er oder Sie, in die sich die sprechenden individuellen Figuren platzieren und durch die sie untereinander verflochten sind, sondern auch die *pluralen* Positionen von Wir, Ihr und Sie, die ganz offensichtlich kommunikativ Gruppen, Kollektivbildungen aufrufen und miteinander verflechten. Elias verfährt sozialtheoretisch also ganz konsequent, wenn er nicht nur

Figurationen zwischen Individuen veranschlagt, sondern auch Figurationen zwischen Gruppen/Kollektiven, ja ganzen Nationen: »Auf dieser Ebene sind es nicht einzelne interdependente Menschen, sondern interdependente Gruppen nationalstaatlich organisierter Menschen, die miteinander spezifische Figurationen bilden.« (Elias 1970: 29) Man spricht dann nicht von ›Ich‹ und ›Du‹ und ›Er/Sie‹, sondern von ›Wir‹, ›Ihr‹ und ›Sie‹, von einer »Dynamik des Staatengeflechts« (ebd.).

Elias ist, das wird in der Elias-Rezeption nicht so oft gesehen, einer der wenigen klassisch gewordenen deutschen Soziologen, der überhaupt das Verhältnis zwischen sogenannten ›Mächten‹ bzw. Großmächten in seiner Soziologie, durchaus in der Weber-Nachfolge, thematisiert hat – und diese Analysechance liegt an der originären Komplexität seiner Sozialtheorie. Die Sozialtheorie von Elias schafft nämlich aus ihren Voraussetzungen den Übergang, den Sprung von der Mikroebene zur Makroebene. In Anknüpfung an das Figurationsmodell zwischen individuellen Spielern, in der alle einzelnen auf gleicher Ebene im Machtprozessen miteinander spielen, kommt es zur Verwandlung »in eine ›zweiebenige‹ oder ›zweistöckige‹ Spielergruppe« (ebd.: 89).

»Alle Spieler bleiben interdependent. Aber sie spielen nicht alle direkt miteinander. Die Funktion wird übernommen von speziellen Funktionalen der Spielkoordination – Repräsentanten, Abgeordneten, Führern, Regierungen, Fürstenhöfen, Monopoleliten usw. –; sie formen miteinander eine zweite, kleinere Gruppe, die sich sozusagen im zweiten Stock befindet.« (Ebd.)

Es bildet sich also eine neue Figuration zwischen den Stellvertretern, den Repräsentanten der Kollektive. Und Elias fährt fort:

»Sie [die Stellvertreter; J.F.] sind die Individuen, die [nun] direkt mit- und gegeneinander spielen, aber sie sind zugleich in der einen oder anderen Form an die Masse der Spieler gebunden, die nun das erste Stockwerk bilden. Auch in Spielergruppen kann es keinen zweiten Stock ohne einen ersten Stock geben, keine Funktion der Menschen des zweiten Stocks ohne Bezug auf das erste Stockwerk. Die beiden Stockwerke hängen voneinander ab und haben – entsprechend dem Grad ihrer Abhängigkeit voneinander – ein verschiedenes Maß an gegenseitigen Machtchancen.« (Ebd.)

Elias schafft also in seiner an die Serie der persönlichen Fürwörter sich anlehnenen Sozialtheorie den Übergang von der Mikro- zur Makroebene bis hin zu »komplexeren, mehrstöckigen Gesellschaften« (ebd.: 137), indem er einzelne Individuen für ganze Figurationen figurieren lässt – sie fungieren dann als Stellvertreter von Figurationen im Verhältnis zu anderen Figurationen, sie sind Repräsentanten von Figurationen – es bilden sich Figurationen zweiter Ordnung zwischen Gruppen und Großgruppen. So ergeben sich »flüssige Figurationen auf dem Spielfeld«

oder die von Elias (1997b: 462) so betonten »Ausscheidungs- und Vormachtskämpfe über die ganze Erde hin« zwischen großen Figurationen in der Weltgeschichte.

Norbert Elias *in* der Sozialtheorie

Ich habe mich hier ganz auf die Rekonstruktion der Sozialtheorie von Elias konzentriert und stelle im Folgenden auch keine tieferen Bezüge zu seiner Gesellschaftstheorie her, was man natürlich machen kann und sollte, denn die Analysepotentiale jeweiliger Gesellschaftstheorien von soziologischen Autoren hängen durchaus ab von der Qualität ihrer zugrunde gelegten Sozialtheorien – also der Grundannahmen, wie das Soziale überhaupt funktioniert. Man kann nur den Hinweis geben, dass Elias den »Königsmechanismus« der höfischen Vergesellschaftung als Voraussetzung moderner Gesellschaft (ebd.: 235ff.) *nur* auf impliziter Basis seiner sozialtheoretischen Grundannahmen entdecken konnte: Er ist, sozialtheoretisch gesehen, eine triadische Figuration des *divide et impera*-Prinzips, das schon Georg Simmel als eine Kernfiguration von Sozialität thematisierte (vgl. Simmel 1968: 89ff.). Figurationsanalytisch erweist sich die Formel »L'état c'est moi« (dem angeblichen Ausspruch von Ludwig XIV.: »Der Staat bin ich«) aus der Ich-Perspektive einer Figur als eine mehrperspektivisch inszenierte Figuration bei der Zeremonie des königlichen »Lever« (das morgendliche Aufstehen des Königs), in der der Souverän ein aristokratisches Beziehungsgefüge gestaltet, um durch persönliche Abstufung des Zuganges zu seinen »privatesten Verrichtungen [...] Rangunterschiede herzustellen und Auszeichnungen, Gnadenbeweise oder entsprechend auch Mißfallensbeweise zu erteilen«. Zug um Zug wird situativ wiederholt eine Figuration entlang des Prinzips von *divide et impera* aufgebaut. Der morgendliche »Tanz« um und mit dem König schafft eine *Étiquette*, die »im Aufbau dieser Gesellschaft und in dieser Regierungsform eine symbolische Funktion von großer Bedeutung hatte« (Elias 1983: 128f.).

Mir geht es aber, wie bereits gesagt, nicht um die sozialtheoretischen Konsequenzen in der historisch-soziologischen Gesellschaftstheorie von Elias, sondern um etwas anderes. Während die meisten Elias-Forscher:innen immer rasch von der Figurationssoziologie zur eigentlich relevanten historischen Soziologie der jeweiligen Gegenwartsmoderne abbiegen, ohne sich um die sozialtheoretische Relevanz von Elias zu kümmern, verweile ich bei seiner Sozialtheorie. Auch wenn nämlich Elias eindeutig eine Sozialtheorie entworfen hat, ist diese Theorie noch nicht im diskutierten Kreis, im Kanon der Sozialtheorien und Sozialontologie, die nach dem Sein des Sozialen fragen, angekommen. Es geht deshalb hier

nur darum, die *Sozialtheorie von Elias* so präpariert zu haben, dass nun wiederum *Elias in der Sozialtheorie* beobachtet werden kann und im sozialtheoretischen Diskurs in seiner Originalität zur Geltung kommen könnte.

Exemplarische Vergleichbarkeit von Elias innerhalb der Sozialtheorie

Das hieße, Elias' Sozialtheorie z.B. in die vergleichende Diskussion mit bereits am Anfang genannten Grundmodellen der Sozialtheorie zu bringen, also mit der seit Hegel vieldiskutierten Sozialtheorie des ›Kampfes um Anerkennung‹; oder mit Max Webers Sozialtheorie ›sinnhaft orientierter‹ sozialer Beziehungen bis hin zur Aufstufung von sozialen Verbänden und Anstalten; oder mit der Sozialtheorie der ›doppelten Kontingenz‹ zwischen Ego und Alter Ego und der Emergenz sozialer Systeme bei Parsons und Luhmann. Die ›Figuration‹ liegt dann sozialkategorial auf *einer* Vergleichsebene mit dem Kampf um Anerkennung, mit sinnhaft orientiertem sozialem Handeln bzw. mit doppelter Kontingenz – und die sozialtheoretischen Konzepte ließen sich eventuell ineinander übersetzen bzw. miteinander vergleichen.

Elias im Spektrum der diskutablen Sozialtheorien

Als Sozialtheorie rekonstruiert und für wert erachtet, wie oben begründet, lässt sich Elias' Theorie des Sozialen nun innerhalb des breiten Spektrums von Sozialtheorien überhaupt beobachten. Theoriegeschichtliche Kandidaten sind dann die Sozialtheorien, die typischerweise je bevorzugt um Alterität, um Kommunität, um Tertiartät kreisen.

Dabei treten zunächst die *alteritären Sozialtheorien* auf, die um das ›Alter Ego‹, das ›Du‹ für die Konstitution der Sozialität bzw. der Identitätsbildung von Ego mit Bezug auf Alter Ego – oder des Ich mit Bezug auf das Du. Neben den genannten Sozialtheorien von Hegel, Weber und Luhmann gehören dazu natürlich Simmels Theorie der »Tatsache des Du« (Simmel 1968: 23) mit seinen Folgen für die Prozesse der ›Wechselwirkung‹ oder Meads Intersubjektivitätstheorie des ›spezifischen‹ und des ›generalisierten Anderen‹ (Mead 1973). Aber auch die phänomenologischen Sozialtheorien der Intersubjektivität von Husserl (1991) über Schütz (1974) bis hin zu Sartre (1993) einerseits, der sogenannten Dialog- und Begegnungstheorien in der Nachfolge von Martin Bubers *Ich und Du* (bis hin zu Emanuel Lévinas [1983]) andererseits gehören zu diesem intensiv diskutierten Sozialtheoriespektrum. Es sind sämtlich Sozialtheorien, wie sie von Michael Theunissen (1977) im sozialontologischen Klassiker *Der Andere. Untersuchungen zur Sozialontologie* in der

zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts rekonstruiert und versammelt wurden. Die Figurationstheorie von Elias lässt sich aber auch wahrnehmen im Rahmen der *kommunitären Sozialtheorien* der sogenannten ›Wir-Intentionalität‹, die vor allem in der neueren sprachanalytischen Debatte um die ›Grundlagen des Sozialen‹ in der Konstitution ›kollektiver Intentionalität‹ bei John Searle, Raimo Tuomela, Margaret Gilbert u.a. diskutiert werden – sozialtheoretische Grundlagenreflexionen, wie sie im umfangreichen Sammelband von Hans Bernhard Schmid und David Schweikert (2009) dokumentiert sind.

Schließlich gehört Elias mit seiner Sozialtheorie in die Debatte um die ›Theorien der/des Dritten‹ bzw. der *Tertiarität*, also der Figur des ›Er bzw. Sie‹, d.h. zur sozialtheoretischen These der konstitutiven Funktion der ›Figur des Dritten‹ (Tertius neben Ego und Alter Ego) für den Aufbau basaler und komplexer Vergesellschaftung. Hierfür stehen vor allem die zwei Sammelbände zu *Theorien des Dritten* (Bedorf/Fischer/Lindemann 2010) bzw. zur *Figur des Dritten* (Esslinger et al. 2010). In diesem Rahmen wird die Figurationstheorie von Elias bereits als ein ›Klassiker des Drittdiskurses‹ behandelt (neben Simmel, Freud, Lacan, Serres, Sartre, Lévinas, Berger/Luckmann; vgl. Fischer 2022: 30ff.).

*Die Originalität der Sozialtheorie von Elias:
Die vollständige Ausschöpfung des Systems
der Personalpronomen für die Konstitution des Sozialen*

Als der Clou von Elias' Sozialtheorie erscheint mir seine Grundthese von der Fürwörterserie *als* Figuration. Damit ist er derjenige, der das – seit Wilhelm von Humboldt sprachtheoretisch reflektierte – »System der Personalpronomina« (Habermas 2019: 458) als universelle Perspektivierungs- und Positionenkoordination von Sozialität in die Sozialtheorie systematisch einführt.⁴ Um das präzise zu markieren, ist daran zu erinnern, dass es in der Sozialtheorie natürlich eine Geschichte der Thematisierung, der Prominenz von je einzelnen Personalpronomen bereits gibt. Ich beziehe mich hier auf die einschlägigen Übersichtsartikel zum ›Du‹ und zum ›Wir‹ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (Theunissen 1972 zum ›Du‹, Hühn 2004 zum ›Wir‹). Die kategoriale Bedeutsamkeit

- 4 Eine Thematisierung der Philosophie der persönlichen Fürwörter findet sich auch bei dem Soziologen Leopold von Wiese (1940), der eine von Simmel herkommende Beziehungssoziologie der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts erarbeitet hat. Wenn auch diese Reflexion auf die Personalpronomen in ihrem essayistischen Charakter inhaltlich unbefriedigend für die Sozialtheorie ist, bleibt bemerkenswert immerhin, dass dieser beziehungssoziologische Beitrag mitten in der Ära des praktizierten Kollektivismus veröffentlicht wurde.

dieser ›Serie von persönlichen Fürwörtern‹, dieses ›Systems der Personalpronomina‹ ist also aus der Theorie- und Philosophiegeschichte durchaus bereits vertraut, die für die Sozialtheorie einschlägige vortheoretische Relevanz dieser kommunikativen Weichensteller bereits seit langem erkannt. Man muss nur erinnern, und hier beziehe ich mich auf die Übersichtsartikel von Michael Theunissen und Helmut Hühn, dass die ganze neuzeitliche Subjektphilosophie seit Descartes um eine Epistemologie und Ontologie des ›Ich‹, des Ego kreist. Der Aufbau der realen Welt wird aus der Reflexivität, der Selbstgewisheit des Ich rekonstruiert. Bei Fichte gewinnt bereits das ›Nicht-Ich‹ als Kontrast zum Ich kategorialen Status. Bei Hegel wird dieses Nicht-Ich als das andere Selbstbewusstsein expliziert, das mit dem ersten Selbstbewusstsein des Ich in einen Kampf um Anerkennung und produktive Begrenzung von Freiheiten gerät.

In der philosophischen Explikation der Personalpronomen bedeutsam ist dann die sprachphilosophische Wende zum ›Du‹ bei Wilhelm von Humboldt in der Beobachtung, dass im zweiten Personalpronomen eine Entität im Status des ›Angeredeten‹ auftritt und damit den Kreis der bloß besprochenen Entitäten kategorial überschreitet. Das hält die bereits von Friedrich Heinrich Jacobi formulierte Einsicht fest: »Ohne Du ist das Ich ganz unmöglich.« (zit. nach Theunissen 1972: 295). Die Prominenz des Personalpronomens ›Du‹ führt zu einer folgenreichen Du-Philosophie, die über Ludwig Feuerbach im Gegenzug zu einer Ich-Philosophie eine Wende zum ›Du‹ als eigentlichem Orientierungszentrum im System der Personalpronomen vollzieht – bis hin zu Buber und Lévinas. Buber operiert in Auslegung des Systems der Personalpronomen mit den beiden Beziehungsbegriffen ›Ich-Es‹ und ›Ich-Du‹, um konträr und komplementär zu einer positivistischen Philosophie der Gegenständlichkeit die dialogische Philosophie zu begründen. Auch Simmel spricht – wie erwähnt – von der sozialen ›Tatsache des Du‹, um dann im Begriff der ›Wechselwirkung‹ die konstitutive Differenz der Sozialwissenschaften zu den Naturwissenschaften aufzuzeigen. Aber auch im Zeigewort ›Wir‹ erkennt die Philosophie früh den vortheoretischen Verweis auf eine soziale Entität, eine erste Pluralität, eine Kommunität, die mehr ist als ›Ich‹ und ›Du‹: Die einschlägige Formel bei Hegel lautet: »Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.« (Zit. nach Hühn 2004: 813) Diese Reflexionsgeschichte auf das *Wir* erfährt, wie ebenfalls erwähnt, eine Fortsetzung in der analytischen Sozialontologie z.B. bei Searle unter den Leitbegriffen der ›geteilten Intentionalität‹ bzw. der ›Wir-Intentionalität‹. Im Zusammenhang der Reflexion auf die kategoriale Besonderheit des *Wir* kommt es bei Johann Friedrich Herbart bereits 1816 zu einer Reflexion auf die Personalpronomen des ›Ihr‹ und des ›Sie‹ als kommunikativ aufgerufenen *Wir/Ihr* und *Wir/Sie*-Entzweigen: »Aber dem *Wir* stellt sich ein *Ihr* und *Sie* entgegen, mit allen Übeln des Corporations-Geistes.« (Zit. nach Hühn 2004: 813) Eine spätere sozialtheoretische Auslegung erfasst das Personalpronomen ›Er‹

bzw. ›Sie‹ um 1900 bei Simmel und Sigmund Freud unter der Figur und Funktion der ›dritten Person‹ in elementaren Wechselwirkungen bzw. Interaktionen zwischen Individuen (divide et impera; Vermittlung und Schiedsrichter; lachender Dritter; ödipale Konstellation). Spätestens seit Freud ist auch das Pronomen ›Es‹ eine sozialtheoretisch relevante Kategorie, nämlich der Terminus für eine anonymische, ›impersonale‹ Größe, unter der man so verschiedene Phänomene wie das ›Unbewusste‹ (im Menschen) oder auch das ›Gesetz‹, die ›symbolische Ordnung‹, das ›soziale System‹ oder den ›Diskurs‹ begreifen kann.

Die Aufklärungen über die kleinen kommunikativen Weichensteller in Sprechsituationen haben sich in ihrer jeweiligen Prominenz also als äußerst relevant für die Ausbildung von Sozialtheorie und Sozialontologie erwiesen. Vor diesem theoriegeschichtlichen Hintergrund wird nun Elias' Innovation in der und seine Intervention in die Sozialtheorie prägnant. Wenn Sozialtheorien immer um die Frage kreisen: Wie funktioniert das Soziale überhaupt? Wie konstituiert sich das Soziale? Was sind die Grundlagen jeder Sozialität? – dann hat sie Elias mit der *vollständigen* Ausschöpfung des Systems der Personalpronomen zu beantworten versucht: »Ein Mensch ist für sich selbst ein Ich, ein Du und ein Er, Sie oder Es. Ein Mensch könnte für sich kein Ich sein, ohne zugleich eine Person zu sein, die sich selbst als Du oder Er, Sie, Es gegenüberzusetzen vermag.« (Elias 1987: 254) Das *ganze* System der Personalpronomen ist gleichsam die in jeder Sprache, in welcher historischen Variation auch immer, eingebaute Symbolisierung der mehrperspektivischen Sozialität für ihre Individuen. Mit dieser Einbeziehung des vollständigen sozialen Perspektivismus im Medium der Personalpronomen vermeidet die Sozialtheorie von Elias zwei Extreme der Soziologie: den Ansatz beim ›Ich‹ als Akteur im verschlossenen Entscheidungsgehäuse und den Ansatz beim anonymen ›Es‹ eines für sich operierenden sozialen Systems der Gesellschaft – obwohl auch diese beiden Optionen, die Ego- und die Es-Perspektive, Teilwahrheiten und Beschreibungsoptionen durch die vielperspektivische Ordnung der Pronomen sind.

Eine »Grundlegung aus dem Ich« (Henrich 2004) bleibt auch nach der versuchten Dekonstruktion der Subjektivitätstheorie immer denkbar und möglich, die Versachlichungs- bzw. Verdinglichungsperspektive aus dem ›Es‹ der Systeme und Diskurse immer erneut aufschlussreich (Foucault 1977; Luhmann 1984). Aber der sozialtheoretische Zug des Einsatzes bei *allen* kleinen Schlüsselworten der Sozialitätsbildung ermöglicht es Elias, das Verhältnis zwischen Psychogenese (Ich) und Soziogenese (Vermitteltheit nicht nur durch das Du und Wir, sondern auch durch Er/Sie, durch Es, aber auch durch Wir, Ihr, Sie plural) zu rekonstruieren. Und schließlich kann durch das System der Personalpronomen historisch-sozialen ›Wandlungen der Wir-Ich-Balance‹ (vgl. Elias 1987: 209ff.) wie überhaupt Kämpfen um zivilisatorische Verschiebungen entlang des

Gefüges der Personalpronomen nachgegangen werden (vergleiche z.B. die Kämpfe um ein drittes diverses Personalpronomen zwischen ›Er/Sie‹ oder ›Il/Elle‹). Und schließlich ist die Ableitung des Figurationsverhältnisses von Kollektiven zueinander über die Figur des Stellvertreters von Figurationen ein Schlüssel, um den Übergang von der Mikroebene der Singularpositionen zur Makroebene der Pluralpositionen zu thematisieren, und mit ihr die komplexe Mehrebenigkeit von Sozialität.

Das sind alles *big points*. In der *vollständigen* Erschließung des Systems der Personalpronomen für die Konstitution von Sozialität überhaupt – darin ist Elias sozialtheoretisch originell. Und damit könnte er (unabhängig vom Status eines Klassikers der Gesellschaftstheorie des Zivilisationsprozesses) auch ein Klassiker im Spektrum der Sozialtheorie werden.

Literatur

- Bedorf, Thomas/Fischer, Joachim/Lindemann, Gesa (Hg.) (2010): *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München.
- Elias, Norbert (1970): *Was ist Soziologie?*, München.
- Elias, Norbert (1983): *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Darmstadt/Neuwied.
- Elias, Norbert (1987): *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1997a): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den westlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1997b): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2006): »Figuration«, in: Bernhard Schäfers/Johannes Kopp (Hg.): *Grundbegriffe der Soziologie*, Wiesbaden, S. 73–76.
- Elias, Norbert/Scotson, John L. (1990): *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt am Main.
- Esslinger, Eva/Schlechtriemen, Tobias/Schweitzer, Doris/Zons, Alexander (Hg.) (2010): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Berlin.
- Fischer, Joachim (2008): »Tertiarität. Die Sozialtheorie des ›Dritten‹ als Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften«, in: Jürgen Raab/Michaela Pfadenhauer/Peter Stegmaier/Jochen Dreher/Bernt Schnettler (Hg.): *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*, Wiesbaden, S. 121–130.
- Fischer, Joachim (2022): *Tertiarität. Studien zur Sozialontologie*, Weilerswist.
- Foucault, Michel (1977): *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main/Wien/Berlin.

- Habermas, Jürgen (2019): *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 Bde., Berlin.
- Hegel, Georg W. F. (1952): *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg.
- Hegel, Georg W. F. (1967): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg.
- Henrich, Dieter (2004): *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena (1790–1794)*, Frankfurt am Main.
- Hühn, Helmut (2004): »Wir«, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel, S. 812–820.
- Husserl, Edmund (1991): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Dordrecht/Boston/London.
- Kiss, Gabor (1991): »Systemtheorie oder Figurationssoziologie – was leistet die Figurationsforschung?«, in: Helmut Kuzmics/Ingo Mörth (Hg.): *Der unendliche Prozeß der Zivilisation. Zur Kulturosoziologie der Moderne nach Norbert Elias*, Frankfurt am Main/New York, S. 79–94.
- Korte, Hermann (1988): *Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers*, Frankfurt am Main.
- Lévinas, Emmanuel (1983): *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt am Main.
- Mead, George H. (1973): *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt am Main.
- Mongardini, Carlo (1996): »Wie ist Gesellschaft möglich? Georg Simmel, Norbert Elias und die Aufgaben einer soziologischen Neuorientierung«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.): *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes*, Frankfurt am Main, S. 291–302.
- Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.) (1996): *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes*, Frankfurt am Main.
- Sartre, Jean-Paul (1993): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek.
- Schmid, Hans B./Schweikert, David (Hg.) (2009): *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt am Main.
- Schröter, Michael (1997): *Erfahrungen mit Norbert Elias. Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt am Main.
- Schütz, Alfred (1974): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt am Main.
- Simmel, Georg (1968): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin.
- Theunissen, Michael (1972): »Du«, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel, S. 295–297.

- Theunissen, Michael (1977): *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin.
- Weber, Max (1979): *Die Protestantische Ethik*, Bd. 1, Gütersloh.
- Weber, Max (1981): *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen.
- Wiese, Leopold von (1940): »Die Philosophie der persönlichen Fürwörter«, in: ders., *Homo Sum. Gedanken zu einer zusammenfassenden Anthropologie*, Jena, S. 119–132.
- Willems, Herbert (2010): »Figurationssoziologie und Netzwerkansätze«, in: Christian Stegbauer/Roger Häußling (Hg.): *Handbuch Netzwerkforschung*, Wiesbaden, S. 256–267.

STEFANIE ERNST

Männer, Frauen und der ›Untergang des Patriarchats‹?

Geschlechterdynamiken mit der Prozesstheorie erforschen

»Together with self-control and societal connectedness, a third ideal came under attack: marriage and family life, which had done so much to domesticate male violence in the preceding decades.«

Steven Pinker (2013: 5)

Einleitung

Spätestens seit den 1970er Jahren befinden wir uns, prozesstheoretisch gesprochen, nicht nur in einem rasanten, gleichsam vierten industriegesellschaftlichen Transformationsprozess, sondern auch in einem vergleichsweise intensiven Prozess der Informalisierung.¹ Mag der Zivilisierungs- und Egalisierungsdruck zwischen den Geschlechtern im Zuge »funktionaler Demokratisierung«, von der Norbert Elias (1991: 72) spricht, auch immer mal wieder auf gegenläufige Tendenzen stoßen, so ist auf lange Sicht doch eine sukzessive Erosion patriarchaler Suprematie zu erkennen. Manche sehen gar besorgt oder frohlockend die »letzten Tage des Patriarchats« anbrechen (Stokowski 2019), die der toxischen Männlichkeit ›alter weißer Männer‹ den Garaus machen. Dieser in der Geschlechterforschung seit Mitte der 1990er Jahre identifizierte Typus ›hegemonialer Männlichkeit‹ (Connell 1999) sieht sich nun nicht nur in seinen Privilegien bedroht, sondern zusehends symbolisch und institutionell in die Enge getrieben. Ob ›#MeToo‹ oder die Gegenbewegung der ›Incels‹ und Anti-Genderisten (Hark/Villa 2015): Die Geschlechterkämpfe haben einen neuen Höhepunkt erreicht. Es bleibt abzuwarten, ob und inwiefern mittelfristig die erreichten Emanzipationsgewinne von Frauen gesichert werden oder ob wir einem (neo-)biedermeierlichen Zeitalter (Allmendinger 2021; Feldenkirchen 2022) entgegensehen, in dem

1 Dieser überblicksartige Artikel basiert auf Ausführungen, die ich in verschiedenen Publikationen breiter und spezifischer dargelegt habe (z.B. Ernst 1996; dies. 1999; dies 2022a).

die patriarchalen Unterordnungsverhältnisse noch relativ unangetastet waren.

Hatte der eingangs zitierte Experimentalpsychologe Steven Pinker noch erklärend einen zivilisatorischen Rückgang von Gewalt an der Domestizierung männlicher Gewalt durch Ehe und Familie festgemacht, so stehen seit der Corona-Pandemie neuerliche Aushandlungsprozesse der Geschlechter an, wenn es um die analogen und digitalen Grenzen von Öffentlichkeit und Privatheit geht. Pinker (2013: 1) führt dabei jedoch mit seinen »better angels of our nature« genau den gleichen populärwissenschaftlichen Fehlschluss vor wie die Kollegen Jahrzehnte zuvor: Der Blick auf die innerfamiliären Gewalt- und Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern hat weniger mit individueller Triebabfuhr, sondern mit menschlichen Grundzwängen,² sexualisierten Gewaltstrukturen und versteckten Geschlechteridealen zu tun, die institutionell lange stabilisiert wurden (Stolk/Wouters 1987). Spätestens seit den 1970er Jahren wurde das Phänomen exzessiver Gewalt an Frauen mit mühsam erkämpftem Erfolg verfolgt.

Im Folgenden geht es daher um die exemplarische Rekonstruktion dieser ambivalenten Genese zeitgenössischer Egalitätsideale und -erwartungen im Geflecht funktionaler Interdependenzen und gewandelter Machtverhältnisse. Dazu wird ein fokussierter Blick auf die Kulturgeschichte der Geschlechterbeziehungen bis hin zu einigen feministischen Debatten geworfen, um sodann Indikatoren wie dem Zugang zur Machtfrage und zu knappen ökonomischen, sozialen und rechtlichen Ressourcen nachzugehen sowie Fragen der Gewaltkontrolle und der Informalisierung zu kontextualisieren. Damit offenbart sich ein geeignetes Instrumentarium, um komplexe Figurationsanalysen anzustellen, die mit normativen Textmaterialien illustriert werden. Mit dem Topos, dass sich der Fremdzwang physischer Gewalt bis hin zu »geduldige[r] Überredung« (Elias 2000: 446) wandelt, ist zunächst eine Richtschnur gegeben, um die lange vorherrschende Machtüberlegenheit der Väter zu fokussieren. Um dabei eine realitätsangemessene, engagiert-distanzierte Analyse zu verfolgen, werden auf mesosozialer Ebene mithilfe der Machttheorie und der Kategorie des sozialen bzw. soziologischen Alters sodann die verwurzelten institutionellen und organisationalen Ungleichheiten und Anerkennungskämpfe greifbar gemacht (Ernst 2010). Zudem erlaubt der »Makro-Meso-Mikro-Link« (Baur et al. 2016) seiner Mehrebenenanalyse es mit Elias, eine »Theorie der zunehmenden sozialen Differenzierung« (Elias 1977: 536) geplanter und ungeplanter sozialer Prozesse zu entfalten.

- 2 Elias macht als Grundzwänge zwar Hunger, Sterben und Fortpflanzung aus, sieht aber ebenso den Zwang der Zuneigung und Liebe sowie die Fähigkeit, Hass zu empfinden. Für ihn stehen überdies weitere Naturzwänge (Schlafen, Schutz) neben sozialen Fremd- und Selbstzwängen interdependenten, d.h. wechselseitig aufeinander angewiesener Menschen.

Gewalt und Pazifizierung im Licht der Geschlechter- und Prozessforschung

In seinem berühmten ›Prozessbuch‹ wird sichtbar, dass Elias bereits seit den 1930er Jahren eine, wenn zunächst auch geringe, so doch nach und nach wachsende Aufmerksamkeit dafür entwickelte, die Geschlechterbeziehungen als Machtbeziehungen zu analysieren. Er wies die Geschlechterbeziehungen nicht nur als relevantes »Spezialproblem, so wichtig es ist« aus, sondern argumentierte, dass dazu »eine genaue Analyse der Wandlungen, denen im Laufe der abendländischen Geschichte die Struktur der Familie und der gesamten Geschlechterbeziehung unterworfen war« (Elias 1997: 412), nötig sei.

Als die Geschlechterforschung nur Frauenforschung hieß, war diese Fußnote vielleicht noch zu unbekannt, um die langanhaltenden Rezeptionsprobleme dieser jungen Disziplin gegenüber Elias zu überwinden (Ernst 2019; Treibel 2012). Figurative Konzepte wie die Machtbalance oder seine Auseinandersetzung mit Spielmodellen wurden dabei nur zögerlich von der Frauenforschung übernommen. Gerade die frühe Frauenforschung und zum Teil auch die aktuelle Geschlechterforschung hatten oder haben noch Schwierigkeiten mit Elias' Denken in Figurationen – statt in Antagonismen. Ihre großenteils berechtigte Kritik konzentrierte sich besonders auf die blinden Flecken seiner Staats- und Gesellschaftstheorie, auf vernachlässigte Gewalt- und Machtverhältnisse sowie auf den vermeintlichen Androzentrismus. Zudem wurde auf Elias' (unbrauchbar scheinenden) ›Relationismus‹ verwiesen sowie eine behavioristische Konditionierung eines implizit männlichen und gewalthaften Sozialcharakters unterstellt (Bennholdt-Thomsen 1985; Ernst 2019; Gravenhorst 1996).

Aber auch die in der Soziologie inzwischen gewachsene Rezeption der Elias'schen Arbeiten verfuhr in dieser Frage zunächst ähnlich. Erst seit den 1990er Jahren haben seine Texte im Zuge der Edition der Suhrkamp-Gesamtausgabe mit dem langfristigen Fokus auf die Machtverhältnisse Eingang in die Geschlechterforschung gefunden. Diese Kanonisierung (Bucholz/Witte 2018) beinhaltete auch einen starken Schub der Geschlechterforschung. Spätestens mit der Hamburger Tagung von 1995 ist die »Zivilisierung des weiblichen Ich« (Klein/Liebsch 1997) zumindest in der deutschsprachigen Forschung breiter in der figurationssoziologischen Agenda verankert. Dabei ist die Frage, ob Elias ein zu enges und lineares Geschlechterkonzept hinterlassen hat, das sich nur im Sinne wachsender Gleichheit versteht, nach wie vor zu diskutieren.

Gabriele Klein und Katharina Liebsch attestierten jedoch mancher damals aufkommenden dekonstruktivistischen Geschlechterforschung noch eine »eigentümliche Gleichgültigkeit« gegenüber der Prozess- und

Zivilisationstheorie (Klein/Liebsch 1997: 16). Dies lässt sich wohl auch im Hinblick auf Elias' eigene wissenssoziologische Rahmung verstehen: Seine relationale Idee war für die erste oder zweite Generation von engagierten Forscherinnen, die um Autonomie und sogar Anerkennung nicht nur im akademischen Leben rangen, nicht besonders attraktiv (Treibel 1993). Darüber hinaus mussten und müssen sie teilweise nach wie vor um ihre Teilhabe und ihre Grundrechte kämpfen. Zudem wurden die graduellen Nuancen und Wechselwirkungen im Zivilisationsprozess neben den Egalisierungs- und Rückschüben zwischen den Geschlechtern damals leicht übersehen.

Innerhalb der *internationalen* prozesstheoretischen Community wiederum blieben die Geschlechterungleichgewichte lange ein zweitrangiges Thema. Hier wird erst jüngst sichtbar gemacht (Bucholz 2011; Ernst 2023a), dass bereits mit den Arbeiten von Ali de Regt (1984), Cas Wouters (1999), Christien Brinkgreve (1999), Stefanie Ernst (1996), Annette Treibel (1993) und einigen anderen Kolleg:innen die figurative Forschung über Geschlechterverhältnisse seit Ende der 1980er Jahre expandiert ist und sich zu einem wichtigen eigenen Teilgebiet entwickelt hat. Ob sich in Zukunft auch Elias' Vorschlag durchsetzen wird, den Begriff der Andrarchie aufzunehmen, um den zu starren Begriff des Patriarchats, der auf Vaterherrschaft begrenzt ist, zu dynamisieren, bleibt abzuwarten.

Figurationsanalysen, Macht und Geschlechterordnungen

Elias' Figurations- und Prozesstheorie bietet gerade mit ihrem relationalen Machtbegriff nicht nur wertvolle Beiträge zur Explikation der impliziten Dimension einer Soziologie der Geschlechterbeziehungen. Die Transformationsthese und die Informalisierungstheorie sind zudem hilfreiche Zugänge, um die spätestens seit den 1960er, 1970er Jahren rasante industriegesellschaftlichen Transformationsprozesse Europas zu erfassen (Ernst et al. 2017; Kershaw 2019). Die vergleichsweise intensive Umwälzung tradierter Machtverhältnisse hat dabei auch neue wissenschaftliche Forschungsfelder wie die Frauen- und Geschlechterforschung eröffnet. So beschrieb Elias seit Ende der 1960er Jahre nicht nur diesen sozialen Wandel als eine »komplexe[] Polyphonie der Bewegung auf- und absteigender Gruppen [...], die häufig bezogen auf Geschlecht meistens männliche Etablierte, und häufig weibliche Außenseiterinnen zeigen« (Elias/Scotson 1993: 33), um die zeitgenössischen Vor- und Rückschübe in den Machtbeziehungen verschiedener sozialer Gruppen zu erklären.

Vielmehr beobachtet er, dass der Machtkampf zwischen den Geschlechtern

»einige Ähnlichkeit mit anderen Machtkämpfen zwischen innerstaatlichen Gruppen hat, [indem] es dabei um ein größeres Maß an sozialer Gleichheit zwischen Gruppen geht, deren eine – die Frauen – in vieler Hinsicht eine Außenseiterposition innehatte: ihre Mitglieder waren traditionellerweise von vielen sozialen Positionen ausgeschlossen, die von der anderen Gruppe monopolisiert wurden. Zugleich aber sind diese beiden Gruppen in einer Weise voneinander abhängig wie keine Etablierten- und Außenseitergruppen sonst« (Elias 1986: 12).

Auf der mesosozialen Ebene werden mittels der Machttheorie und auch der Kategorie des soziologischen Alters die verwurzelten institutionellen und organisationalen Ungleichheiten bestehender Anerkennungskämpfe greifbar: Im Gegensatz zum damaligen akademischen Zeitgeist entwickelten Elias und Scotson (1993) in einer soziografischen Gemeindestudie das theoretische Modell einer Figuration, die zwischen ökonomisch *gleichrangigen* Gruppen machtvolle Ungleichheiten aufzeigte. Die im Ort länger ansässigen etablierten Gruppen hatten über Generationen eine höhere Sozialkontrolle und Macht über die zugezogenen Außenseiter:innen erlangt. Sie kontrollierten nicht nur das Gemeinde- und Vereinsleben sowie den Dorfklatsch, sondern hielten sich sogar für höherwertig, sodass sie über ein stärkeres Wir-Gefühl und eine höhere soziale Kohäsion als die Neuankömmlinge verfügten. Eine spezifische »Soziodynamik der Stigmatisierung« (ebd.: 13) zementierte diese Vorrangstellung und wirkte sozio- und psychogenetisch über Generationen hinweg.

Diese Interdependenzen sind bezogen auf zwischenmenschliche Beziehungen, ob zwischen Drohung, Hass, Liebe oder Gleichgültigkeit, auch auf die Geschlechterbeziehungen anwendbar, weil sie für Elias' Konzept der Machtbalancen essenziell sind. Mann und Frau sind demnach spätestens bei der Frage der Fortpflanzung noch aufeinander verwiesen. Die in *Was ist Soziologie?* (Elias 1991) entfalteten Spielmodelle lieferten in diesem Kontext bereits ab den 1970er Jahren innovative Betrachtungen interdependenter Machtbeziehungen und halfen, den oft verdinglichten Begriff der Macht zu dynamisieren und als Struktureigentümlichkeit jeder sozialen Beziehung zu kennzeichnen. Fortan sollten die veränderten Machtbalancen in ihrem »Spiel und Widerspiel von langfristigen dominanten Trends und Gegentrends« (Elias 1977: 150) und ihrer funktionalen Äquivalente analysiert werden. Elias' Theorie der zunehmenden sozialen Differenzierung unterscheidet sich hier von anderen soziologischen Theorien gerade dadurch, dass lang-, mittel- und kurzfristige, vergleichende komplexe Figurationsanalysen unternommen werden können, um sozialen Wandel adäquat(er) zu erfassen (Baur/Ernst 2011; Ernst 2010; Treibel 2008).

Verstanden als Mehrebenenanalyse sind die ungeplanten und geplanten Prozesse sozialen Wandels somit auf einem differenzierteren Syntheseniveau zu untersuchen. Hier wird deutlich, dass wir sowohl lang- und mittelfristige, aber teilweise auch relativ kurzfristige Analysen von Konfigurationen unternehmen können. Um die Figuration als Ganze zu studieren, bietet sich beispielsweise ein Blick auf die zentralen Orientierungs-, Steuerungs- und Kommunikationsmittel einer Gesellschaft an. So sind etwa die von Elias genutzten Anstandslehren und zeitgenössischen Ratgebertexte gut vergleichend und inhaltsanalytisch auszuwerten (Ernst 2022b). Als Sozio- und Psychogenese der Formalisierungs- und Informalisierungsspanne gelesen, verdeutlichen sie die Positionen und Ideale ihrer Zeit sowie den Formwandel der Selbst- und Fremdregulierungen (etwa im Recht). Elias (2005) und besonders Wouters (1999) beschreiben dabei eine widersprüchliche kontrollierte Lockerung formalisierter Kontrollen, die eine zuverlässig funktionierende Selbstkontrolle voraussetzt, will sie nicht in Gewaltverhältnisse zurückfallen. Diese sind z.B. im Recht und der Wirtschaftssphäre festgeschrieben und zeigen, dass sukzessive die relativ rechtlosen Frauen einen Machtzuwachs erfahren haben: »Die Informalisierung bringt also eine stärkere Beanspruchung der Selbstzwangsapparaturen mit sich und zugleich ein häufiges Experimentieren, eine strukturelle Verunsicherung.« (Elias 2005: 53)

In diesem Kontext wird in der Soziologie von wachsenden Individualisierungsprozessen (Beck 1986) gesprochen, die nach Elias besonders auch für exkludierte Gruppen Machtzuwächse bringen. Sie manifestieren sich u.a. sowohl in der Emanzipation der Frauen und der Homosexuellen als auch der Jugend schlechthin (vgl. Elias 1991: 79; ders. 2005: 51ff.). Dies erfolgt in non-linearen *Vor- und Rückschüben*, die neuartig modellierte Selbst- und Fremdzwänge implizieren können:

»Im Zentrum der wechselnden Figurationen oder, anders ausgedrückt, des Figurationsprozesses steht ein fluktuierendes Spannungsgleichgewicht, das Hin und Her einer Machtbalance, die sich bald mehr der einen, bald mehr der anderen Seite zuneigt. Fluktuierende Machtbalancen dieser Art gehören zu den Struktureigentümlichkeiten jedes Figurationsstromes.« (Elias 1991: 142f.)

Von einem besonderen ›Hin und Her‹ zeugen nicht nur jene Verunsicherungen, die in modernisierten Intimbeziehungen auch als das »ganz normale Chaos der Liebe« (Beck/Beck-Gernsheim 1990) bezeichnet werden. Das permanent auszuhandelnde Selbstverständnis spiegelt vielmehr typische Dynamiken sozialer Mobilität wider, welche inzwischen viele soziale Gruppen betrifft. Gefordert ist von sozialen Aufsteiger:innen nicht nur eine emotionale Integration, die mitunter herausfordert und eine Transformation des Habitus' bedingt. Vielmehr werden häufig Erfahrungen gemacht, dass die alten Gewohnheiten und Positionierungen nicht

mit den neuen habituellen Anforderungen übereinstimmen (El-Mafaa-lani 2018; Treibel 2015). Dies kann sich von Devianzproblemen bis hin zu permanenten Diskriminierungserfahrungen zuspitzen, die eine eigen-tümliche Affektlogik freisetzen (Dahl 2021; Ernst 2023b).

Wandel der Geschlechterordnungen: Fallbeispiele

In den folgenden Ausführungen geben traditionelle Anstandslehren und moderne Ratgeberliteratur im Kontrast zu den geschlechtsspezi-fischen Arenen in Familie, Rechts- und Wirtschaftssphäre Auskunft so-wohl über die Affektlogiken und Verhaltensideale als auch über einen Teil der zentralen Orientierungs- und Kommunikationsmittel des 18., 19. und 20. Jahrhunderts (Ernst 2003; dies. 2022b). Sie werden beson-ders in Zeiten tiefgehender Umwälzungen intensiv nachgefragt. Diese Machtspiele zwischen den Geschlechtern entfalten sich dabei besonders über die diskursive *Naturalisierung* und *Kulturalisierung* von Differen-zen, die häufig den Handlungsspielraum der Frauen milieuspezifisch ein-schränken. Vom stilisierten »Geschlechtscharakter« (Hausen 1976) bis zur rechtlichen Machtunterworfenheit in vielen Bereichen der Gesell-schaft haben Frauen daher lange einen höheren zivilisatorischen Preis bezahlen müssen als die vergleichsweise privilegierteren Männer.

Empirisch lässt sich diese komplexe Figurationsanalyse anhand ex-emplarischer Fallbeispiele aufbereiten. Die Makroebene zeigt dabei im Zeitalter der Aufklärung, dass der Feudalismus zwar überwunden wird, die merkantilistische Wirtschaftsform jedoch zur kapitalistischen Indus-triengesellschaft weiterentwickelt wird. Hier ringt vor allem das aufstre-bende Bürgertum als Teil des »Auftriebs von unten« um Emanzipation gegenüber den verworfenen, adligen Moralvorstellungen, indem es eine besondere Gefühlskultur mit biedermeierlichen Familien- und Eheidea-len zelebriert. Bezüglich der Stellung der Frau adaptiert es dabei teilwei-se aber auch jenen adeligen Verhaltenskanon, von dem es sich zugleich strikt abgrenzen will. Diese permanente Ambivalenz wird auf der Meso-ebene besonders im Eherecht und in den Fragen der weiblichen Berufs-wahl nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa sichtbar (vgl. Kershaw 2019: 294ff., 480ff.). Auf der einen Seite verläuft sie über die Jahrhunderte in markanten Auf- und Abschwüngen von der mittelal-terlichen Muntehe als totaler Verfügung über die Ehefrau über die Ver-nunftthe in den Adelshäusern bis hin zur bürgerlichen Liebesheirat. Auf der anderen Seite setzen sich diese Pendelbewegungen von der »wilden« Ehe in den 1980ern bis hin zur gegenwärtigen »Homoeh« und Poly-amorie fort. In der Rechtsprechung des Allgemeinen Preußischen Land-rechts von 1777 wurde bereits die Ehescheidung liberalisiert, was einen

essenziellen Fortschritt für Frauen darstellt. Sie wurden zudem partiell geschäftsfähig, was in der Restaurationsphase nach der 1848er-Revolution jedoch wieder zurückgenommen wurde (vgl. Fertig 1984: 23).

Bemerkenswert ist die intersektional verkoppelte soziale und geschlechtliche Differenzsetzung, indem nun das ›sittsame und bescheidene‹ bürgerliche *Fräulein* des Biedermeier gegenüber der ambitionierten adeligen *Dame*, die in ihrem Aktionsfeld der Salongesellschaften wirkt und relativ weitgehenden Einfluss genießt, profiliert wird. Frauen sollen sich dabei nicht mit dem ›proletarischen Weib‹ gemein machen, daher orientiert sich auch die weibliche Berufswahl nach oben. Auf lange Sicht verwandeln sich auch der traditionelle Kanon »harmonischer Ungleichheit« (Stolk/Wouters 1987) und die Ideologie der »Geschlechtscharaktere« (Hausen 1976) in ein modernes Geschlechtermodell mit permanentem Aushandlungszwang, was sich als Modell »unharmonischer Gleichheit« (Liston 2005: 81) lesen lässt. Vermittelt über Lob- und Schimpfkatsch zwischen *Etablierten und Außenseiterinnen*, ist diese Auslotung zwischen höfischer und nun neu zu verhandelnder Scham- und Peinlichkeitsschwelle gut zu erkennen. Sie kennzeichnet bereits hier strukturelle Verunsicherungen, die in literarischen Texten der Zeit zuhauf verhandelt werden. Dabei wird insbesondere die Sozialfigur des höhergestellten, gelehrten Frauenzimmers, die Salonière, zur Zielscheibe des Schimpfkatsches, der in zeitgenössischen Handschriften und moralischen Wochenschriften auftaucht (Ernst 2022b).

»Dann sieht sie die wichtigsten Sorgen der Hauswirtschaft, die Erziehung ihrer Kinder und die Achtung unstudierter Mitbürger als Kleinigkeiten an, glaubt sich berechtigt, das Joch der männlichen Herrschaft abzuschütteln, verachtet alle andre Weiber, erweckt sich und ihrem Gatten Feinde, träumt ohne Unterlaß sich in idealische Welten hinein; ihre Phantasie lebt in unzüchtiger Gemeinschaft mit der gesunden Vernunft; es geht alles verkehrt im Hause; die Speisen kommen kalt oder angebrannt auf den Tisch; es werden Schulden auf Schulden gehäuft; der arme Mann muß mit durchlöchernten Strümpfen einherwandeln [...].« (Knigge 1981: 196)

Exemplarisch werden hier das Unvereinbarkeitstopos und die weibliche Anmaßung, eigenen Ambitionen nachzugehen, kreierte. Dieser Schimpfkatsch dient dazu, die Frauenwelt der Familie der männlich gedachten Berufswelt gegenüberzustellen. Was antiquiert wirken mag, setzt sich langfristig und habituell fest und manifestiert sich in der ›heiligen Ordnung der Familie‹, die nun zum institutionalisierten Bezugspunkt wird. Jetzt soll die Frau die zivilisatorische Weiterentwicklung leisten, indem sie nicht nur »Pflegerin, Hüterin und Priesterin der guten Sitte« sein und »veredelnd auf die Männerwelt« einwirken soll (Adelfels 1895: 96). Vielmehr impliziert dies auch das noch bei Pinker auftauchende Missverständnis, dass männliche Gewalt durch die Ehe domestiziert

werden könne. Damit wird die Zivilisierungsofferte vergeschlechtlicht und der Frau zugewiesen. Diesen ambivalenten und traditionellen Spott hat die bürgerliche Frauenwahlrechtsbewegung im Zuge des Ersten Weltkriegs zwischen Schüben der Formalisierung und Informalisierung zweigeschlechtlicher Verhaltensideale in der Form aufgegriffen, dass der Schimpfklatz über den Intellekt der Frau in Lobklatz umgewandelt wurde. Damit ließ sich insbesondere die ehrenamtliche, aber auch berufliche begrenzte Tätigkeit der höheren Töchter als Telefonistin, Stenotypistin oder Fürsorgerin legitimieren. In den Worten Marianne Webers wurden diese bürgerlichen Moralvorstellungen sodann in der Kaiserzeit ausbuchstabiert, indem Talent zwar zugesprochen, ihre besondere Kulturleistung der Frau aber komplementär zgedacht wurde:

»Eine *nur* den Frauen eigene, spezifische wissenschaftliche Betrachtungsweise kann auf den bisher genannten Gebieten [Natur- und Sprachwissenschaften; S.E.] jedenfalls nicht in Anspruch genommen werden. Was Frauen und Männer hier leisten, ist das Resultat gleichartiger, aber nicht spezifisch verschiedener geistiger Fähigkeiten. Anders vielleicht auf dem Gebiete historischer Kulturwissenschaften. Hier könnte die Frau zunächst kraft eigenartiger seelischer Fähigkeiten: ihrer besonderen Gabe, sich in die Gefühlswelt Anderer zu versetzen und deshalb die Motive ihres Handelns nacherlebend zu verstehen, der Wissenschaft *eigenartige* Dienste leisten. In einzelnen bedeutenden Leistungen auf biographischem, literatur- und kunstgeschichtlichem Gebiet tritt das schon jetzt hervor.« (Weber 1906: 22f.)

Die zeitgenössische Auffassung, dass Frauen (z.B. Marie Curie zum Trotz) kaum eine wissenschaftliche Befähigung aufwiesen, ist auch bei Weber angelegt, wenn sie argumentiert, dass dabei das Niveau der etablierten Gruppe, d.h. der »führenden männlichen Geister« (ebd.: 24) gewiss von den Frauen (als den Außenseiterinnen) nicht erreicht werden könne. Aber diese können (als bescheidene Minderheit unter den überwiegend ungeeigneten Frauen) schließlich doch »Einsichten vermitteln [...], die männlichen Forschern verborgen bleiben« (ebd.). Vor dem Hintergrund der in Europa aufziehenden Auseinandersetzungen um das Frauenwahlrecht und den gleichwertigen Bildungszugang konserviert diese defizitäre Sicht auf strukturell exkludierte Außenseiterinnen den nachgeordneten Platz der Frau (vgl. Kershaw 2019: 294ff., 480ff.).

In der Nachkriegszeit der ›wilden Zwanziger‹ sahen sich die konservativen Kräfte sodann im Zuge von Elektrifizierung, Massenkultur und Urbanität von der überschwappenden, amerikanischen Welle lockerer Umgangsformen bedroht. Besonders gegenüber einer vermeintlich überzogenen Emanzipation der ›neuen Frau‹ wurde mit vorgestrigen, »kaiserzeitlichen Weiblichkeitsidealen« (Wietschorke 2020: 60) ein Gegenbild aufgebaut, das bis in die Nazizeit bestand und zudem in einem spezifisch deutschen, pervertierten Mutterkult mündete (vgl. ebd.: 36ff., 51, 91, 99).

Verbunden mit Elias' Konzept der Vor- und Rückschübe sowie der »Verringerung der Kontraste« bei »Vergrößerung der Spielarten« (Elias 1997: 353) änderte sich in dieser intensiven Epoche auch die Rechtsprechung. Im Zuge der Restaurationswelle, die der gescheiterten 1848er Revolution folgte, schränkte der biedermeierliche Verhaltenskanon die kurzweilig erkämpften Frauenrechte wieder stark ein. Bis in die 1920er Jahre galt denn auch im Bürgerlichen Gesetzbuch ein patriarchales Eherecht, bei dem die Ehescheidung erschwert war und Männer über weibliche Familienangehörige verfügen konnten. In der Zwischenkriegszeit hatten inzwischen jedoch auch verheiratete Frauen und Mütter (leitende) Positionen eingenommen, die durch den Kriegseinsatz der Männer disponibel geworden waren. Die Geschlechterbeziehungen waren damit im ambivalenten Umbruch zwischen Tradition und Aufbruch gefangen (vgl. Wietschorke 2020: 16ff., 31ff.).

Die restaurativen 1950er Jahre belegen demgegenüber eine erneute Ambivalenz zwischen Aufbruch und Rückschub in der Geschlechterfiguration: Die Kulturalisierung und Naturalisierung der Geschlechterdifferenz wurden relativ willkürlich wiederbelebt, um die Exklusion von Frauen zu legitimieren. Wenn auch nicht mehr in den bürgerlichen Salongesellschaften, sondern in den neu erschlossenen Arenen der Bürowelt (Ernst 2022a), wurden die Frauen doch wieder ermahnt, sich emotional zu integrieren: Hier galt für das »Fräulein«, nicht mit »weiblicher Koketterie« zu spielen oder gar »burschikos« zu werden. Vielmehr sollten Frauen wahlweise ihren weiblichen Charme und eine gewisse »diplomatische[] Hilfslosigkeit« (Oheim 1962: 387) sowie »mütterliche Fürsorge« (ebd.: 391) einsetzen, auch um als Chefin im Job zu überzeugen. Versagt die Frau aber in Haushalt und Familie, so heißt es noch 1963, ist auch das »Versagen des Mannes« vorprogrammiert:

»Die heute vielleicht am häufigsten beschworene Gefahr für die Ehe ist eine zu weitgehende Emanzipation der Frau. Denn mit ihrem Versagen, nicht mit dem Versagen des Mannes, setzt der Verfall ein.« (Andreae 1963: 32)

War es in der frühbürgerlichen und Adelsgesellschaft noch die Sozialfigur der Gelehrten, so ist es in der berufsbürgerlichen besonders die berufliche ambitionierte Ehefrau und Mutter, die nun auch Machtpositionen erringen will und damit die Geschlechterordnung schlechthin gefährdet:

»Manchmal kompliziert sich ein Verhältnis besonders dann, wenn eine Frau in leitender Stellung über Männern steht. Seelische Grazie, geistige Wendigkeit, die aber zugleich einen festen Charakter und berufliche Tüchtigkeit verrät, ist einer Frau stets von größerem Nutzen als das Spiel mit weiblicher Koketterie. Männer reagieren freundlicher auf echte Frauen mit mütterlichen Instinkten als auf verstaubte Aktenbündel, griesgrämige, von Ehrgeiz und Geltungssucht zerfressene »alte Jungfern«.

Eine Frau vor allem hat für ein sehr gutes Betriebsklima zu sorgen, wenn sie sich selbst behaupten will.« (Ebd.: 114)

Angelegt ist damit sowohl das angeblich fehlende Durchsetzungsvermögen der Frau als auch die Konstruktion eines anderen, ›weiblichen Führungsstils‹, der dann in den 1990er Jahren reüssierte (Ernst 1999). Die ohnehin unter Beobachtung stehenden wenigen Frauen in Toppositionen können heute vor dem Hintergrund dieses sozio- und psychogenetischen Erbes unter diesem doppeldeutigen Erwartungsdruck letztlich entweder nur scheitern oder werden zwischen ›Overperforming‹, ›Burn-Out‹ und Rückzug (Ernst 2023c) zerrieben.

Die *zweite* Frauenbewegung (1960er Jahre) war wirkmächtiger und konnte als kritische Akteurin während der Formalisierungs- und Informatisierungsschübe der 1970er Jahre soziale Aufstiege für Frauen gegen erhebliche Widerstände vorbereiten. Sie forderte, im Sinne einer kontrollierten Lockerung starrer Geschlechternormen, mitunter radikale Rechte ein und brachte allmählich innerhalb einer Welle breiter gesellschaftlicher Lockerungen (Hodenberg 2018; Wouters 1999) einen erweiterten Handlungsspielraum, der sich im Erwerbs-, Ehe- und Sexualstrafrecht manifestierte. Auch verheiratete Frauen konnten nun endlich das volle Erwerbsrecht ausüben, obwohl bis heute noch eklatante Lohnungleichheiten bei gleicher Arbeit bestehen. Frauen sind zudem, je nach Branche, mit 11 bis 20 % in den Führungspositionen zwar etwas deutlicher, aber noch nicht ausreichend angekommen, was denn auch nicht nur die Karriere- und Ratgeberliteratur weiter beschäftigt. Vielmehr wurde, historisch relativ einmalig, die Gleichstellungspolitik in den 1980er Jahren auf den Weg gebracht und hat sich gegen anhaltende Widerstände erfolgreich institutionalisiert.

Ein weiterer Schub dürfte mit dem Millennium erreicht worden sein, denn das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG) muss nun im EU-Recht breiter und über den nationalen Rahmen hinaus in Landesrecht umgesetzt werden. Hier bleibt auf die Arbeitswelt bezogen vom Gender-Pay- und Gender-Leadership-Gap über den Gender-Care- und Pension-Gap bis zur Diversitätsthematik des AGG noch viel zu tun. Bezogen auf das Strafrecht wurde zwar der kaiserzeitliche Paragraph 218 reformiert, aber nicht aufgehoben, sodass Frauen in dieser Frage immer noch nicht selbst über ihren Körper bestimmen können. Weitere Vor- und Rückschübe führten hier denn auch erst 1997(!) dazu, dass Vergewaltigung in der Ehe überhaupt strafbar wurde. Das Namensrecht bei der Eheschließung wurde ebenso reformiert, sodass die Ehefrau ihren eigenen ›Mädchenamen‹ behalten darf. Die Geschlechterbeziehungen sind also permanenten Aushandlungsbeziehungen geworden, die sich sukzessive vom Befehls- zum Verhandlungsprinzip transformiert haben. Zugleich zeigt sich bis heute eine milieuübergreifende, rhetorische Modernisierung, die Trägheits- und Nachhinkeffekte aufweist, wenn es darum geht, wie

letztlich der Herausforderung der Gleichstellung durch Quotierung zu trotzen ist. So gibt sich ein befragter Jugendamtsreferent unseres EU-Projektes zur Diskriminierung (Ernst 2023b) zunächst ganz egalitär, wenn es darum geht, dass Frauen eigentlich schon gefördert werden sollten:

»Aber ich glaube, dass man das vom Geschlecht gar nicht so abhängig machen sollte und sagen sollte, dass eine Frau da dann bevorzugt wird, bei gleicher Qualifikation. Da sagt der Mann, jeder Mann: ›Warum? Wenn wir gleich sind von der Qualifikation her, da muss doch irgendwas anders sein oder da müssen die das anders unterscheiden und das nicht am Geschlecht festmachen.‹ Das ist aus meiner Sicht eine Diskriminierung des Mannes, aber das sieht die Gleichstellungsbeauftragte sicherlich anders, aber aus meiner Sicht ist das so. Bei gleicher Qualifikation muss man irgendwelche anderen Merkmale noch dazunehmen und nicht das Geschlecht. Das ist nicht nur in der Stadt XY so, sondern generell, viele Unternehmen machen das ja so. Eine gewisse Offenheit ist ja auch okay, so zu signalisieren. Aber wenn es dann zur Diskriminierung einzelner Männer führt, ist das aus meiner Sicht auch nicht in Ordnung. Das schießt ein bisschen über das Ziel hinaus. Grundsätzlich ist es aber richtig, das in den Fokus zu stellen, sozusagen: Wir wünschen uns, dass Frauen sich bewerben auf diese Stelle und sowas.« (JR_3: 65)

Diese musterhafte Deutung zeigt, dass, ohne die imaginierte Ziellinie überhaupt zu kennen, die administrative Realisierung des Gleichstellungsgebots, die von der Verwaltungsakteurin ja verfolgt werden muss, von diesem staatlichen Repräsentanten übergroß und bedrohlich gezeichnet wird, wenn ernsthaft männliche Privilegien attackiert werden könnten. Dem üblichen Strukturmuster von Ungleichheitsdynamiken in Organisationen entsprechend (Dahl 2012: 67ff., 163ff.) wird in dieser paternalistischen Interpretation zudem nicht nur das Grundrecht auf Gleichheit diskreditiert, sondern mehr noch recht perfide Einzelfallgerechtigkeit gegenüber dem gleichstellungspolitischen Anliegen der Gruppengerechtigkeit ausgespielt (Meuser 1992).

Derzeit sind diese ohnehin komplexeren Aushandlungskonflikte um die umstrittene Diversitätsthematik erweitert worden, was zusätzlich zu den klassischen Spannungsbalancen zwischen den (zwei) Geschlechtern eigene Herausforderungen nicht nur für ›alte weiße Männer‹ bringen dürfte.

Fazit

Es sollte sichtbar geworden sein, dass die Machtbalance zwischen den Geschlechtern sich in ihrer Sozio- und Psychogenese beständig über die sozialen Differenzen und Unterscheidungsentscheidungen in einer

bevorzugten Semantik der *Naturalisierung* und *Kulturalisierung* (Kaluzza 2017) verfestigen oder umsetzen. Sie dienen dazu, Gruppen, die bisher exkludiert wurden, nicht vollauf zu integrieren und sie somit, je nach sozio-ökonomischer Gemengelage (von Fachkräftemangel und Demografie über Arbeitsmarktentwicklung bis hin zur Rechtslage), von zentralen Machtquellen auszuschließen. Davon zeugen Beispiele der Ökonomie, des Rechts, der Bildung und der Körperpolitik. Die Arbeits- und Bildungspolitik operiert hier weiterhin mit starken geschlechts- und herkunftsbezogenen Attribuierungen (Ernst 2023b). Die Familie ist (als eine Variante privater Lebensformen) dabei inzwischen ebenso stark diversifiziert und ein weiteres Aushandlungsfeld geworden. Die Frage, ob Elias nun ein verengtes und lineares Geschlechterkonzept hinterlassen hat, lässt sich durch dieses Beispiel relativieren, denn mit der Figurationssoziologie lassen sich neben dynamischen Egalisierungsprozessen durchaus auch heute noch strukturelle Ungleichheiten in einer Geschlechterfiguration von Etablierten und Außenseiter:innen beschreiben.

Hatte vor diesem Hintergrund also noch Pinker impliziert, dass das emotionale Kapital der Frau ein erstarkendes Gewicht in Machtkonflikten darstellt, so nimmt Eva Illouz (2006) diese Idee weiter auf und spricht heute von *Sexyness*, d.h. von sexuellem Kapital, das auf dem Heiratsmarkt Konjunktur habe (Illouz/Kaplan 2021). Dieses neue, polyvalente Spielniveau zeigt sich im Internetzeitalter auf verschiedenen Stufen in neuen Ungleichzeitigkeiten. Die Umformung vom Befehls- zum Aushandlungsprinzip hinterlässt dabei eine identitätspolitische Herausforderung, die divers gefüllt wird. Diese Transformation geht mit gewissen Reibungsverlusten in typischen Pendelbewegungen sozialen Wandels einher, denn Teilhabeerwartungen und Egalitätserwartungen sozialer Neuankömmlinge werden immer wieder frustriert. Einerseits bestehen dabei Gleichheitsbestrebungen, die andererseits gleichzeitig mit dem Individualisierungsparadox (z.B. Massen-Individualisierung) konfliktieren und die Aporien der Identitäts- und Identifizierungszwänge aufzeigen. Sie stellen sich derzeit im Kontext der Diversitätsdebatte als Herausforderung und Chance zugleich dar. Dass wir uns diese Gleichstellungslücken immer noch leisten, indem Egalitätserwartungen in der Praxis von Organisationen regelmäßig frustriert werden, ist nicht nur angesichts des eklatanten Fachkräftemangels beachtlich.

Ob und inwieweit die Corona-Zäsur, die das Thema Geschlechterbeziehungen wieder einmal auf die Tagesordnung brachte (Allmendinger 2021) einen neuen Schub, eine neue Ebene zwischen Retraditionalisierung oder tatsächlich neuem Geschlechtervertrag bringt, kann letztlich erst die nächste mittel- oder langfristige Studie im Sinne der Prozesstheorie zeigen.

Literatur

- Adelfels, Kurt (1895): *Das Lexikon der feinen Sitten*, 11. Aufl., Stuttgart.
- Allmendinger, Jutta (2021): *Es geht nur gemeinsam! Wie wir endlich Geschlechtergerechtigkeit erreichen*, Berlin.
- Andreae, Illa (1963): *Die Kunst der guten Lebensart. Spielregeln im Umgang mit Menschen beschrieben und zusammengestellt*, 3. Aufl., Freiburg.
- Baur, Nina/Ernst, Stefanie (2011): »Towards a Process-Oriented Methodology. Modern Social Science Research Methods and Norbert Elias' Concepts on Figurational Sociology«, in: Norman Gabriel/Stephen Mennell (Hg.): *Norbert Elias and Figurational Research. Processual Thinking in Sociology*, Oxford, S. 117–139.
- Baur, Nina/Besio, Cristina/Norkus, Maria/Petschik, Grit (Hg.) (2016): *Wissen – Organisation – Forschungspraxis. Der Makro-Meso-Mikro-Link in der Wissenschaft*, Weinheim/Basel.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main.
- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (1990): *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt am Main.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika (1985): »Zivilisation, moderner Staat und Gewalt. Eine feministische Kritik an Norbert Elias' Zivilisationstheorie«, in: *Beiträge zur Feministischen Theorie und Praxis* 13 (8), S. 23–35.
- Brinkgreve, Christien (1999): »Old Boys, New Girls. Over de beperkte toegang van vrouwen tot maatschappelijke elites«, in: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 26 (2), S. 164–184.
- Bucholc, Marta (2011): »Gendered Figurational Strategies in Norbert Elias' Sociology«, in: *Polish Sociological Review* 44 (176), S. 425–436.
- Bucholc, Marta/Witte, Daniel (2018): »Transformationen eines Klassikers. Norbert Elias zwischen Kanonpflege und Kanonverschiebung«, in: *Soziologische Revue* 41 (3), S. 384–399.
- Connell, Robert W. (1999): *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Opladen.
- Dahl, Valerie (2021): *Bystander-Experience von Arbeitnehmenden in männerdominierten Berufsfeldern*, Wiesbaden.
- Elias, Norbert (1977): »Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 6 (2), S. 127–149.
- Elias, Norbert (1986): »Wandlungen der Machtbalance zwischen den Geschlechtern. Eine prozeßsoziologische Untersuchung am Beispiel des antiken Römerstaates«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 38 (3), S. 425–449.
- Elias, Norbert (1991): *Was ist Soziologie?*, München.
- Elias, Norbert (1997): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2000): »Zivilisation«, in: Bernhard Schäfers (Hg.): *Grundbegriffe der Soziologie*, 6. Aufl., Opladen, S. 445–449.

- Elias, Norbert (2005): *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert/Scotson, John (1993): *Etablierte und Außenseiter. Zur Sozialdynamik der Stigmatisierung*, Frankfurt am Main.
- El-Mafaalani, Aladin (2018): *Das Integrationsparadox. Warum gelungene Integration zu mehr Konflikten führt*, Köln.
- Ernst, Stefanie (1996): *Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern. Wandlungen der Ehe im ›Prozess der Zivilisation‹*, Opladen.
- Ernst, Stefanie (1999): *Geschlechterverhältnisse und Führungspositionen. Eine figurationssoziologische Analyse der Stereotypenkonstruktion*, Opladen.
- Ernst, Stefanie (2003): »From Blame Gossip to Praise Gossip? Gender, Leadership and Organizational Change«, in: *European Journal of Women's Studies* 10 (3), S. 277–299.
- Ernst, Stefanie (2010): *Prozessorientierte Methoden der Arbeits- und Organisationsforschung*, Wiesbaden.
- Ernst, Stefanie (2019): »Zivilisations- und Prozesstheorie. Elias und die Geschlechterforschung«, in: Beate Kortendiek/Brigitte Riegraf/Katja Sabisch (Hg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, Wiesbaden, S. 399–408.
- Ernst, Stefanie (2022a): »Salons, Büros und Privatgemächer als Geschlechterarenen im Zivilisationsprozess. Zur Genese privaten und öffentlichen Lebens«, in: Günter Burkart/Heike Kahlert/Diana Cichecki/Nina Degele (Hg.): *Privat/öffentlich. Zur gesellschaftstheoretischen Relevanz einer feministischen Debatte*, Wiesbaden, S. 253–284.
- Ernst, Stefanie (2022b): »Literarische Quellen und persönliche Dokumente«, in: Nina Baur/Jörg Blasius (Hg.): *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, 3. Aufl., Wiesbaden, S. 1523–1536.
- Ernst, Stefanie (2023a): »Norbert Elias and Shifting Gender Relations«, in: Stephen Mennell/Alex Law (Hg.): *Anthem Companion to Norbert Elias*, London/New York, S. 91–110.
- Ernst, Stefanie (2023b): »Zwischen Dauerreflexion und Wegschauen? Diversität und Vielfalt in der Schule«, in: Maria Funder/Julia Gruhlich/Nina Hossain (Hg.): *Diversitäts- und Organisationsforschung, Handbuch für Wissenschaft und Praxis*, Baden-Baden, S. 411–431.
- Ernst, Stefanie (2023c): »Zwischen Overperforming, Burn-Out und Schiffbruch? Geschlecht, Diversität und die Eigenlogik des Verwaltungshandelns«, in: Henrike Bloemen/Christiane Bomert/Stephanie Dziuba-Kaiser/Mareike Gebhardt (Hg.): *Machtverhältnisse. Kritische Perspektiven auf Geschlecht und Gesellschaft*, Frankfurt am Main/New York, S. 195–217.
- Ernst, Stefanie/Weischer, Christoph/Alikhani, Behrouz (2017): »Changing Power Relations and the Drag Effects of Habitus. Theoretical and Empirical Approaches in the Twenty-First Century«, in: *Historical Social Research* 42 (4), S. 7–21.
- Feldenkirchen, Markus (2022): »Zurück ins Leben!«, in: *Der Spiegel*, Nr. 8, S. 25.

- Fertig, Ludwig (1984): *Zeitgeist und Erziehungskunst. Eine Einführung in die Kulturgeschichte der Erziehung in Deutschland von 1600–1900*, Darmstadt.
- Gravenhorst, Lerke (1996): »Entzivilisierung und NS-Deutschland. Einige feministische Beobachtungen zu einer zentralen Idee bei Norbert Elias«, in: Ilse Modelmog/Edit E. Kirsch-Auwärter (Hg.): *Kultur in Bewegung. Beharrliche Ermächtigungen*, Freiburg, S. 165–181.
- Hark, Susanne/Villa, Paula-Irene (Hg.) (2016): *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld.
- Hausen, Karin (1976): »Die Polarisierung der ›Geschlechtscharaktere‹. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben«, in: Werner Conze (Hg.): *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart, S. 363–393.
- Hodenberg, Christina von (2018): *Das andere Achtundsechzig. Gesellschaftsgeschichte einer Revolte*, München.
- Illouz, Eva (2016): *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*, Frankfurt am Main.
- Illouz Eva/Kaplan, Dana (2021): *Was ist sexuelles Kapital?*, Berlin.
- Kaluza, Claudia (2017): »Diversity Management und Schulentwicklung«, in: dies/Bernhard Schimek (Hg.): *Diversity Management in Schulen*, Bochum, S. 89–115.
- Kershaw, Ian (2019): *Achterbahn. Europa 1950 bis heute*, München.
- Klein, Gabriele/Liebsch, Katharina (Hg.) (1997): *Zivilisierung des weiblichen Ich*, Frankfurt am Main.
- Knigge, Freiherr Adolph von (1981): »Von dem Umgange unter Eheleuten«, in: Ute Gerhard (Hg.): *Verhältnisse und Verbindungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, S. 361–369.
- Liston, Katie (2005): »Established-Outsider Relations between Males and Females in the Field of Sports in Ireland«, in: *Irish Journal of Sociology* 14 (1), S. 66–85.
- Meuser, Michael (1992): »›Das kann doch wohl nicht wahr sein.‹ Positive Diskriminierung und Gerechtigkeit«, in: ders./Reinhold Sackmann (Hg.): *Analyse sozialer Deutungsmuster. Beiträge zur empirischen Wissenssoziologie*, Pfaffenweiler, S. 89–102.
- Oheim, Gertrud (1962): *Einmaleins des guten Tons*, 34. Aufl., Gütersloh.
- Pinker, Steven (2013): »Decivilization in the 1960s«, in: *Human Figurations* 2 (2), S. 1–10.
- Regt, Ali de (1984): *Arbeidersgezinnen en beschavingsarbeid. Ontwikkelen in Nederland 1870–1940*, Amsterdam.
- Stokowski, Margarete (2019): *Die letzten Tage des Patriarchats*, Hamburg.
- Stolk, Bram van/Wouters, Cas (1987): *Frauen im Zwiespalt. Beziehungsprobleme im Wohlfahrtsstaat*, Frankfurt am Main.
- Treibel, Annette (1993): »Engagierte Frauen, distanzierte Männer? Überlegungen zum Wissenschaftsbetrieb«, in: dies./Gabriele Klein (Hg.):

- Begehren und Entbehren. Bochumer Beiträge zur Geschlechterforschung*, Pfaffenweiler, S. 21–38.
- Treibel, Annette (2008): *Die Soziologie von Norbert Elias. Eine Einführung in ihre Geschichte, Systematik und Perspektiven*, Wiesbaden.
- Treibel, Annette (2012): »Frauen sind nicht von der Venus und Männer nicht vom Mars, sondern beide von der Erde, selbst wenn sie sich manchmal auf den Mond schießen könnten.« Elias und Gender«, in: Heike Kahler (Hg.): *Zeitgenössische Gesellschaftstheorien und Genderforschung. Einladung zum Dialog*, Wiesbaden, S. 83–104.
- Treibel, Annette (2015): *Integriert Euch!*, Frankfurt am Main.
- Weber, Marianne (1906): *Beruf und Ehe. Die Beteiligung der Frau an der Wissenschaft. Zwei Vorträge*, Berlin.
- Wietschorke, Jens (2020): *1920er Jahre*, Stuttgart.
- Wouters, Cas (1999): *Informalisierung, Norbert Elias' Zivilisationstheorie und Zivilisationsprozesse im 20. Jahrhundert*, Wiesbaden.

LUTZ HIEBER

Geschlechterbeziehungen im absolutistischen Adel und ihre Bedeutung für die Gegenwart

Norbert Elias dienten vorwiegend schriftliche Quellen als empirische Grundlage seiner Untersuchungen des Prozesses der Zivilisation. Die Fülle des Materials der Kunstgeschichte stärker in den Vordergrund zu rücken, bringt indes erheblichen Gewinn. Bilder sind visuelle historische Quellen, die über Lebensstile und Persönlichkeitsstrukturen der Menschen Auskunft geben. Die Geschichte der Bilder kann die Analyse der Zusammenhänge von Persönlichkeitsstrukturen und gesellschaftlichen Entwicklungen vertiefen und anschaulich zugänglich machen.

Tatsächlich macht es einen Unterschied, ob wir ausschließlich schriftliche Quellen nutzen oder ob wir neben Texten auch Bilder in die figurationssoziologische Untersuchung einbeziehen. Denn was geschieht, wenn wir lesen? Wir machen uns Bilder. »Sprache« besteht »in dem Vermögen [...] sich etwas vorzustellen und als solches festzuhalten« (Plessner 1980: 353). Entscheidend ist jedoch, dass die durch das gelesene Wort ausgelösten Bilder nur aus dem entstehen können, was die Köpfe der Lesenden mitbringen.

Die mitteleuropäische Bildungssozialisation der Gegenwart wurzelt wesentlich in einer bürgerlich geprägten Kultur. Die im Habitus verankerten Wahrnehmungs-, Denk- und Verhaltensweisen sind mit ästhetischen Ausdrucksformen verbunden, und deshalb rufen verbale Beschreibungen eben die in diesem Reservoir vorhandenen Bilder wach. In einer anderen Kultur, etwa der des Adels aus Früh- und Hochabsolutismus, ist die Lebenspraxis unbürgerlich. Sie hat kaum etwas mit den Verhaltenskanons zu tun, die uns Heutigen in Fleisch und Blut übergegangen sind. Daher setzt jedes Bemühen um ein angemessenes Verständnis der schriftlichen Überlieferung aus diesen sozialen Milieus erhebliche Interpretationsleistung voraus, die einer Übersetzung von einer Kultur in die andere gleichkommt. Bilder, als visuelle Quellen, können bei dieser Transferleistung eine wichtige Funktion erfüllen, denn sie machen die zur Diskussion stehenden Sachverhalte unmittelbar anschaulich. Wertorientierungen sind mit ästhetischen Präferenzen verbunden – und so eröffnen die Bilder, die für die höfische Kultur geschaffen wurden, Einblicke in die Lebensbedingungen und in den psychischen Habitus der höfischen Aristokratie. Beim Thema der Beziehungen von Mann und Frau, die sich in

charakteristischen Wesenszügen von dem uns heute Gewohnten unterscheiden, erweist sich die Nutzung visueller historischer Quellen als besonders fruchtbar.

Wenn wir uns indes mit Gemälden oder Kupferstichen aus früheren Jahrhunderten beschäftigen, müssen die damaligen Produktionsbedingungen der Künstler beachtet werden. Erst seit dem 19. Jahrhundert hat sich für die Beaux-Arts die Gewohnheit etabliert, dass Künstler autonom arbeiten, also ihr Werk einzig durch den Gestaltungswillen des Schöpfers bestimmt ist. Früher arbeitete ein Maler prinzipiell als Auftragnehmer. Er hatte eine Werkstatt, beschäftigte Gesellen und Lehrlinge. Ein Werk begann er erst, nachdem ihm ein Auftrag erteilt war. Die Beziehung von Auftraggeber und Maler kann man in etwa mit der eines heutigen Kunden vergleichen, der zu einem Tischler geht, weil er für seine individuell gestaltete Wohnung einen passenden Schrank möchte. Der Kunde wird dem Tischler seinen Wunsch mitteilen, und dieser wird darauf mit einem Vorschlag antworten, wie er das Möbel mit welchem Material herstellen kann. Das Resultat wird ein Schrank sein, der ebenso aus den Vorstellungen des Auftraggebers erwächst wie aus dem Können des Tischlers. Entsprechend verhält es sich in der Kunst früherer Epochen. Damals kam Auftraggebern für den Schaffensprozess erhebliche Bedeutung zu, »ihre Wirkung wird als eine Art Mitautorenschaft anerkannt, die den Inhalt eines Werkes mitbestimmt« (Schleif 2002: 254).

Die Gemälde, die absolutistische Fürsten besaßen, dienten unterschiedlichen Bedürfnissen. Viele schmückten die Räume der Residenzen, wo sie der Repräsentation dienten und Besuchern zugänglich waren, andere wiederum befanden sich in privaten Sammlungen. Bei vielen dieser Sammlungen handelte es sich um »Kunst- und Wunderkammern«, die mit dem heutigen Verständnis von Kunstsammlung nur wenig gemeinsam haben (Habsburg 1997; Schlosser 1908). Neben Kuriositäten aus der Natur enthielten sie kunstvoll gestaltete Gegenstände (Uhren, wissenschaftliche Geräte etc.) und außerdem fanden sich auch Gemälde als Liebhaberstücke.

Das Instrumentarium für die Rezeption von Bildern legt die Kunstwissenschaft bereit (Panofsky 1978a). Dabei ist weit mehr vorausgesetzt als die praktische Erfahrung mit Dingen und Situationen, mit deren Hilfe die dargestellten Dinge und Personen identifiziert werden können. Am Anfang muss die ikonografische Analyse stehen, die das Sujet eines Bildes erschließt. Sie setzt eine Vertrautheit mit Themen oder Vorstellungen voraus, die aus schriftlicher oder mündlicher Überlieferung gewonnen werden kann. Auf diese Analyse kann die Ikonologie, als eine ins Interpretatorische gewendete Ikonografie, aufbauen.

Der absolutistische Adel und die Ehe

Elias (1997a: 345) konstatiert für die Ehe in der absolutistisch-höfischen Gesellschaft, dass hier »zum ersten Mal die Herrschaft des Mannes über die Frau ziemlich vollkommen gebrochen ist«. Er kann ihr nicht mehr vorschreiben, auf außereheliche Beziehungen zu verzichten, die auch er sich hin und wieder gegönnt hatte. Die nun eingetretene Stärkung der Position der Frauen, die mit einem Zurücktreten der Triebrestraktionen auf der weiblichen Seite und zugleich mit einem Vorrücken derselben auf männlicher Seite einhergeht, bezeichnet Elias als »erste Emanzipation der Frau« (ebd.). Diese Lebensverhältnisse erreichten im 17. und 18. Jahrhundert ihre Blüte. Ihre Wurzeln reichen jedoch bis in den frühen Absolutismus des 16. Jahrhunderts zurück.

Im Status nascendi kristallisieren sich die charakteristischen Merkmale der höfischen Gesellschaft heraus, indem sie sich sowohl gegenüber den noch bestehenden mittelalterlichen als auch gegenüber den städtisch-bürgerlichen Gepflogenheiten absetzen. Gerade weil die Konturen der aristokratischen Lebensweise in dieser Phase ihre Form durch klar gezogene Grenzlinien gewinnen, treten sie deutlich zutage. Deshalb möchte ich mit dem Frühabsolutismus beginnen, um anschließend auf den Hochabsolutismus zu sprechen zu kommen.

Ein *Lobgedicht auf die Malerei* von Gerardus Geldenhauer aus dem Jahre 1515, dem eine Widmung an Philipp von Burgund vorangestellt ist, verherrlicht die Tätigkeit der Künstler. Für ihn bringt der Maler körperliche Dinge für die Augen dar; er schildert »die Geschichten großer Könige: wilde Kriege und Liebschaften«, und außerdem »allerlei Leidenschaften der Menschen und die Mühen des gemeinen Volkes« (Mensger 202: 216).

Philipp von Burgund (1465–1524) war illegitimer Sohn Philipps des Guten, der offiziell 1504 legitimiert wurde. Er hatte in seiner Jugend Latein gelernt und an der Universität Leuven studiert. Als prominentes Mitglied des burgundisch-habsburgischen Adels war er Statthalter von Gelderland und Zutphen, im Jahre 1498 erfolgte seine Ernennung zum ›Admiral zur See‹ und drei Jahre später seine Aufnahme in den Orden des Goldenen Vlieses. Als er im Auftrag Kaiser Maximilians 1508/09 in diplomatischer Mission zum Papst nach Rom reiste, begleitete ihn Jan Gossaert, der ihm als Hofmaler zu Diensten stand. 1517 wurde Philipp mit dem Amt des Bischofs von Utrecht betraut. Da er seine Bildung als Humanist mit moralischer Offenheit verband, hielt er – wie andere geistliche Würdenträger dieser Zeit – nicht viel vom Zölibat und pflegte ein munteres Liebesleben. Sein Biograf Geldenhauer beschreibt ihn als »der Venus sehr geneigt« (ebd.: 124).

Sein Hofmaler Gossaert (1478–1532) kam aus der niederländisch-christlich geprägten Spätgotik. Philipp führte ihn in die antike Mythologie

ein. Die Ausdrucksmittel, sie angemessen darzustellen, bekam Gossaert durch Aneignung der Formensprache der Renaissance in die Hand. Die Bildauffassungen der Renaissance, die als italienische Lokalkultur entstanden war, vermittelten in den frühen Jahren des 16. Jahrhunderts vor allem die Druckgrafiken Albrecht Dürers in den Kulturraum nördlich der Alpen. »Für Jan Gossaert« war, betont Panofsky (1978b: 302), »Dürer als Vermittler der südlichen Formenwelt maßgebend«. Die heidnische Antike diente als Gegenkultur zum spätmittelalterlichen Christentum, in das ein negatives Verständnis erotischer Körperlichkeit eingewoben war. Im Werk Gossaerts traten durch diese Einflüsse männliche und weibliche Akte auf.

Gossaert stellte die *Danae* (Abb. 1), die er für Adolph von Burgund, Philipps Großneffen, schuf (vgl. Mensger 2002: 181), mit einem hohen Grad an sinnlichem Realismus dar. Dem Mythos zufolge war Akrisios, König von Argos, prophezeit worden, der Sohn seiner Tochter Danae werde seinen Großvater töten. Deshalb sperrte er Danae in ein Gemach ein, um zu verhindern, dass jemand in ihre Nähe gelangen konnte. Doch Zeus verliebte sich in sie, und er begattete sie in Gestalt eines Regens aus Gold. Danae gebar Perseus, und damit nahm das Schicksal seinen Lauf. Der Maler stellt Danae im Augenblick der Empfängnis mit gespreizten Schenkeln dar, in einem Gewand, das eine Brust freigeibt und über die Knie hochgezogen ist. Das Bild einer sinnlich erfassten Geliebten ist Ausdruck der erotisch gefärbten Kultur des frühabsolutistischen Hofes.

Im Klima der höfischen Aristokratie gewann auch das Thema von Adam und Eva einen eigenen Ausdruck, der über das hinausging, was

bei Dürer noch als Reminiszenz an die überkommene Wertorientierung bestehen blieb. Dessen Kupferstich *Adam und Eva* (Abb. 2) entsprach noch der christlich geprägten Tradition. Sein Bild handelt vom Sündenfall. Es stellt die spannungreiche Situation dar, in der Eva – unterstützt von der Schlange – Adam die verbotene Frucht reicht. Für den gebildeten Zeitgenossen standen die Tiere für die Temperamente: der Elch für melancholischen Trübsinn, der Hase für sanguinische Sinnlichkeit, die Katze für cholerische Grausamkeit und der Ochse für phlegmatische Schwerfälligkeit



Abb. 1: Jan Gossaert: *Danaë*. 1527. Alte Pinakothek, München.

(vgl. Panofsky 1977: 114). Sie verweisen darauf, dass der Sündenfall das noch im Paradies bestehende Gleichgewicht in der menschlichen Konstitution destruierte und dadurch die Seelen empfänglich für Laster machte. Diese Kupferstiche wurden in etwa für den Preis eines Buches verkauft, waren also viel preiswerter als Gemälde. Zur Käuferschicht gehörten wohl vorwiegend Gelehrte und gebildete Bürger. Auf Scham- und Peinlichkeitsempfinden nimmt Dürer Rücksicht durch die Platzierung von Blattwerk vor den entsprechenden Körperstellen.

Ganz anders verhält es sich mit Jan Gossaerts *Adam und Eva* (Abb. 3),

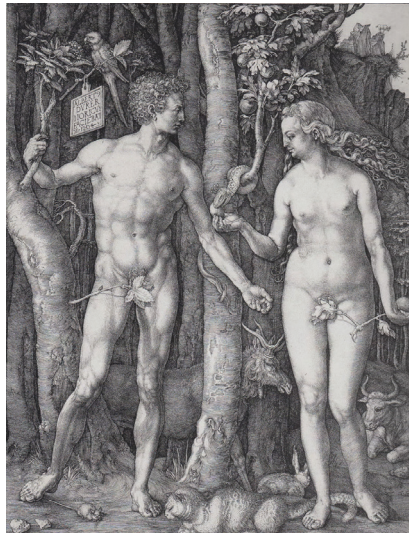


Abb. 2: Albrecht Dürer: *Adam und Eva*. Kupferstich, 1504. (Aus: Schoch/Mende/Scherbaum 2001: 111.)

das sich heute im Schloss Grunewald bei Berlin befindet. Das Gemälde interessiert sich in keiner Weise für den theologischen Hintergrund des Sündenfalls. Zwar bleiben mit dem Apfel, den Eva zwischen ihre und Adams Lippen hält, und mit der Schlange oben auf dem Ast Verweise auf die biblische Geschichte bestehen. Dazu können andeutungsweise auch die beiden winzigen Szenen in der Landschaft des Hintergrunds zählen, von denen eine die Verfolgung eines Paares durch einen Engel auf einer Wiese, und die andere so etwas wie die Erschaffung Evas aus der Rippe Adams darstellen, also Ereignisse, die jeweils vor und nach dem Sündenfall stattfanden. Aber der theologische Gehalt ist preisgegeben. »Die Ambivalenz zwischen Lust und Schuld, zwischen Erotik und Moral scheint bewusst offengelassen zu sein.« (Mensger 2002: 147) Beide detailgenau geschilderten nackten Körper sind einer Kreisform einbeschrieben. Den Freizügigkeiten des höfischen Lebens entspricht, dass kein Feigenblatt die Blöße des Adam verdeckt. Das Sujet strahlt pikante Erotik aus. Für ein sakrales Ambiente ungeeignet, handelt es sich um ein persönliches Kunstwerk für Bilderfreunde. Solche Bilder, die für die im Frühabsolutismus entstehenden Sammlungen des Hochadels geschaffen wurden, charakterisieren das höfische Lebensgefühl. Inventare geben Auskunft darüber, dass Philipp von Burgund, sein Freund Philipp von Kleve ebenso wie Margarete von Österreich sich dafür interessierten. Kunstgeschichtliche Forschungen deuten darauf hin, dass Gossaerts *Adam und Eva* als »Geschenk in den Besitz der Margarete



Abb. 3: Jan Gossaert: *Adam und Eva*. Um 1525. Schloss Grunewald bei Berlin.

von Österreich gelangt« ist (Börsch-Supan 1992: 12).

Philipp von Burgund und Margarete von Österreich waren keine Ausnahmeerscheinungen. In dieser Zeit war der Eros nicht, wie später in der bürgerlichen Gesellschaft, ins Private abgeschoben. Entsprechend bildete er einen Faktor des Zusammenlebens für die Dame ebenso wie für den Herren. Der Historiker Eduard Fuchs schildert im zweiten Band seiner *Sittengeschichte* (1910), allerdings aus der Sicht moralisierender Bürgerlichkeit, wie der Galanteriekult diese Welt von den Kleidungsstilen bis zur Ausstattung der Schlösser durchtränkte.

Die Kultur der absolutistischen Aristokratie, die bereits im frühen 16. Jahrhundert zu keimen begann, entwickelte sich in den folgenden zwei Jahrhunderten zur vollen Reife. Die Menschen, die sich in diesen sozialen Kreisen bewegen, sind nicht frei von Zwängen. Die höfische Etikette ist die Verhaltensform, die diesem Soziotop entspricht. In spezifische Interdependenzen eingebunden, müssen die Damen wie die Herren gelernt haben, ihre Verhaltensweisen auf diejenigen abzustimmen, denen sie begegnen. Doch die Panzerung elementarer Gefühlsregungen hat auch im Hochabsolutismus keineswegs dieselbe Gestalt wie später unter den bürgerlichen Gesetzen. »Eine Fülle von Äußerungen zeigt, dass man in dieser höfischen Aristokratie die Beschränkung der sexuellen Beziehung auf die Ehe sehr oft als bürgerlich und nicht als standesgemäß empfand.« (Elias 1997a: 346f.) Damit einhergehend festigte sich die Angleichung der Machtgewichte im Verhältnis von Mann und Frau, und infolgedessen erscheint nun »auch die außereheliche Beziehung der Frau in gewissen Grenzen als gesellschaftlich legitim« (ebd.: 345). Doch nicht nur das. Frauen konnten in Machtpositionen gelangen.

Ein exemplarischer Fall ist Madame de Pompadour (1721–1764), die als Jeanne-Antoinette Poisson geboren wurde und in Paris lebte. Wegen einer politisch motivierten Anklage musste ihr Vater aus Frankreich fliehen. Doch ihrer Mutter gelang es, ihr und ihrem jüngeren Bruder Abel-François die Bildung der Kinder höherer Kreise zukommen zu lassen. Als Jeanne-Antoinette das Alter von 20 Jahren erreicht hatte, heiratete sie den reichen Untersteuerpächter Charles-Guillaume Le Normant, Seigneur d'Étiolles. Ungeachtet der Tatsache, dass sie bereits Ehefrau war,

gab sie sich Mühe, die Aufmerksamkeit Ludwigs XV. (1710–1774) zu erregen. Das gelang ihr schließlich, als sie zu einem Maskenball eingeladen war, auf dem auch der König anwesend war. Im Alter von 25 Jahren wurde sie seine Geliebte. Er erhob sie zur Marquise de Pompadour mit Landsitz und eigenem Wappen und machte sie zur *maitresse en titre*. Da sie außerdem gute Beziehungen zur Königin pflegte, ernannte diese sie zur Hofdame und zur Herzogin von Menars. Die Marquise beriet den König in politischen Entscheidungen, so auch bei Bündnisfragen im Siebenjährigen Krieg. Sie nutzte ihren Einfluss, um ihren Bruder zu unterstützen, dessen Laufbahn in den Posten des Direktors der königlichen Gebäude, Gärten, Akademien und Manufakturen mündete (vgl. Gordon 2002: 55).

Von François Boucher (1703–1770) ließ sich die Marquise de Pompadour in einer Form porträtieren, die ihre Bildung und die breite Palette ihrer Tätigkeiten zum Ausdruck brachte (Abb. 4). Das Gemälde zeigt sie auf einer breiten Chaiselongue vor einem überaus großen Spiegel mit Palmenornament-Rahmen. Im Spiegel ist eine Uhr zu sehen, die auf einem Bücherschränkchen steht. Ebenso wie das Buch in ihrer Hand verweisen die Bücher des Hintergrundes auf sie als Förderin von Autoren der Aufklärung.¹ Das Bild wurde oben und an den Seiten angestückt, um mehr Raum für die beigegebenen Utensilien zu schaffen. Feder, Tinte und Briefpapier auf dem Toilettentisch machen auf ihren Einfluss in Staatsgeschäften aufmerksam, ihr raffiniertes Kleid auf die von ihr kreierte Mode, die Notenblätter am Boden auf ihre Qualitäten als Sängerin.



Abb. 4: François Boucher: *Marquise de Pompadour*. 1756. Alte Pinakothek, München.

1 Die Bücher im Schrank sind im Boucher-Bild nur schemenhaft erfasst. Das nahezu lebensgroße Pastell *Portrait en Pied de la Marquise de Pompadour* (Paris, Musée du Louvre, Cabinet des Dessins), das Maurice-Quentin de La Tour 1752/55 schuf, zeigt die Bücher auf dem Tisch, auf den die Marquise ihren Arm stützt, detaillierter. Bei diesem Gemälde sind *La Henriade* von Voltaire, *L'Esprit des Lois* von Montesquieu und der vierte Band der von Diderot und d'Alembert herausgegebenen *Encyclopédie* zu erkennen. Montesquieus Werk war 1751 auf den Index der katholischen Kirche gesetzt worden.

Den Anlass für das Gemälde hatte die Ernennung der Portraitierten zur *dame du palais* der Königin Marie Leczinska im Februar 1756 gegeben, Boucher stellte es noch im selben Jahr fertig. Die Marquise hatte unter Schmähschriften gelitten, die sie an ihre bürgerliche Herkunft erinnerten (vgl. Wine 2002: 24). Doch nun hatte sie einen unanfechtbaren Status am Hof. Diesen Triumph krönte die Präsentation des Werkes unter einem eigens angefertigten Baldachin auf der großen Kunstschau des folgenden Jahres, dem Salon von 1757 (vgl. Laing 1986: 267).

Marquise de Pompadour hatte als *maitresse en titre* erheblichen Einfluss nicht nur auf den König und damit auf die Staatsgeschäfte, sondern auch in der höfischen Gesellschaft. Eduard Fuchs resümiert: »Die Maitresse ist höher und mächtiger als ihr Gebieter, denn sie herrscht auch über diesen, sie ist dessen Schicksal. Wer Maria am Throne Gottes zur Fürsprecherin hat, ist der Gnaden sicher; wem die Gunst der Maitresse leuchtet, dem leuchten die Sterne des Lebens.« (Fuchs 1910: 389) Die Marquise konnte auf dieser Klaviatur spielen, weil sie herausragende Bildung erworben hatte.

Doch nicht alle Maitresses verfügten über solche Voraussetzungen. Das *ruhende Mädchen* (Abb. 5), das Boucher 1751 (diese Version befindet sich im Wallraf-Richartz-Museum in Köln) und noch einmal 1752 (heute in der Alten Pinakothek in München) malte, wurde hin und



Abb. 5: François Boucher: *Ruhendes Mädchen*. 1752. Alte Pinakothek, München.

wieder als Louise O'Murphy identifiziert. Ob das zutrifft, ist allerdings zweifelhaft. Notizen aus Kreisen des Hofes belegen zwar, »dass Louis XV. die Gunst eines jungen Mädchens in heiratsfähigem Alter genossen hatte, die für Boucher und andere Maler als Modell gedient hatte; aber diese Affäre ging der länger dauernden mit Louise O'Murphy voraus« (Laing 1986: 262; Übers. L.H.). Die Beziehung zu Louise ist für das Jahr 1753 belegt, im folgenden Jahr gebar sie ein Kind. Als Tochter verarmter Iren hatte sie keine nennenswerte Bildung erhalten, und eine höhere Position am Hof blieb ihr versagt. Sie wurde jedoch mit einer hohen Mitgift versehen, heiratete einen Offizier und erklomm insofern durchaus eine höhere Stufe in der sozialen Hierarchie.

Die Lebensstile der absolutistischen Aristokratie in den europäischen Residenzstädten unterschieden sich kaum. In Russland, wo männliche Erbfolge nicht vorgeschrieben war, lebte Katharina II. (1729–1796) in diesem Stil (vgl. Madariaga 1993: 253f., 361ff.). Geboren als Prinzessin Sophie von Anhalt-Zerbst, nahm sie den Namen Katharina beim Übertritt zum orthodoxen Glauben an. Sie kam 1762 durch einen Staatsstreich, bei dem ihr Gatte Peter III. einem Mordkomplott zum Opfer fiel, auf den Thron. Ob der leibliche Vater ihres ersten Sohnes, der noch während ihrer Ehe geboren wurde, ihr Gatte Peter war, oder ob er aus einer Beziehung mit Sergej Saltykow hervorging, blieb ihr Geheimnis. Ebenfalls noch während ihrer Ehe verliebte sie sich in Stanisław Poniatowski. Als sie an die Macht gelangt war, folgte der Gardeoffizier Grigori Orlov, den sie zum General und Befehlshaber über die Artillerie erhob. Nach anderen Beziehungen wurde der zehn Jahre jüngere Grigorij Potëmkin ein wichtiger Liebhaber, der, auch als sie sich weiteren Männern zuwandte, eine mächtige Gestalt am Hofe blieb. Ihr letzter Liebhaber, der 22-jährige Platon Subow, dem sich Katharina im Alter von 60 Jahren zuwandte, wurde mit dem Amt eines Generalgouverneurs betraut.

In der galanten Kultur der absolutistischen Höfe waren die Lebensstile von Mann und Frau angeglichen und Machtungleichgewichte zwischen den Geschlechtern weitgehend nivelliert. Eine Grafikfolge, die zwischen 1777 und 1783 in Paris erschien, schildert die Lebensverhältnisse. Der Tagesablauf der Dame beginnt mit der *Morgentoilette* (Abb. 6). Die Zeit des morgendlichen Sichzurechtmachens war nicht auf Ankleiden und Frisieren beschränkt, sondern diente zugleich anderen Zwecken. Die Dame empfängt bereits den ersten Besucher, denn das bietet die günstigste Gelegenheit zum Flirt. Nun kann sie ungezwungen ihre Reize präsentieren, während sie später, wenn sie in der Öffentlichkeit auftritt, durch Korsett und Reifrock gepanzert ist. Ein Bemühen um klare Abgrenzung der Privatsphäre gegen Einblicke von außen, wie es in unserer mitteleuropäischen Gegenwart üblich ist, gab es nicht. Der Herr stand dem in nichts nach. Das Blatt *Le Lever* (Abb. 7) zeigt ihn im Kreise seiner Diener beim Ankleiden. Einer serviert eine Tasse, ein anderer zieht ihm einen



Abb. 6 und 7: Siegmund Freudenberg: *La Toilette*. 1774. – Jean Michel Moreau: *Le Lever*. 1783. (Aus: Boehn 1920.)

Strumpf an, der Sekretär sitzt am Tisch mit Papier und Feder, und außerdem ist – wie selbstverständlich – eine Dame anwesend, der sich der junge Herr zuwendet.



Abb. 8: Jean Michel Moreau: *La petite Loge*. 1783. (Aus: Boehn 1920.)

Dieser Adel definierte seinen Status gegenüber unteren Ständen durch elaborierte Formen der Etikette. In diese waren aber Freiheiten im Umgang der Geschlechter eingeflochten. Die damit gegebene Offenheit bildete die Basis für einen gemeinsamen Erfahrungsraum, und daraus konnten Ähnlichkeiten in den Denk- und Verhaltensweisen resultieren. Der Kupferstich mit einer kleinen Gruppe in der *Theaterloge* (Abb. 8) zeigt, wie sehr sich die Körpersprache von Herr und Dame entsprechen. Die hell herausgehobene Dame lebt ihre Gefühle in ausladender Gestik aus. Der Körper ihres

Gegenübers, des sitzenden Herren, der sie ans Kinn fasst, agiert seine Emotionalität nicht weniger expressiv aus. Eine deutliche Angleichung der Habitusformen von Mann und Frau ist unverkennbar.

Bürgerlichkeit

Die Höfe der absolutistischen Fürsten hatten Inseln in einer Welt gebildet, die dieser Lebensweise oft ablehnend gegenüberstand. Die kleinbürgerliche Marie-Jeanne Roland, die als Gattin eines girondistischen Ministers während der jakobinischen Diktatur auf der Guillotine 1793 hingerichtet wurde, erinnert sich in ihren Memoiren voller Abscheu an Erzählungen ihrer Großmutter vom Adel. Sie äußert sich »über die Ungeniertheit« einer Dame, »die aber unter den Frauen der guten Gesellschaft üblich war und die dazu führte, dass sie nichts dabei fand, den Beichtvater und andere Leute während ihrer Toilette zu empfangen, das Hemd in ihrer Gegenwart überzuziehen und Ähnliches. Dieser Ton, diese Sitten erstaunten mich« (Roland 1987: 103). Madame Roland eriefert sich außerdem über »verweichlichte Männer«, die sie in ihren Jugendjahren sah, und sie spricht davon, dass sie angesichts der vom Hof ausgehenden Verdorbenheit und Verlogenheit »Widerwillen und Menschenhass« empfand (ebd.: 169).

Die Zunahme der gesellschaftlichen Stärke der bürgerlichen Schichten machte den höfisch-absolutistischen Gepflogenheiten den Garaus. Der bürgerliche Machtzuwachs erlaubte, immer machtvoller und betonter ein eigenes Selbstbewusstsein hervorzukehren und immer entschiedener und bewusster eigene Gebote und Verbote den aristokratischen entgegenzusetzen. »Bürgerliche Gruppen stellen vor allem die ›Tugend‹ gegen die höfische ›Frivolität‹: Die Regelung der Geschlechterbeziehung, der Zaun, mit dem die sexuelle Sphäre des Triebhaushalts eingehegt wird, ist bei den mittleren und aufsteigenden bürgerlichen Schichten stets weit stärker als bei der höfisch-aristokratischen Oberschicht.« (Elias 1997b: 440) Unter diesen Bedingungen gedieh die strafrechtliche Verfolgung von ›Pornografie‹, die Unterdrückung ›frivoler‹ Bilder und Schriften bewirkte. *Das ruhende Mädchen* Bouchers »führte für fast das gesamte 19. Jahrhundert notgedrungen eine Untergrundexistenz« (Laing 1986: 258; Übers. L.H.). Die Durchsetzung spezifisch bürgerlicher Verhaltensregeln bildete die Basis für die – im Vergleich zum höfischen Adel – stärkere Distanz und entsprechend ausgeprägtere Entfremdung zwischen den Geschlechtern.

Daniel Chodowiecki hat für den kleinformatigen *Göttinger Taschen Calender* für das Jahr 1779 die ›natürliche‹ der ›affektierten‹, d.h. die bürgerliche der höfisch-aristokratischen Haltung gegenübergestellt.

Eines seiner Kupferstichpaare beschreibt den *Gruß* (Abb. 9). Im *höflichen Fall*, dem rechten Bild, verbeugen sich der Herr und die Dame überschwänglich voreinander. Der Gleichklang der ausdrucksstarken Gestik lässt auf gleichen sozialen Status der beiden schließen. Sie schauen sich während des Begrüßungsrituals an, ihr offener Blick lässt direktes Interesse aneinander erkennen. Dagegen gibt die *bürgerliche* Begrüßungsszene, links, einen anderen Eindruck. Die Frau hat die Hände vor dem Schoß zusammengeführt, sie verharrt in ihrer sittsamen Geste demütig und nimmt den Gruß in deutlicher Passivität entgegen. Der Mann verbeugt sich, in seiner Körperhaltung bleibt er steif. Sein Gesicht ist von ihr abgewendet und zum Boden gerichtet. Die passiv-abwartende Frau steht distanziert dem aktiven Mann gegenüber, und »das Paar tritt in keinerlei persönlichen Kontakt« (Barta 1987: 90).

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts setzten sich Definitionen für männliches und für weibliches Verhalten durch, welche Gegensätzlichkeiten betonten. Der Mann sollte einen Beruf ausüben und seine Familie ernähren. Entsprechend galten Aktivität und Rationalität als seine typischen Wesensmerkmale, eben die, die das Erwerbsleben erforderte. Das Ideal der



Abb. 9: Daniel Chodowiecki: *Der Gruß/La Reverence*. Kupferstich. (Aus: Lichtenberg 1779.)

Frau, die Aufgaben als Hausfrau und Mutter zu erfüllen hatte, bildete das Pendant. Sie verkörperte Emotionalität und Passivität. »Infolge der unterschiedlichen Stellung und Ausbildung der Geschlechter von Kindesbeinen an« bestanden »im Bürgertum des 18. Jahrhunderts tiefgreifende, allerdings anerzogene Wesensverschiedenheiten«, wobei zentral ist, dass »diese Unterschiede nun zu natürlichen erklärt wurden und dadurch das bürgerliche Familienideal tiefgreifend abgesichert wurde« (Rosenbaum 1982: 294).

Max Weber hat gezeigt, dass die Entwicklung des Kapitalismus eine kulturelle Basis hat. Der psychische Habitus, der die kapitalistische Gesellschaftsordnung trägt, verdankt viel den puritanischen Strömungen des Protestantismus. Diese fordern bibeltreu-sittliche Lebensführung, aber im Unterschied zur alten Kirche lehnen sie die Rituale der Beichte und nachfolgenden Buße ab. Nun geht es um das Vermeiden von Müßiggang und Genuss durch nüchterne Selbstbeherrschung, und das bereitet den Boden für ein Ethos der Pflichterfüllung. Beruflicher Fleiß wird zum Selbstzweck. Weber verortet diese Haltung in den Strömungen des asketischen Protestantismus, die in Kulturen des Calvinismus, des Pietismus, des Methodismus und der täuferischen Bewegung (Baptisten, Mennoniten, Quäker) ihre Konturen gewannen. »Predigt harter, stetiger, körperlicher oder geistiger Arbeit« dient der Prävention »gegen alle jene Anfechtungen, welche der Puritanismus unter dem Begriff des ›unclean life‹ zusammenfasst« (Weber 1988: 169).

Der religiöse Glaube und die Praxis des gottgefälligen Lebens schaffen die psychischen Antriebe für eine Lebensführung, die vom moralischen Gebot der strengen Vermeidung allen unbefangenen Genießens geleitet ist. In Geselligkeit und Genuss von Luxus lauern Sünden, und um diese nicht zum Zuge kommen zu lassen, gilt es, Zeitvergeudung zu vermeiden. Das Motiv für Gelderwerb und Geldvermehrung liegt für diese Bürgerlichkeit nicht in kaufmännischem Wagemut und Gewinnstreben, sondern im Streben nach sündenfreiem und gottgefälligem Leben. Diese Grundhaltung setzt systematische Selbstkontrolle voraus. Gemeinde und Individuum leisten Bewusstseinsarbeit, damit der richtige Weg nicht verfehlt wird. Ohnehin gilt das Bibel-Wort »Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen« (2. Thessalonicher 3, 10). Da nüchterne Zweckmäßigkeit den Lebensstil bestimmt, ist Kleidung verpönt, die eine Person attraktiv macht. Sexualität soll – auch in der Ehe – nur der Zeugung von Nachkommenschaft dienen. Das Arbeitsethos machte fachlich spezialisierte Berufstätigkeit zum Grundzug der bürgerlichen Lebensführung. »Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, – wir müssen es sein.« (Weber 1988: 203) Die Selbstdisziplin, die sich diese Bürger auferlegten, trugen Prediger in die Bevölkerung, machten strenge Gesetze (Arbeitshäuser, Sexualstrafrecht) und Sozialisationsinstanzen (autoritäre Disziplin im Schulunterricht, Militärpflicht und Drill für junge Männer) zur Grundlage staatlicher Ordnung.

Die geografischen Regionen, in denen die puritanischen Glaubensrichtungen herrschten, wurden Vorreiter des kapitalistischen Siegeszuges. Andere gerieten in ihren Strudel und mussten nachziehen. Für eine lange Zeit entfalteten die bürgerlichen Wertorientierungen eine prägende Kraft.

Gleichwohl können alle, die ihre Sozialisation in untadeliger Bürgerlichkeit erlebten, auch darüber nachdenken, ob nicht jenseits des Lebenszuschnitts ihrer Großeltern und Eltern eine interessante Welt zu entdecken wäre. Jung und Alt können fragen, warum man stetig selbstdiszipliniert arbeiten soll, nur um als Rädchen im großen Getriebe zu funktionieren, und ob man die Berufstätigkeit, die man in seiner Jugend wählte, das ganze Leben lang ausüben wolle, nur um an Wochenenden und im Urlaub ein paar Freiheiten genießen zu können.

Gegenkulturen

Tatsächlich erwiesen sich die bürgerlichen Prinzipien nicht als eherne Gesetze. In den *Studien über die Deutschen* blickt Elias auf die Revolten der 1960/70er Jahre zurück und resümiert: »Die Verteilung der Machtgewichte zwischen den Generationen blieb ganz entschieden weniger ungleich, als sie vor dem offenen Ausbruch der Generationenkonflikte gewesen war«; unter den Veränderungen »ist der Machtzuwachs lediger junger Frauen einer der markantesten und folgenreichsten« (Elias 2005: 66). Dieser Umbruch war in Westdeutschland eingebettet in eine breite Bewegung, die mehrere Dimensionen umfasste. Dazu zählte erstens, im Schulunterricht die Prügelstrafe abzuschaffen und nach und nach autoritäre Strukturen zurückzudrängen. Zweitens wurde der § 175 StGB entschärft, der männliche Homosexualität mit Gefängnis bestrafte. Drittens fielen die Kuppel-Paragrafen 180 und 181, die das Verbot des Vermietens einer Wohnung an ein unverheiratetes Paar beinhalteten. Viertens wurde der Schwangerschaftsabbruch zwar nicht legalisiert, aber immerhin unter gewissen Bedingungen straffrei. Diese und weitere Liberalisierungen erweiterten die Bandbreite für individuelle Selbstregulierung deutlich.

Die Hippies in den USA gingen noch viel weiter. Ihre Philosophie verdankte der Beat-Generation sehr viel, die sowohl intellektuell wie auch auf der Ebene des Lebensstils eine Art Lehrer-Generation für sie bildete. »Was die Hippies von ihren Vorgängern unterschied, war ihre größere Anzahl, die es ihnen erlaubte, sich als Gemeinschaft in einer Weise zu organisieren, wie es die Beats nie versuchen konnten.« (Tomlinson 2001: 15; Übers. L.H.) Die Beats waren die ersten, die offen über halluzinogene und psychotrope Drogen gesprochen haben, und ihre Literatur dokumentiert den offenen und freien Umgang mit Sexualität. Beat-Dichter

wie Allen Ginsberg und Gary Snyder ermutigten die Hippies, sich mit fernöstlicher Philosophie zu beschäftigen.

Um den Wandel im Geschlechterverhältnis in dieser Gegenkultur verständlich zu machen, hole ich in zweifacher Hinsicht etwas aus. Die eine betrifft die ›sexuelle Revolution‹, die andere beleuchtet einen kleinen Ausschnitt des ostasiatischen Denkens.

Zunächst zum Kampf gegen Prüderie. Die Beat-Generation hatte seit Mitte der 1950er Jahre sowohl intellektuell als auch im Lebensstil völlig neue Wege erschlossen. Offensiv opponierten sie gegen eine gesellschaftliche Ordnung, die von puritanischer Ethik durchdrungen war. »Der Leib« wird »zu diesem Zeitpunkt noch immer streng privat verhandelt, und der Umgang mit ihm ist in öffentlichen und auch künstlerischen Medien häufig von Prüderie gekennzeichnet.« (Raussert 2003: 127) Dagegen stellen die Beats den *erotischen und sexuell aktiven Leib* in den Vordergrund, und sie nehmen auch in ihren Gedichten und ihrer Prosa kein Blatt vor den Mund.

Allen Ginsberg hatte 1955 *The Howl* geschrieben,² ein langes Gedicht von 127 Versen. Sicher hat es etwas von einem frevelhaften Akt, wenn man aus diesem bedeutenden Werk die eine oder andere Zeile herausgreift und dadurch die Worte ihres poetischen Zusammenhangs entkleidet, aber für das Thema des Geschlechterverhältnisses ist ein Blick auf die alles Bisherige hinter sich lassende Offenheit und Direktheit der Ausdrucksweise unverzichtbar. *The Howl* setzt – in der deutschen Übersetzung von Carl Weissner (Ginsberg 1998: 16ff.) – mit dem Vers ein:

»Ich sah die besten Köpfe meiner Generation zerstört vom Wahnsinn,
ausgemergelt hysterisch nackt,«

und fährt etwa dreißig Verse später fort,

»die sich von Motorrad-Engeln in den Arsch ficken ließen und schrien
vor Lust,

die die Matrosen bliesen, diese Seraphen in Menschengestalt, und sich
von ihnen blasen ließen und die Zärtlichkeiten atlantischer und karibi-
scher Liebe erlebten

die morgens und abends bumsten in Rosengärten, im Gras der Parks
und auf Friedhöfen und ihren Samen verschenkten an jeden, der wollte.«

Ginsberg verlässt die in der bürgerlichen Welt sorgsam umhegte Privatsphäre und legt seine sexuelle Orientierung offen. Damit verlässt er das tradierte, auf Heterosexualität beruhende Bild von Gender und Identität, um dieser Konvention sein eigenes Bild entgegen zu setzen.

2 Der Band *Howl and Other Poems*, der 1956 bei City Lights Books in San Francisco erschien, trägt im Jahr 2021 im Impressum den Vermerk »1.230.000 copies in print«.

Lenore Kandels Gedichte, die zehn Jahre später in *The Love Book* (1966), einem nur sechs Seiten umfassenden Buch, erschienen, zelebrieren ebenfalls erotisches und sinnliches Begehren. Das erste Gedicht *God / Love Poem* beginnt mit den – von Caroline Hartge übersetzten – Zeilen (Kandel 2005: 9):

»es gibt keine Arten der Liebe außer / schönen
ich liebe dich auf jede von ihnen
ich liebe dich / dein Schwanz in meiner Hand
rührt sich wie ein Vogel
zwischen meinen Fingern
während du anschwillst und in meiner Hand hart wirst.«

Ebenso wie Ginsberg lehnt Kandel die herrschende Prüderie ab. Ihrem zwei Jahre später erschienenen Gedichtband *Word Alchemy* stellte Kandel (ebd.: 23) ein Statement voran, in dem sie sagt: »Dichtung ist niemals Kompromiss. Sie ist die Offenbarung/Übersetzung einer Vision, einer Erleuchtung, einer Erfahrung. Wer seine Vision kompromittiert, wird zu einem blinden Propheten. [...] Aus Furcht gewählte Euphemismen sind ein Bündnis mit der Heuchelei und zerstören das Gedicht sofort und langfristig den Dichter.« Und sie schließt eine unmissverständliche Kritik an Zensur an: »Jegliche Form der Zensur, ob geistiger, moralischer, emotionaler oder körperlicher Art, ob aus dem Inneren heraus oder von außen her, ist eine Barriere für die Selbsterkenntnis.« (Ebd.: 25)

Verteidiger der bürgerlichen Bastionen sahen in *The Howl* ebenso wie in *The Love Book* eine Gelegenheit, die Grenzwälle gegen obszöne Schriften zu festigen. Ginsbergs Band wurde im Sommer 1957 Gegenstand eines Gerichtsverfahrens, das jedoch bereits nach ein paar Monaten mit der Abweisung der Anklage und einem Triumph der Redefreiheit endete (vgl. Watson 1997: 258). Im Falle Kandel fand das Gerichtsverfahren im Jahre 1967 statt und führte zum Verbot, das erst 1973 aufgehoben wurde; es war »der letzte Prozess, [...] der aufgrund des Vorwurfs der Obszönität gegen einen Gedichtband geführt wurde« (Hartge 2005: 168).

Den Weg, den die kleine Gruppe der Beats bereitet hatte, ging die weit umfassendere Bewegung der Hippies noch weiter. Nach einer gewissen Anlaufphase hatte die Hippie-Bewegung erhebliche Popularität und großen Zulauf erreicht. Ihr erster Höhepunkt war das ›Human Be-In‹ am 14. Januar 1967. Ein Plakat kündigte das Ereignis als »gathering of the tribes« an, als eine Zusammenkunft aller Stämme, d.h. aller ›Fraktionen‹ der Gegenkultur (Abb. 10). Unterschiedliche Orientierungen sollten nebeneinander bestehen können, um in eine breite Strömung einzufließen. Unter den angekündigten Teilnehmenden der Veranstaltung finden sich mit Ginsberg, Snyder und Kandel berühmte Beats. Das Motiv des Gurus mit dem ›dritten Auge‹ (Erleuchtung) verweist auf die Bedeutung ostasiatischer Philosophie. Zu betonen ist, dass damit keineswegs die Flucht

aus dem abendländischen Denken in eine Esoterik angesprochen wird, sondern vielmehr eine Aneignung der Tao- und der Zen-Lehren im Sinne einer Kritik an der abgewirtschafteten Kultur des Westens.

Damit komme ich zur Aneignung ostasiatischen Denkens, woraus ich nur einen schmalen Aspekt ansprechen möchte, nämlich *Egalität*. Die Hippie-Zeitschrift *The San Francisco Oracle* hatte nach dem Human Be-In das Protokoll einer Diskussionsrunde von Ginsberg, Timothy Leary, Gary Snyder und Alan Watts als Bestandsaufnahme zum erreichten Stand der Gegenkultur gedruckt. Watts, Philosoph und profund-er Kenner ostasiatischen Denkens, betont: »Das Leitbild der westlichen Welt bestand über

viele Jahrhunderte in einem monarchischen Universum, wo Gott der Boss ist, und politische Systeme und die Gesetzgebung beruhten auf diesem Modell.« (Ginsberg et al. 1967: 6; Übers. L.H.) Gegen das Denken in Hierarchien stellt er die chinesische Sicht der Welt, die er am Beispiel des menschlichen Körpers erläutert. »Der menschliche Körper ist eine Organisation ohne Boss. Man hat eine Ordnung vor sich, bei der alle Bestandteile in einem wechselseitigen Wirkungszusammenhang stehen.« (Ebd.; Übers. L.H.) Snyder fügt hinzu, es ginge nun um »eine neue soziale Struktur, die gewisse Arten der historisch bekannten Modelle des Stammeslebens aufgreift« (ebd.; Übers. L.H.) – was auch eine klare Ablehnung der bürgerlichen Kleinfamilie umfasst.

So wie galante Kultur und der Lebensgenuss des absolutistischen Hofes mit einer Angleichung in den Verhaltensweisen von Mann und Frau einhergingen, eröffnete die Hippie-Lebensweise auf ihre Weise neue Formen des Geschlechterverhältnisses. Während die Durchsetzung bürgerlicher Standards zu einer klaren Unterscheidung von ›männlich‹ und ›weiblich‹ geführt hatte, ging es nun in Richtung einer Durchlässigkeit der Grenzziehung. Insofern betrifft das Schlagwort von der ›sexuellen Revolution‹ der Sixties weit mehr als den Eros, vor allem weil stets eine egalitäre Grundhaltung mitschwingt.



Abb. 10: Alton Kelley, Stanley Mouse, Michael Bowen, Casey Sonnabend (Photo): *January 14, 1967 – A Gathering of the Tribes for a Human Be-In*. Plakat 1967.



Abb. 11: Bob Schnepf: [Stanford Tucker's Fashion Boutique] Velvet Underground. Plakat 1967.

liert werden. Doch nun herrschte die hegemoniale Kultur nicht mehr unangefochten. Die Hippie-Gegenkultur eröffnete neue Perspektiven. Diese zeigten sich auch in der Mode. Die Kleidungsstile passten sich dem Körpergefühl der anbrechenden Ära an und räumten mit dem äußeren Erscheinungsbild auf, das die säuberlich unterschiedenen Geschlechtsrollen festgeschrieben hatte. Damit das geschehen konnte, entstanden Modeboutiquen in San Francisco. Für eine davon, die *Velvet Underground* hieß, hatte Bob Schnepf ein Plakat geschaffen (Abb. 11). Die jungen Frauen erschlossen für sich die Hose und überhaupt freizügigere Kleidung. Oft mussten sie sich in harten Auseinandersetzungen gegen jene behaupten, die am gewohnten Rock und konventioneller Wohlanständigkeit festhielten. Aber nicht nur die Frauenmode erlebte revolutionäre Innovationen. Denselben Veränderungswillen auf der männlichen Seite dokumentiert die Ankündigung für einen Auftritt von *Big Brother and the Holding Company* und anderer Bands (Abb. 12), in die ein Foto von Bob Seidemann integriert ist, das James Gurley zeigt, den Leadgitarristen von Big Brother. Er lehnte die bisher üblichen Kurzhaarfrisuren und den körperkaschierenden Anzug ab. Männliche Hippies feminisierten sich, trugen längere Haare und Schmuck.

Ein Paradebeispiel für »Feminität als Protestform« ist Jimi Hendrix (Theising 2008: 390). Der Star des Acid Rock war nicht nur wegen seiner Musik, sondern ebenso wegen seiner deutlich feminin geprägten Bühnen-Performance geschätzt. Für die Hippie-Kultur waren solche Ausdrucksformen ein »probates Gegengift gegen die militaristische,

Niemand wird indes erwarten, dass eine Abkehr von Konventionen schlagartig geschehen kann. Man legt den durch Sozialisation erworbenen Habitus nicht wie ein Hemd ab. Aber der Anstoß war vorhanden, und er übte seinen Einfluss auch auf das Geschlechterverhältnis aus. Gegenkultureller Wandel beschränkt sich nicht auf ein Umdenken. Es geht nicht nur um den Kopf. Im Zen gelten »Gedanken, die sich nicht kraftvoll und durchschlagend im praktischen Leben widerspiegeln [...] als wertlos« (Suzuki 1969: 166).

Kleidung ist die Passform, mit deren Hilfe die Körper vom herrschenden Geist einer Epoche reguliert werden.



Abb. 12: Alton Kelley, Stanley Mouse, Bob Seidemann (Photo): *Big Brother and the Holding Company, Quicksilver Messenger Service, Oxford Circle*. Plakat 1967.

patriarchale und männliche Prägung« der Gesellschaft³ (ebd.). Und bald ergriff die Gegenkultur weitere Bereiche. Am 28. Juni 1969 hatten sich New Yorker Schwule und Lesben gegen Schikanen der Polizei zur Wehr gesetzt, als diese eine Razzia im Stonewall Inn, Christopher Street, im Greenwich Village durchführen wollte.

Vermittelt durch Medien gelangten innovative Tendenzen auch nach Westdeutschland. Radioapparate und Fernsehgeräte, Schallplatten mit ihren ästhetisch neuartigen Covergestaltungen, Jugendzeitschriften und Kinos waren Träger der kulturellen Infusionen (vgl. Hieber et al. 2017: 60ff.). Dazu kamen deutsche Übernahmen avantgardistischer Veranstaltungsformate. Im Juni 1967 hatten sich Hippies im kalifornischen Monterey zu einem großen Pop-Festival eingefunden, das den Acid Rock feierte (und vielen Bands Verträge mit Plattenfirmen einbrachte), und dieses hatte »sicherlich eine Vorbildfunktion für die Essener Song-Tage«, die im September 1968 folgten (Siegfried 2008: 604). Später kamen die jedes Jahr im Juni in deutschen Großstädten stattfindenden bunten Umzüge zum Christopher Street Day dazu, die das Vorbild der Gay Pride Parades in den USA aufgriffen, um die Erinnerung an die New Yorker Stonewall-Revolution wachzuhalten. Solche Einflüsse trugen dazu bei, das in der

3 Die Hippies bildeten während des Vietnam-Krieges eine starke Säule der Friedensbewegung.

Bundesrepublik nach 1945 unkorrigiert weiterbestehende Sexualstrafrecht und andere Reglementierungen weiter zurückzudrängen.

Eine ganze Reihe der herkömmlichen Sexualgebote und -verbote, und die damit verbundenen Geschlechtsrollen im bürgerlichen Leben, hatten ihre Funktion vor allem für hegemoniale Gruppen gehabt. Als deren Herrschaftspositionen zurückgedrängt wurden, schwanden die Chancen zur Aufrechterhaltung einiger überkommener Konventionen. Eine Verflüssigung der Geschlechtsrollenstereotype war machbar geworden. »Dadurch wurde es möglich«, wie Elias (2002a: 46) im Rückblick auf die Sixties feststellt, »mit anderen Kanons des Verhaltens im Bereich der Geschlechterbeziehung, insbesondere auch mit anderen Kanons der Selbstkontrolle zu experimentieren, die mit einem gleichgewichtigeren Zusammenleben von Menschen vereinbar sind und zugleich eine weniger frustrierende individuelle Balance von Triebregelung und -erfüllung möglich machen.«

Der ungeplante Prozess der Zivilisation hatte in den 1960er Jahren eine weitere Stufe erreicht. Aber das bedeutete nicht, dass Ruhe eingeleitet wäre. Diejenigen, die konservative Wertorientierungen vertraten, machten gegen die errungenen Liberalisierungen in den folgenden Jahrzehnten weiterhin Front. Ein Feld der Auseinandersetzung liegt seither in öffentlich zugänglichen Bildern. Den Fall der Modefirma *Replay* aus dem Jahr 1999 möchte ich exemplarisch vorstellen.

Der Fotograf Martin Holtkamp, der in Tokyo arbeitete, machte Aufnahmen von der 21-jährigen Asami Imajuku, die damals ihre Karriere als Sängerin startete (Abb. 13). Er legte keinen Wert auf das extrovertierte Posieren eines Models, das Kleidung präsentiert. Seine Momentaufnahmen fangen mehrere alltägliche Situationen ein: Asami liegt auf einem Futon, sie sitzt, sie trinkt Suppe, sie fasst liegend ihren Fuß. Eines der Motive

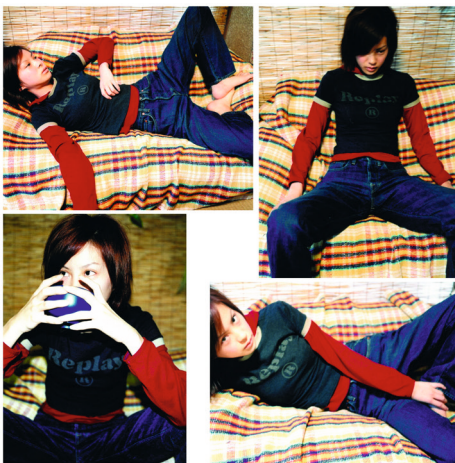


Abb. 13: Martin Holtkamp: Asami Imajuku. Fotografien 1999.

wurde für das Plakat übernommen (Abb. 14).

Asami ist gekleidet in Replay Jeans und Langarm-T-Shirt, sie sitzt bequem und stützt die Arme links und rechts des Körpers auf. Ihr Blick ist nach unten gerichtet. Es ist der etwas abwesende Blick, der sich einstellt, wenn man sich entspannt und sich eine Pause gönnen kann. Ihre Beine hält sie locker und leicht gespreizt. Wenn auch René König (1988: 296) ehemals noch »stark bezweifel[te]«, dass der Erfolg der Hose bei Frauen »mit Emanzipationsbewegungen zusammenhängt«, so ist demgegenüber doch festzuhalten, dass die Hose die Bewegungsfreiheit ganz entscheidend erweitert hat – und selbstverständlich in diesem Sinne auch genutzt wird.

Doch das passt konservativen sozialen Milieus nicht. Sie wollen die gegen die alten Verhältnisse errungenen Freiheiten, die Elias konstatiert, wieder zurückdrängen. In diesem Sinne verurteilte der Deutsche Werberat das Plakat mit einer abenteuerlichen Bildinterpretation. Er sieht »ein asiatisches Mädchen in lasziver Körperhaltung«, der »Gesichtsausdruck wirkt verstört und abwesend, die Schamgegend betont«, und beim Anblick des Bildes drängt sich »der Eindruck von Kinderprostitution in Asien auf« (Zentralverband der deutschen Werbewirtschaft 2000: 27).

Die zugrundeliegenden konservativen Wertmaßstäbe orientieren sich offenbar noch an den früheren Verhaltensregeln der 1950er Jahre, wo Anstandsbücher vorschrieben, es sei für Frauen unschicklich, anders zu sitzen als mit geschlossenen Beinen (Abb. 15 und 16). Immerhin erfolgte auf das Eingreifen des Deutschen Werberats deutliche Kritik in der bürgerlichen Presse (Hieber 2000), was, nebenbei bemerkt, für eine gewisse Stabilisierung der seit den Sixties errungenen Positionen spricht.

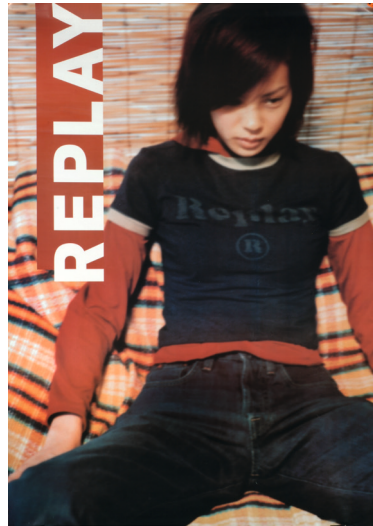


Abb. 14: Martin Holtkamp: *Replay*. Plakat 1999.

Fazit

In der absolutistischen Aristokratie bildeten sich Verhaltenskanons im Bereich der Geschlechterbeziehung, die gemäß einem stärker gleichgewichtigen Zusammenleben von Mann und Frau strukturiert sind. Die



Tadellose Haltung der jungen Dame
Geschlossene Knie sind für die gute Haltung stets wichtig



Die Dame zeigt, wie man nicht mehr dasitzen soll; warum die Beine in lässiger Weise krumm machen, wenn so gerade gewachsen sind? Warum die Knie offen halten, wenn doch die Beinstellung mit geschlossenen Knien viel hübscher ist?

Abb. 15 und 16: »Geschlossene Knie sind für die gute Haltung stets wichtig.« –
»Wie man nicht dasitzen soll.« (Kamptz-Borken 1953: 41, 43)

Basis dafür war, dass diese sozialen Milieus den Geschlechtern im Rahmen der höfischen Etikette eine Selbstorganisation ermöglichten, die auf dem Bestreben nach wechselseitigem Ausbalancieren von affektiver Spontaneität und vorausschauendem Kalkulieren basierte. Der höfische Habitus korrespondierte mit ausgeprägten Fähigkeiten des Umgangs mit dem menschlichen Affektgefüge. Da das Erotische nicht – wie später unter bürgerlichen Gesetzen – von der hohen Mauer um das Private eingehegt ist, konnte sich die wechselseitige Kommunikation der Geschlechter in vielen Dimensionen entfalten.

Die Höfe bildeten Inseln, die ins Draußen ausstrahlten, doch die umgebende Welt stand oft der Lebensweise der Aristokratie ablehnend gegenüber. Als schließlich die Macht bürgerlicher Schichten stark genug gewachsen war, konnten diese ihre Wertorientierungen durchsetzen und den höfischen Gepflogenheiten ein Ende machen. Mit ihrem Untergang gingen die Bedingungen der »ersten Emanzipation der Frau« verloren. Doch der gegenkulturelle Aufbruch der 1960er Jahre öffnete erneut ein Tor auf diesem Weg, indes sind seine Bastionen längst noch nicht befestigt.

Immerhin lassen die westlichen Gesellschaften der Gegenwart andeutungsweise erkennen, wohin die Reise geht. Weichenstellungen sind durch politische, kulturelle und wirtschaftliche Bedingungen beeinflusst. Oft wird gesagt, man könne aus der Geschichte lernen. Ob das auch für die Geschlechterbeziehungen zutreffen kann, hängt von der Fähigkeit zu Reflexivität ab. Denn die Verhältnisse am absolutistischen Hof sind nicht direkt auf unsere Gegenwart übertragbar.

Die Angehörigen des Hofes und der um ihn zentrierten ›guten Gesellschaft‹ des *ancien régime*

»hatten nicht nur Zeit, Liebe und Sorgfalt für die Durchformung von Lebenssphären, welche im 19. Jahrhundert mit der zunehmenden Differenzierung des menschlichen Lebens in eine Berufs- und eine Privatsphäre unter dem Druck der rationalen Wirtschaftsführung als Partien des Privatlebens an Bedeutung verloren; sondern die Notwendigkeit, sich in der höfischen Gesellschaft zu behaupten, erzwang diese Durchformung« (Elias 2002b: 196).

Die Individuen dieser Gesellschaftsformation konnten allerdings ihr Sein nur auf diese Weise zelebrieren, weil die Figuration, die sie bildeten, auf dem Sockel herrschaftlichen Wohlstandes ruhte. Das Vorhandensein von Dienstpersonal gewährleistete eine Lebenspraxis, die frei von den Mühen des Erwirtschaftens des Lebensunterhalts durch Arbeit ist.

Davon kann in den entwickelten westlichen Industriegesellschaften der Gegenwart keine Rede sein. Gleichwohl hat der technisch-industrielle Fortschritt eine Vielzahl an Geräten und Infrastrukturen bereitgestellt, die zur Erleichterung der Bewältigung des Alltags beitragen und erhebliche Freiräume der Selbstorganisation schaffen. Der Angleichung der Machtpositionen im Geschlechterverhältnis ist freilich dadurch nicht gewährleistet, sie setzt noch mehr voraus.

Die Separation von ›männlich‹ und ›weiblich‹ durch bürgerlich geprägte Bildungsprozesse von früher Kindheit an führen zwar zur Entfremdung der Geschlechter. Doch das Modell der absolutistischen Aristokratie verweist darauf, dass die zwischen Mann und Frau bestehenden Machtungleichgewichte deutlich zurückgehen, wenn beide Geschlechter im Rahmen bestehender Figurationen *selbstreguliert* sowohl Formen der Umgangsweisen untereinander als auch Kanons der Selbstkontrolle entwickeln können. Bleiben dagegen die unsichtbaren Mauern zwischen ihnen bestehen und werden möglicherweise sogar durch rechtliche Maßnahmen verstärkt, resultiert ein bloßes Nebeneinander der Geschlechter. Unter solchen Bedingungen bleiben Männer, ebenso wie es Frauen tun, lieber unter sich, weil das unbekanntere Andere zu Unsicherheiten führen und sogar Angst machen kann. Tendenzen der Separierung bewirken Perpetuierung von Machtungleichgewichten.

Literatur

- Barta, Ilsebill (1987): »Der disziplinierte Körper. Bürgerliche Körpersprache und ihre geschlechtsspezifische Differenzierung am Ende des 18. Jahrhunderts«, in: dies. (Hg.): *Frauen, Bilder, Männer, Mythen. Kunst-historische Beiträge*, Berlin, S. 84–106.
- Boehn, Max von (1920): *Trois Suites d'Estampes pour Servir à l'Histoire des Modes et du Costume des Français dans le Dix-Huitième Siècle*, Berlin.
- Börsch-Supan, Helmut (1992): *450 Jahre Jagdschloss Grunewald 1542–1992*, Bd. 2: *Aus der Gemäldesammlung*, Berlin.
- Elias, Norbert (1997a): *Über den Prozess der Zivilisation*, Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1997b): *Über den Prozess der Zivilisation*, Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2002a): »Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main, S. 9–90.
- Elias, Norbert (2002b): *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2005): *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main.
- Fuchs, Eduard (1910): *Illustrierte Sittengeschichte*, Bd. 2: *Die galante Zeit*, München.
- Ginsberg, Allen (1998): »Das Geheul«, in: ders.: *Howl/Geheul*, Hamburg, S. 16–29.
- Ginsberg, Allen/Leary, Timothy/Snyder, Gary/Watts, Alan (1967): »Changes«, in: *San Francisco Oracle* 1 (7), S. 2–3, 6–17, 29–31.
- Gordon, Alden R. (2002): »Das kunstsinnige Geschwisterpaar. Der Einfluss des Marquis de Marigny auf Madame de Pompadour«, in: Xavier Salmon/Johann Georg Prinz von Hohenzollern (Hg.): *Madame de Pompadour und die Künste*, München, S. 55–71.
- Habsburg, Géza von (1997): *Fürstliche Kunstkammern in Europa*, Stuttgart/Berlin/Köln.
- Hartge, Caroline (2005): Nachwort zu: Lenore Kandel: *Das Liebesbuch. Wortalchemie*, Berlin, S. 162–174.
- Hieber, Lutz (2000): »Wie es sich für ein ordentliches Frauenzimmer gehört. Ein öffentliches Ärgernis: Der Deutsche Werberat«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3. Mai 2000.
- Hieber, Lutz/Mathis, Wolfgang/Titze, Anja/Urban, Andreas (2017): *Wege zum Smartphone. Zur Kultur- und Technikgeschichte der Kommunikationsmedien*, Hannover.
- Kamptz-Borken, Walther (1953): *Der gute Ton von heute*, 5. Aufl., Wien.
- Kandel, Lenore (2005): *Das Liebesbuch. Wortalchemie*, Berlin.
- König, René (1988): *Menschheit auf dem Laufsteg. Die Mode im Zivilisationsprozess*, Frankfurt am Main/Berlin.

- Laing, Alastair (1986): »Catalogue of Paintings«, in: Philippe de Montebello/Samuel Sachs/Hubert Landais (Hg.): *François Boucher, 1703–1770*, New York, S. 90–324.
- Lichtenberg, Georg C. (Hg.) (1779): *Göttinger Taschen Calender*, Göttingen.
- Madariaga, Isabel de (1993): *Katharina die Große*, Berlin.
- Mensger, Ariane (2002): *Jan Gossaert. Die niederländische Kunst zu Beginn der Neuzeit*, Berlin.
- Panofsky, Erwin (1977): *Das Leben und die Kunst Albrecht Dürers*, München.
- Panofsky, Erwin (1978a): »Ikonographie und Ikonologie«, in: ders.: *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*, Köln, S. 36–67.
- Panofsky, Erwin, (1978b): »Dürers Stellung zur Antike«, in: ders.: *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*, Köln, S. 274–350.
- Plessner, Helmuth (1980): »Anthropologie der Sinne«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt am Main, S. 317–393.
- Raussert, Wilfried (2003): *Avantgarden in den USA. Zwischen Mainstream und kritischer Erneuerung 1940–1970*, Frankfurt am Main/New York.
- Roland, Marie-Jeanne (1987): *Memoiren aus dem Kerker*, Zürich/München.
- Rosenbaum, Heidi (1982): *Formen der Familie*, Frankfurt am Main.
- Schleif, Corine (2002): »Rituale in Stein. Erzählungen für eine breite und diverse Öffentlichkeit«, in: Frank M. Kammel (Hg.): *Adam Kraft*, Nürnberg, S. 253–270.
- Schlosser, Julius von (1908): *Die Kunst- und Wunderkammern der Spätrenaissance*, Leipzig.
- Schoch, Rainer/Mende, Matthias/Scherbaum, Anna (Hg.) (2001): *Albrecht Dürer. Das druckgrafische Werk*, Bd. 1, München.
- Siegfried, Detlef (2008): *Time is on My Side. Konsum und Politik in der westdeutschen Jugendkultur der 60er Jahre*, Göttingen.
- Suzuki, Daisetz T. (1969): *Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*, Zürich/Stuttgart.
- Theising, Gisela (2008): »Jimi Hendrix. Ikone der psychedelischen Popkultur«, in: Gerhard Paul (Hg.): *Das Jahrhundert der Bilder. 1949 bis heute*, Göttingen, S. 386–393.
- Tomlinson, Sally (2001): »Psychedelic Rock Posters. History, Ideas, and Art«, in: dies./Walter P. Medeiros/D. Scott Atkinson (Hg.): *High Societies. Psychedelic Rock Posters of Haight Ashbury*, San Diego, S. 14–37.
- Watson, Stephen (1997): *Die Beat Generation*, St. Andrä-Wördern.
- Weber, Max (1988): »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen, S. 17–206.
- Wine, Humphrey (2002): »Madame de Pompadour im ›Salon‹«, in: Xavier Salmon/Johann Georg Prinz von Hohenzollern (Hg.): *Madame de Pompadour und die Künste*, München, S. 18–27.
- Zentralverband der deutschen Werbewirtschaft (2000): *Jahrbuch Deutscher Werberat 2000*, Bonn.

Abbildungen

- Abb. 1: Jan Gossaert: *Danaë*. 1527. Alte Pinakothek, München.
- Abb. 2: Albrecht Dürer: *Adam und Eva*. Kupferstich, 1504. (Quelle: Schoch/Mende/Scherbaum 2001: 111.)
- Abb. 3: Jan Gossaert: *Adam und Eva*. Um 1525. Schloss Grunewald bei Berlin.
- Abb. 4: François Boucher: *Marquise de Pompadour*. 1756. Alte Pinakothek, München.
- Abb. 5: François Boucher: *Rubendes Mädchen*. 1752. Alte Pinakothek, München.
- Abb. 6: Sigmund Freudenberg: *La Toilette*. 1774. (Quelle: Boehn 1920.)
- Abb. 7: Jean Michel Moreau: *Le Lever*. 1783. (Quelle: Boehn 1920.)
- Abb. 8: Jean Michel Moreau: *La petite Loge*. 1783. (Quelle: Boehn 1920.)
- Abb. 9: Daniel Chodowiecki: *Der Gruß/La Reverence*. Kupferstich. (Quelle: Lichtenberg 1779.)
- Abb. 10: Alton Kelley, Stanley Mouse, Michael Bowen, Casey Sonnabend (Photo): *January 14, 1967 – A Gathering of the Tribes for a Human Being*. Plakat 1967.
- Abb. 11: Bob Schnepf: [*Stanford Tucker's Fashion Boutique*] *Velvet Underground*. Plakat 1967.
- Abb. 12: Alton Kelley, Stanley Mouse, Bob Seidemann (Photo): *Big Brother and the Holding Company, Quicksilver Messenger Service, Oxford Circle*. Plakat 1967.
- Abb. 13: Martin Holtkamp: *Asami Imajuku*. Fotografien 1999.
- Abb. 14: Martin Holtkamp: *Replay*. Plakat 1999.
- Abb. 15: »Geschlossene Knie sind für die gute Haltung stets wichtig.« (Quelle: Kamptz-Borken 1953: 41.)
- Abb. 16: »Wie man nicht dasitzen soll.« (Quelle: Kamptz-Borken 1953: 43.)

Norbert Elias und Deepfakes

Vom Sehen in der künstlichen Realität

»Erst als die Natur wie ein dem Menschen gegenüberliegendes Bild angesehen wurde, konnte man auf den Gedanken kommen, sie im Bilde wiederzugeben, den dreidimensionalen Naturraum auf die Bildfläche zu übertragen, den Bildraum perspektivisch zu erweitern und seit dieser Zeit sah man nun, umgekehrt den Naturraum als Bildraum deutend, die Natur als Landschaft.«

Norbert Elias,
»Vom Sehen in der Natur« (2002: 11)

Norbert Elias hat sich bereits in einer seiner ersten Veröffentlichungen mit der menschlichen Wahrnehmung und ihrer Einbettung in soziale Strukturen beschäftigt. Die dort gewonnenen Erkenntnisse und seine späteren Analysen eines Gemäldes dienen als Basis der nachfolgenden Betrachtung einer neuen Art des digitalen Bildes – nämlich jenes, das durch Künstliche Intelligenz (KI) verändert oder vollständig hergestellt wird. Sogenannte *Deepfakes* bezeichnen dabei eine Form, bei der die Darstellung von Menschen und ihren Körpern im Fokus stehen. Deepfakes lassen sich in einen Entwicklungsprozess einordnen, der die generelle Veränderung der Wahrnehmung von Bildern im Alltag beschreibt.

Der Anfang dieses Prozesses kann im Sehen in der Natur gefunden werden, das von Elias als eine von der Erziehung abhängige, den kulturellen Gegebenheiten ihrer Zeit folgende Fähigkeit charakterisiert wird. Es muss erst ein (Selbst-)Bewusstsein über die Individualität des Menschen entstehen, damit letzterer die Natur als etwas von ihm Abgegrenztes wahrnehmen kann. Allmählich erfasst er dann die Landschaft als etwas, in dem sich »Baum und Fluß, Wiese und Berg und Straße und Dorf [...] zu einer bildhaften Einheit ergänzen«. Mit der Entwicklung dieser Betrachtungsweise beginnt der Mensch, die Landschaft in Kunstwerken festzuhalten – schafft es aber vielfach nicht, ihre Einheit darzustellen, sodass »wir doch unzählige Bilder [...] als wertlos verdammen müssen« (Elias 2002: 10). Der Wert der Bilder ergibt sich durch die Prüfung ihrer einzelnen Darstellungselemente im Zusammenhang mit der gesamten Landschaft; wie man umgekehrt die Einzelheiten in der Gesamtheit dieses überwältigenden Kunstwerks der Natur *sehen* kann, muss der Mensch zunächst jedoch lernen.

Die Vermittlung des entsprechend richtigen Sehens ist Elias zufolge Teil der Erziehung. Diese ist als ein Kreislauf zu verstehen, der aus dem Stellen von Fragen durch die zu erziehenden »Ungelernte[n]«, einer wissenschaftlich begründeten Beantwortung durch den Erzieher¹ sowie daraus erneut entstehenden Fraglichkeiten besteht (vgl. ebd.: 20). Verschiedene wissenschaftliche Disziplinen haben dabei ihre je eigenen Antworten, bleiben aber trotz »aller reinlichen Scheidung dennoch enger oder weiter aufeinander bezogen« (ebd.: 23). Charles Goodwin beschreibt beispielsweise, was das Sehen in der Archäologie bedeutet: Der Boden wird auf besondere Merkmale untersucht, die etwa auf Spuren von menschlicher Architektur hindeuten. Damit Archäologen diese erkennen, nutzen sie spezifische Methoden, mit denen das Gesehene erfasst und kategorisiert werden kann. Für Laien sind diese Kennzeichen solange unsichtbar, bis sie markiert werden. Mit einer Linie im Boden wird das erkannte Objekt hervorgehoben: »this line in the sand has very powerful persuasive consequences« (Goodwin 1994: 610). Mit diesem Vorgehen wird die Wahrnehmung außenstehender Beobachter geleitet und gleichzeitig das Objekt verdinglicht. Durch den Einsatz spezieller Berufspraktiken werden die Entdeckungen auf Karten festgehalten. Diese grafischen Repräsentationen erweitern sprachliche Beschreibungen, indem sie »records of a range of disparate events onto a single visible surface« (ebd.: 611) binden. Innerhalb der Archäologie werden diese Denkmuster und Methoden weitergegeben, sodass erwartet werden kann, dass die meisten Archäologen die Kategorisierungen nachvollziehen können – dass sie also dasselbe sehen.

Dass das Sehen aber nicht immer eindeutig ist, zeigt Goodwin anhand des Gerichtsprozesses im Fall Rodney King. King wurde 1992 in Los Angeles wegen eines Verkehrsverstoßes von mehreren Polizisten gestoppt und in diesem Zusammenhang zum Opfer schwerer Polizeigewalt. Ein Beobachter hat die Szene gefilmt; die Aufnahme wurde im Prozess zum zentralen Beweisstück. »The violence it showed was so graphic that many people assumed that a conviction was almost automatic« (ebd.: 615) – tatsächlich aber wurden die Angeklagten im ersten Prozess freigesprochen, was in einigen Stadtteilen zu aufstandsartigen öffentlichen Unruhen führte. Sowohl die Anklagevertretung als auch die Verteidigung nutzten das Video als Beweisstück. Was sie darin gesehen bzw. wie sie das Material jeweils interpretiert und in der Verhandlung präsentiert haben, widerspricht sich jedoch. Die Verteidigung ließ das Bildmaterial nicht für sich selbst stehen, sondern band die gezeigten Ereignisse im Rahmen ihrer Argumentationsrhetorik in die Berufspraktiken der Polizei ein. Die

1 Aufgrund der besseren Lesbarkeit wird im Text das generische Maskulinum verwendet. Sofern nicht anders gekennzeichnet, sind jedoch alle Geschlechter gemeint.

Ereignisse wurden umgedeutet und bis ins kleinste Detail zerlegt, in etwa so, wie Elias es beim Sehen in der Natur für erforderlich hält. Durch die Hervorhebung der einzelnen Aspekte und deren Einbettung in den Rahmen professioneller Polizeiarbeit verloren die Laienbeobachter der Jury sukzessive das Gesamtbild aus den Augen. Sie ließen sich durch die ihnen vorgetragene Expertise leiten und sahen das Video anders als die Öffentlichkeit. Dasselbe Bildmaterial offenbarte sich ihnen also auf eine andere Weise. Mehr noch: In Verbindung mit der sprachlichen Darstellung wurde die Aufzeichnung sogar zum sichtbaren Beweis für die Unschuld der Polizisten (vgl. ebd.: 620). Erst als die Vertreter der Anklage in einem zweiten, zivilrechtlichen Verfahren eine eigene Perspektive zur Interpretation des Bildmaterials vorstellten, wurden zwei der Beschuldigten schließlich doch verurteilt. Wie in der Archäologie wurden im Rahmen des Gerichtsprozesses sinnbildliche Linien im Video gezogen, die Einzelheiten aus dessen Gesamtheit hervorheben und gezielt ein Objekt, eine bestimmte Vorstellung in der Wahrnehmung der Betrachter erzeugen. Sicherlich hat nicht jeder Betrachter dieselben Eindrücke gewonnen. Auch ließen sich nicht alle der Geschworenen im ersten Prozess von der Darstellung der Verteidigung überzeugen, es müssten also weitere Faktoren zur Beurteilung der individuellen Positionen betrachtet werden. Hier genügt jedoch die Feststellung, dass Uneinigkeit über den Inhalt des sichtbaren Materials erzeugt werden kann: »Reasonable doubt can be created by muddying the water with a plausible alternative.« (Ebd.: 616)

Mit Deepfakes ist heutzutage möglicherweise eine Entwicklungsstufe des Bildes erreicht, die über die schwierige Frage nach der Lesart von Aufzeichnungen hinaus ebenfalls ›berechtigte Zweifel‹ an der generellen Verbindung von Bildern zur Realität nahelegt. In den letzten Jahren wird der Begriff immer häufiger (insbesondere medial) aufgegriffen, dabei wird aber selten genauer bestimmt, was Deepfakes überhaupt sind. Man kann sie etwa als »die Manipulation oder auch synthetische Erzeugung von Abbildungen, Videos und/oder Audiospuren menschlicher Gesichter, Körper, oder Stimmen, zumeist mithilfe von KI« (Pawelec/Bieß 2021: 23) definieren.

Eine verbreitete Variante eines solchen synthetischen Mediums ist ein *Faceswap*, ein Gesichtertausch unter Zuhilfenahme einer KI. Hierbei extrahiert das System² die Eigenschaften eines Gesichts aus einem oder mehreren Bildern und überträgt sie auf das Zielbild einer weiteren Person.³ Dafür stehen spezifische Webtools und Apps zur freien Verfügung,

- 2 Als ›System‹ ist hier die KI selbst als trainiertes Modell zu verstehen, das man über ein Benutzerinterface auf einem Computersystem für die vorgeesehenen Aufgaben einsetzen kann.
- 3 Ein solcher Tausch ist auch beispielsweise mit Tieren, Gegenständen oder Zeichentrickfiguren möglich, was in diesem Rahmen aber nicht näher betrachtet werden soll.

mit denen man relativ einfache Deepfakes erstellen kann; sie sind häufig noch ohne tiefere Analyse anhand von Bildfehlern (wie etwa unpassender Farbgebung, falschen Schatten oder Unstimmigkeiten in der Perspektive) zu erkennen.



Abb. 1 und 2: Faceswaps der Portraitfotos von Norbert Elias und Thorsten Benkel (erstellt mit Face Swapper von Icons8)

Abb. 1 und 2 zeigen solche Bilder: In Abb. 1 wird das Gesicht von Thorsten Benkel in ein Portrait von Norbert Elias übertragen, in Abb. 2 sind Ursprungs- und Zielbild vertauscht.⁴ Die KI fügt dabei nicht nur die Gesichter den Körper(andeutunge)n hinzu, sondern gleicht auch die Farbgebung an und verändert bzw. entfernt sogar die Brille aus Elias' ursprünglichem Bild. Erst bei genauerer Betrachtung erkennen Uneingeweihte einige Unstimmigkeiten, die die Fälschung vermuten lassen (in Abb. 1 etwa die Einfärbung einzelner Pixel bei einem sonst in Graustufen erscheinenden Foto und in Abb. 2 die Proportionen von Gesicht und Kopf). Diese Form der Deepfakes kann sogar am Smartphone erstellt werden, nicht zuletzt deshalb, weil es bereits für diese Aufgaben trainierte KI-Modelle gibt, die frei zugänglich sind. Die Ergebnisse variieren qualitativ recht stark und sind, wenn man es darauf anlegt, meistens schnell zu enttarnen. Aufgrund der Art, wie ein Netzwerk zur Erstellung von Deepfakes aufgebaut wird, findet man vor allem manipulierte Bilder von Personen des öffentlichen Lebens. Für komplexere Deepfakes mit weniger leicht ersichtlichen Bildfehlern, gibt es Open Source-Quellcodes

4 Die Bilder wurden vom Autor mit Hilfe des Face Swapper von Icons8 (2023) erstellt. Dieses System funktioniert direkt im Browserfenster und gibt innerhalb von Sekunden Ergebnisse aus. Das Unternehmen bietet zudem KI-unterstützte Programme an, mit denen Bilder anonymisiert, optimiert, Bildhintergründe verändert sowie Fotos oder Gesichter vollständig künstlich generiert werden können.

sowie vortrainierte Modelle, deren Einsatz aber Programmierkenntnisse und Einarbeitungszeit erfordern.

Um insbesondere bei bewegten Bildern glaubhafte Ergebnisse zu erreichen, die einer detaillierten Prüfung standhalten, ist zudem deutlich mehr Ausgangsmaterial als in den gezeigten Beispielen erforderlich. Während die einfacheren Faceswaps üblicherweise der Unterhaltung dienen, ist den aufwändigeren Synthetika, die sich nicht mehr als solche enttarnen lassen, ein großes Risiko inhärent. Das fingierte Bild kann als ein sichtbarer Beweis für etwas gesehen werden, das in der abgebildeten Form nie existiert hat. Es kann potenziell missbräuchlich genutzt werden, etwa durch die Generierung pornografischen Bildmaterials einer Person, die tatsächlich nie in einer solchen Situation aufgenommen wurde. Sicherlich kann auch dieses Material der einvernehmlichen Unterhaltung dienen, es kann aber ebenso zur gezielten Diskreditierung einer Person eingesetzt werden. Die Wahrnehmung des Betrachters wird jedenfalls gelenkt; er sieht eine bildhafte ›Realität‹, die durch eine KI erzeugt wurde. Es wird somit ein Objekt geschaffen, dessen Existenz nicht nur wie in Goodwins Beschreibung archäologischer Objektkonstruktionen über Linien im Sand suggeriert wird, sondern auf einer »single visible surface« (Goodwin 1994: 611) deutlich zu sehen ist.

Stellen synthetische Medien wie Deepfakes eine Evolution des Bildes dar, die das Potenzial hat, zu verändern, wie der Mensch die Realität ausdrücklich *sieht* (nicht: wahrnimmt)? Zur Lebzeit von Elias gab es eine solche Technologie noch nicht, aber dennoch lassen sich manche seiner Überlegungen für die soziologische Einordnung der Deepfake-Thematik fruchtbar machen. In dem schon zitierten Erstlingsaufsatz schreibt er beispielsweise: »Beinahe jeder Künstler [...], zum mindesten jede Kulturepoche der neueren Zeit hob eine besondere Landschaft aus der Fülle des Natürlichen heraus und pflegte ihre Vorstellung mit besonderer Liebe, weil sie der besonderen kulturellen Haltung am meisten entsprach.« (Elias 2002: 25) Wie die Wirklichkeit gesehen wird, ist abhängig von den kulturellen Gegebenheiten der Zeit, und diese stehen permanent im Wandel. Ein neutrales Sehen ist unmöglich, denn der Einsatz der Sinne ist stets in soziale Strukturen eingebunden (Loenhoff 2001). Mit den Deepfakes existiert vielmehr eine neue Art des Bildes: Das durch KIs veränderte oder vollständig erstellte Bild – bzw. hier im Speziellen: die glaubhafte Darstellung von Menschen in verschiedenen Szenen, die so nie stattgefunden haben – bereichert die Menge der vorhandenen Abbildungen um nur mehr lose an Wirklichkeitsaspekte gekoppelte Artefaktbilder. Welche Rückschlüsse lässt dies nun auf die kulturelle Haltung der Gegenwartsgesellschaft zu, wenn nicht nur Künstler den menschlichen Körper aus der Fülle des Natürlichen herausnehmen und nach ihren Vorstellungen gestalten können? Und was bedeutet dies für die traditionelle Kunst der Wirklichkeitsimitation, wie sie in der Ästhetik seit Jahrtausenden verfolgt wird (dazu: Benkel 2008)?



Abb. 3: Antoine Watteau: *Pèlerinage à l'Île de Cythère*. 1719. Schloss Charlottenburg, Berlin.

Elias selbst hat ein spezifisches Bild, in diesem Fall als ein klassisches Gemälde verstanden, genau untersucht und dessen Bedeutung in den Kosmos seines theoretischen Denkens gerückt. Unter dem Titel *Watteaus Pilgerfahrt zur Insel der Liebe* (Elias 2000) betrachtet er das gleichnamige Werk von Antoine Watteau, das heute als *Pèlerinage à l'île de Cythère* (*Die Einschiffung nach Kythera*) bekannt ist und in insgesamt drei Versionen existiert, die im frühen 18. Jahrhundert entstanden sind.⁵ Elias untersucht die Bedeutung dieses Gemäldes im Zeitverlauf und erkennt dabei schon in der mehrmaligen Veränderung des Titels eine Wandlungsfacette. Das Bild steht für etwas, es verweist auf reale Vorkommnisse und Ereignisse, die mithin verfremdet werden; und unterschwellig zeigt es soziale Strukturen an. Wie die Benimmbücher, die Elias im *Prozess der Zivilisation* so ausführlich diskutiert hat (Elias 1976), ist auch Watteaus Gemälde ein Dokument, das Informationen über das Alltagsleben

- 5 Als Abb. 3 ist hier das letzte der drei Bilder zu sehen; eine frühere Fassung mit dem Titel *L'Embarquement pour Cythère* gehört zum Bestand des Louvre in Paris. Elias' Rede vor dieser Version des Werks im Schloss Charlottenburg gab Anlass zum Verfassen seines Texts. Hermann Korte (2013: 69) berichtet, dass der zu dieser Zeit bereits fast erblindete Elias das Gemälde zunächst für eine Fälschung hielt, da bestimmte Details nicht passten; er erinnerte dabei jedoch das Gemälde im Louvre, das den beiden anderen sehr ähnlich ist. Der Irrtum konnte aufgeklärt werden, und Elias bezieht bei seiner Untersuchung folglich alle drei Werke mit ein.

der Menschen beinhaltet. Zugleich bildet es die vorherrschenden ästhetischen Strategien der Zeit ab: »[I]n der Entwicklung des Kunstgeschmacks [findet der] Wandel der Machtstrukturen seinen Ausdruck« (Elias 2000: 27).

Das Gemälde stellt konkret eine Reisegruppe dar, die sich im Aufbruch zu einer Schiffsreise in Richtung der griechischen Insel Kythera befindet. Dort werden den Göttern Opfer entrichtet, man geht aber auch dem nach, was heute als Tempelprostitution bezeichnet wird (vgl. ebd.: 12). Es handelt sich gemäß der Bilddarstellung um eine sagenhafte Insel der Freuden, an die utopische Vorstellungen geknüpft werden, die nach der beschwerlichen Fahrt auf die Reisenden zu warten versprechen. In späteren Beschreibungen ändert sich diese positive Interpretation jedoch zeitweise ins Negative; Elias spricht von einem Pendel, das mit der Zeit immer wieder in die entgegengesetzte Richtung ausschlägt (vgl. ebd.: 30). Er erkennt, dass sich seit der Erschaffung des Werks das Verhältnis von Künstlern und Publikum gewandelt hat. Insbesondere hat sich verändert, wer Künstler werden kann und wie Kunst interpretiert wird.⁶ Das Gemälde von Watteau hat sich in seiner Form über Jahrhunderte hinweg nicht verändert, aber wofür es stehen soll, wie man es *sieht*, und was man folglich darin erkennt, unterliegt, wie die Gesellschaft, in der es besteht, einem permanenten Wandel. Das Bild zeigt zunächst eine Liebesinsel, wie sie vermutlich auch in anderer zeitgenössischer Kunst verarbeitet wird. Schnell ändert sich die Deutung aber hin zu einem Fest des Aufbruchs, das die Freude über eine neue Ära nach dem Tod des alten Königs in Frankreich zum Ausdruck bringt. Bis zu diesem Zeitpunkt wird das Gemälde positiv aufgefasst. Man sieht darin einen Rückzug aus der politisch angespannten Lage, bis es mit der Revolution zu einem Politikum und nun negativ gelesen wird. Aufgrund seiner Bedeutungsverankerung im Ancien Regime wird es aus der Öffentlichkeit verbannt. Nach der revolutionären Zeit schlägt das Pendel abermals um: Das Gemälde geht verloren und wird wiederentdeckt; nun gibt es eine Stimmung der Sehnsucht nach der vergangenen Zeit, die man etwas später wieder vergessen möchte. Mit der Transformation der Machtverhältnisse wechselt, wie bereits angedeutet, auch der Kunstgeschmack. Der Umschwung »von der Vorherrschaft von Wunschtraumutopien zu der von Furchtraumutopien und [sein Zusammenhang] mit Struktureigentümlichkeiten der Gesellschaftsentwicklung« (ebd.: 45) wird deutlich. Die Kunst des Rokoko erfreut sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zwar neuer Begeisterung, die Idee der Utopie wird aber schnell wieder entzaubert. Für Elias ist hierfür ein Erlebnis des Schriftstellers Gérard de Nerval bezeichnend: Er träumt

6 Pierre Bourdieu, der sich am Beispiel des Malers Édouard Manet eingehend mit der entsprechenden Thematik befasst, versteht einen solchen Wandlungsprozess als eine »symbolische Revolution« (Bourdieu 2015).

von den galanten Festen, der Liebeslust und den Freuden auf der Insel, die im Bild dargestellt sind, und reist schließlich dorthin. »Was er fand, war eine kahle, hässliche Insel, die nun unter britischer Oberherrschaft Cérigo hieß. Was ihm entgegenstarrte, waren nackte Felsen und als Zeichen der menschlichen Grausamkeit ein dreiarmiger Galgen. An einem der Arme hing eine Leiche.« (Ebd.: 46)

Diese Anekdote zeigt zum einen, wie die vorherrschenden Verhältnisse das beeinflussen, was Menschen in dem Gemälde sehen. Sie verdeutlicht zum anderen aber auch die Diskrepanz zwischen der vorgeprägten Vorstellung und der Wirklichkeit. Über das Medium des Bildes erschafft der Betrachter eine eigene Realität, die auf kognitiver Ebene die eigene Prägung und Sozialisation widerspiegelt. Dennoch werden Bilder – zumindest in Form von Foto- und Videografien – gemeinhin als präzise Abbilder der Wirklichkeit wahrgenommen. Damit besteht zugleich das Risiko der Bildmanipulation – ein historisch mehrfach verwendetes Manöver. Fingierte Bilder haben Macht, indem sie die subjektive Realität der Betrachter in einer Weise prägen, die nicht der objektiven Wirklichkeit entspricht, obwohl genau dies – die Beziehung zwischen einem Akteur und einem von ihm selbst unabhängigen Ausschnitt der Realität – impliziert wird. Das sogenannte ›Thomas-Theorem‹ besagt, dass die subjektive Definition einer Situation als Realität ausreicht, um tatsächlich reale Handlungen auszulösen (vgl. Thomas/Thomas 1928: 572). Demzufolge können gefälschte Bilder das Handeln leiten und die Fälscher Einfluss auf die Wirklichkeit menschlicher Handlungen nehmen.

Heute denkt man im Alltag beim *Bild* nicht mehr zuerst an ein Gemälde, sondern vielmehr an eine Fotografie.⁷ Solchen Bildern unterstellt man stärker, dass sie eine objektive Wahrheit festhalten, und man nutzt sie aufgrund der ihnen zugeschriebenen Aussagekraft in vielerlei Kontexten als einen für sich selbst stehenden Beweis. Dass es sich dabei indes nicht um eine exakte Repräsentation der Wirklichkeit handeln kann, wird bereits aufgrund ihrer Zweidimensionalität und der notwendigen Begrenzung auf ganz bestimmte Ausschnitte einer Szene evident. Bei der Erfassung des »dreidimensionalen Naturraum[s] auf [der] Bildfläche« (Elias 2002: 11) gehen Informationen aus der Gesamtheit verloren. Bilder umgeben Menschen im Alltag permanent und sind prägend für die Konstruktion von Wirklichkeit.⁸ Dabei sind die Möglichkeiten ihrer Manipulation vielfältig. Sie existieren, seit Künstler damit begonnen haben,

7 Der Stellenwert der Fotografie in der Soziologie Bourdieus wird in Bourdieu 2023 näher beleuchtet.

8 Zur Bedeutung des Bildes als Abbildung einer vergangenen ›objektiven‹ Realität, die scheinbar unveränderlich festgehalten wird, siehe Benkel 2022: 35ff. Foto- und Videografien dienen beispielsweise bei Hinterbliebenen als »materielle Erinnerungsanker, unbeweglicher, dafür auch unbestechlicher als persönliche Erinnerungsinhalte« (ebd.: 37).

ihre eigenen Werke zu signieren sowie ihr Kennzeichen unter Werke ihrer Schüler zu setzen, um sie besser verkaufen zu können (vgl. Deussen 2007: 30). Elias betrachtet die Veränderung der Wahrnehmung von Bildern aufgrund von strukturellen Wandlungsprozessen, nicht aber die Veränderung von Bildern selbst. Dabei ist es bereits im 20. Jahrhundert verbreitet gewesen, durch die Manipulation von Bildern eine bestimmte Lesart induzieren zu wollen. Elias (2000: 46f.) stellt fest, dass in bestimmten Staatgesellschaften die Machtstrukturen den Kulturproduzenten – Künstlern, Schriftstellern aber auch Wissenschaftlern – eine bestimmte Vorstellung bzw. Darstellungsweise ihrer Gegenstände vorgeben. Eine Abweichung wird hierbei »als Gefahr für die bestehende Ordnung empfunden« (ebd.: 47). Kulturgüter sind somit stets im Kontext bestimmter Machtstrukturen zu sehen, ihnen wird aber auch das Potenzial zugeschrieben, diese verändern zu können. Dabei sind sie möglicherweise nicht die Ursache eines Wandels, sondern zeigen einen bereits stattfindenden Wandel an. Elias erinnert in diesem Kontext an die fehlende Neutralität bei der Betrachtung von Bildern: »[[J]edes Kunstwerk, also auch jede gemalte oder literarische Utopie, mit künstlerischen Funktionen [kann] zugleich auch, aktuell oder potentiell, ideologische Funktionen haben« (ebd.: 33).

In der Geschichte der Fotografie gibt es zahlreiche Fälle, in denen Bilder manipuliert werden, um eine bestimmte Botschaft zu vermitteln. Insbesondere in der Sowjetunion könnte man die Bearbeitung von Fotografien als eine eigene Kunstform bezeichnen, die »der systematischen Verfälschung der Geschichte selbst« (King 1997: 7) dienen sollte und einige berühmte Beispiele hervorgebracht hat. So wurden etwa die später als politische Gegner wahrgenommenen Leo Kamenew und Leo Trotzki aus einem Gemälde von ihrem Platz neben Lenin auf dem Rednerpult entfernt (mehr zu diesem und anderen Beispielen ebd.: 67ff.). Dies geschah noch in vielen weiteren Fällen und diente der *damnatio memoriae* – der »Verurteilung des Andenkens [...] als Sanktion für ein besonders verabscheuungswürdiges Verhalten« (Ries 2001: 238), also dem Versuch, die Erinnerung an unliebsame Personen aus der Geschichte zu tilgen. Die Fälscher arbeiteten zu dieser Zeit noch mit Tusche und Pinsel am Original, und man benötigte Experten, die die Bearbeitung vornahmen (vgl. Jaubert 1989: 10ff.). Fälschungen dieser Art sind aufwändig, ihre Anzahl daher begrenzt. Die zugrundeliegenden Methoden werden aber bis heute angewandt und entwickeln sich gewissermaßen parallel zur Fotografie. Nach dem Massaker von Luxor 1997 hat etwa die Schweizer Boulevard-Zeitung *Blick* eine Wasserpfütze in der Aufnahme des Tempels rot eingefärbt, sodass der Anschein einer Blutlache entstand. Mit der noch einfacheren Methode des Ausschneidens verschiedener Bildteile verändert die Künstlerin Ursula Dahmen (siehe *Abb. 4*) die Grundaussage des Bilds zweier US-amerikanischer und eines irakischen

Soldaten völlig; Das eine Bild legt die Interpretation von Hilfeleistung nahe, während das andere das Drohen mit einer Waffe impliziert. Durch den Einsatz neuer digitaler Technologien erfordern solche alten Methoden der Retusche, Abhebung, des Ausschneidens oder der Vergrößerung von Ausschnitten deutlich weniger Expertise. Die Veränderungen am Bild können so sehr schnell vorgenommen werden und bei ungewolltem Anblick ebenso rasch wieder rückgängig gemacht werden, bis das gewünschte Resultat vorliegt.



Abb. 4: Fotomontage eines irakischen Soldaten, umgeben von US-Militärs (Ursula Dahmen/AP, nach: Der Spiegel 2008)

Glaubhafte Ergebnisse zu erzeugen, bedingt dennoch Übung im Umgang mit den verfügbaren Werkzeugen. Die Unterstützung durch KIs bei der Bearbeitung von Bildern kann die Anforderungen weiter reduzieren, indem dieser Prozess der inkrementellen Veränderung dem Nutzer abgenommen und automatisiert wird. Fälschungen dieser Art benötigen kein Expertenwissen, sodass sie nicht mehr, wie in der Sowjetunion, auf ideologisch ›bedeutungsvolle‹ Bilder begrenzt bleiben, sondern vielmehr bei jeder alltäglichen Aufnahme vorgenommen werden können. Deep-fakes sind dabei ein spezieller und relativ junger Bereich von KI-veränderten Bildern. Der Begriff setzt sich schließlich aus *Deep Learning* und *Fake* zusammen; Deep Learning bezeichnet dabei die Art der KI, die auf einem künstlichen Neuronalen Netzwerk basiert. Ein solches Netzwerk umfasst eine hohe Anzahl künstlicher Neuronen, die in mehreren Schichten angeordnet sind. Zwischen den einzelnen Schichten nimmt das Netzwerk verschiedene Operationen vor, um die ihm gegebenen Daten zu

verarbeiten. Eine KI dieser Art ist nicht klassisch programmiert, sondern trainiert (vgl. Chollet 2018: 23): Auf der Grundlage eines dem System übergebenen Datensatzes und fixierter Zielsetzungen lernt die KI über viele Trainingsiterationen selbstständig, welche Verarbeitungsschritte sie benötigt, damit die gestellte Aufgabe bestmöglich ausgeführt werden kann. Für den Nutzer sind lediglich die Ein- und Ausgabeschichten ersichtlich, das eigentliche Netzwerk bleibt eine Black-Box (dazu näher Spiegel 2022: 33ff.).⁹

Mit dieser Technologie können Bilder vollständig synthetisch erzeugt werden. Abhängig vom Datenmaterial kann etwa ein täuschend echtes Gemälde im Stil eines Künstlers produziert werden, das dieser selbst nie gesehen, geschweige denn geschaffen hat (vgl. Volland 2018: 12). Der US-amerikanische Technologiekonzern NVIDIA zeigt, dass es ebenso möglich ist, vollständige Portraits von nicht existierenden Menschen zu erzeugen (vgl. Spiegel 2022: 109). In einer Datenbank sind mehrere Millionen solcher Bilder sowie der zugrundeliegende Code für jeden zur Nutzung bereitgestellt (*Abb. 5* zeigt einen Ausschnitt) und in einem Generator können neue Bilder nach gewünschten Parametern erzeugt werden (Generated Media 2019). Die Personen existieren nicht, können aber dennoch beispielsweise in der Werbung auftreten, ohne dass der Betrachter ihre ›künstliche Natur‹ erkennen kann. Auf Basis des gleichen Modells demonstrierte die University of Washington, dass es bei einer Gegenüberstellung oft schwer ist, die Fälschungen von einem Original zu unterscheiden (West/Bergstrom 2019). Mittlerweile werden solche Netzwerke auch im Bereich der Pornografie eingesetzt, um beliebige Personen oder Fantasiewesen in ebenso beliebigen Situationen zu generieren.¹⁰ Der

- 9 Beim Programmieren werden alle Verarbeitungsschritte bereits im Voraus festgelegt; der Programmcode wird vollständig durch den Programmierer geschrieben. Beim Deep Learning ist lediglich der ›Rahmen‹ des Systems auf diese Weise erzeugt; welche statistischen Berechnungen zum Füllen dieses Rahmens nötig sind, ›entscheidet‹ bzw. lernt die KI über viele Versuche selbst. Der Blick in diese Art ›Black Box‹ ist zwar möglich, aber die Bedeutungen der einzelnen Werte erschließen sich dem Menschen (noch) nicht. So erklärt sich auch, warum, wie bereits angeführt, aufwändigere Deepfakes Programmierkenntnisse erfordern, obwohl trainierte Netzwerke frei verfügbar sind. Sie müssen in eine programmierte Umgebung implementiert werden, die dem Nutzer beispielsweise den Zugriff über ein Interface ermöglicht.
- 10 So nutzt etwa die Website Pornpen.ai (Pornpen 2023) nach eigenen Angaben speziell angepasste Algorithmen, mit denen jederzeit Bilder erzeugt werden können. Der Generator operiert mit erwachsenen Personen jeden Geschlechts – der permanente Live Feed der Website zeigt aber überwiegend Bilder von Frauen, eine Tendenz, die auch bei den Faceswaps sehr deutlich zu erkennen ist.

hier gesetzte Fokus liegt jedoch auf der Manipulation bereits bestehenden Bildmaterials; die vorgestellten Werkzeuge können dabei nicht nur zur Produktion synthetischer Bilder genutzt werden, sondern auch der Veränderung von Videomaterial dienen.



Abb. 5: Generated Media: 2.675.749 von einer künstlichen Intelligenz generierte Bilder (Generated Media 2023)

Manipulationen mit einfacheren Bearbeitungswerkzeugen können bereits trotz ihrer teils niedrigen Qualität einen großen Einfluss auf die Wahrnehmung des Betrachters haben (vgl. Ajder et al. 2019: 11). Die oben beschriebenen Faceswaps auf Basis von Deep Learning-Algorithmen sind eine Form von komplexeren KI-Fälschungen, deren Anteil unter den Deepfakes aber am größten ist (vgl. Pawelec/Bieß 2021: 38f.). Andere Formen sind *Lipsyncs*, bei denen die Gesichtsbewegungen einer Person an eine andere Audiospur angepasst werden. Diese kann eine existierende Tonaufnahme sein oder vollständig künstlich hergestellt werden und die Stimme einer gewünschten Person imitieren. Beim *Facial Reenactment* werden die Muskelbewegungen eines Schauspielers aufgezeichnet und mit einer anderen Aufnahme verbunden. Beim *Puppeteering* wird dasselbe mit den Körperbewegungen eines Menschen gemacht; das Dalí Museum in Florida hat dies gezeigt, indem Salvador Dalí im Bildschirm »wiedererweckt« wurde und eine Führung durch das ihm gewidmete Museum gab (Dalí Museum 2019). Dies ist jedoch lediglich eine Demonstration der technischen Möglichkeiten in einem Kunstprojekt. Der Filmregisseur Jordan Peele zeigt im Video darüber hinaus eine machtvollere Anwendungsmöglichkeit: Mit seinem Deepfake von Barack Obama macht er darauf aufmerksam, dass man Bildern aus dem

Internet nicht mehr trauen dürfe – denn jeder könne im Video dazu gebracht werden, alles zu sagen. Man müsse lernen, mit Quellen umzugehen, um nicht in einer »fucked up dystopia« (Peele/BuzzFeedVideo 2018) zu enden. Deepfakes können ferner genutzt werden, um demokratische Prozesse zu beeinflussen, weswegen ihnen ein großes Bedrohungspotenzial innewohnt (etwa durch verfälschte Auftritte politischer Kandidaten, um Wahlen zu beeinflussen oder um das Vertrauen in politische Institutionen zu untergraben; vgl. Farid/Schindler 2020: 24ff.). Manipulationen müssen dabei nicht immer durch den Einsatz von KIs erfolgen, aber glaubhafte KI-Veränderung von Bildern bis hin zur Echtzeit-Videoübertragung sind bereits möglich. Dabei wird deutlich, worauf Peele hinweist: Durch die bloße Existenz der Technologie kann eine generelle Unsicherheit dem Bild gegenüber entstehen; niemand kann sich sicher sein, ob es sich um eine echte oder eine manipulierte Aufnahme handelt.

Experten der Digitalen Forensik nutzen verschiedene Methoden, um Deepfakes zu enttarnen. Sie reichen von der manuellen Überprüfung auf Bearbeitungsspuren über verschiedene Low-Level-Ansätze, bei denen vor allem Bildartefakte erkannt werden sollen, die bei der Synthese einer Fälschung entstehen, bis zu High-Level-Ansätzen, die semantische Merkmale in den Fokus nehmen (vgl. ebd.: 18ff.). Diese Prüfungen können ebenfalls durch KIs unterstützt werden. Für den Laien ist es im Alltag heutzutage kaum noch möglich, hochwertige Manipulationen zu erkennen. Zudem befassen sich mehr Forscher mit der Erstellung von Deepfakes und der Weiterentwicklung der Technologie als mit dem Erkennen der Manipulationen (vgl. ebd.: 20). Die wenigen entwickelten Techniken zur Erkennung dienen den Fälschern letztlich immer wieder bei der Verbesserung der eigenen Systeme. Bei sogenannten Generative Adversarial Networks wird dieses Prinzip sogar noch erweitert, indem sich zwei KIs gegenseitig trainieren: Die erste KI erzeugt ein Bild, das die zweite auf seine Echtheit untersucht. Die Ergebnisse dieser KI werden wiederum genutzt, um die Synthetika des Ersten zu verbessern (vgl. Pawelec/Bieß 2021: 37). Durch eine Vielzahl an Iterationen optimiert sich das Netzwerk somit selbst immer weiter. Die Fälschungen werden immer besser, die Systeme sind immer einfacher einzusetzen und die benötigte Rechenleistung dafür nimmt ab, sodass theoretisch jeder Deepfake erstellen kann – sie aber kaum noch jemand sicher erkennt. Hinzu kommt, dass Bilder und Videos selbst bei der Feststellung einer Manipulation weiter im Umlauf sind und die Wahrnehmung bzw. Beurteilung der Betrachter beeinflussen.

Elias bezieht sich auf das Verhalten von Menschen, auf Abhängigkeitsgeflechte und das Ausformen eines Über-Ichs entgegen den Trieben sowie zum Teil auch auf die Veränderung der Physis im Zusammenhang mit der Psyche, wenn er schreibt, dass »der Mensch [...] ein außerordentlich modellierbares und variables Wesen [ist]« (Elias 1982: 377). Im Kontext

der Deepfakes erhält diese Äußerung noch eine weitere Bedeutung: Der Mensch wird in der Realität der Bilder zu einem frei modellierbaren Wesen. Der Ursprung des Begriffs Deepfake weist auf den größten Anwendungsbereich dieser Technologie hin (vgl. Ajder et al. 2019: 1): 2017 veröffentlicht ein Nutzer auf der Plattform *Reddit* manipulierte Videos mit pornografischem Inhalt von Schauspielerinnen und zugleich den Code, mit dem er diese erstellt hat. (Sein Nutzernamen *deepfakes* wurde im anschließenden Diskurs für das Phänomen übernommen; vgl. Pawelec/Bieß 2021: 15f.). Wie Elias konstatiert, trägt die Zivilisationsentwicklung dazu bei, dass der nackte Körper im Alltag an Selbstverständlichkeit verliert. Dafür aber »gewinnt die Darstellung des nackten Körpers in der Kunst eine neue Bedeutung: Sie wird in stärkerem Maße als bisher Traumbild und Wunscherfüllung« (Elias 1981: 225). Traumbild und Wunscherfüllung wiederum können mit Deepfakes grafisch umgesetzt werden, indem vor allem durch Faceswaps realistisch wirkende pornografische Bilder und Videos erzeugt werden, ohne dass die Betroffenen davon wissen, damit einverstanden sind – oder jemals nackt aufgenommen wurden. In den Foren können überdies Wünsche zu Zielpersonen und Zielvideos geäußert werden.¹¹ Die Schöpfer der Deepfakes entscheiden im Anschluss, ob sie die Nutzerwünsche verwirklichen wollen; Regeln geben sie sich dabei nur selbst.¹² *Abb. 6* zeigt einen (bereits mehrere Jahre alten) Ausschnitt eines Videos, bei dem das Gesicht der Schauspielerin Natalie Portman auf den Körper der Pornodarstellerin Tori Black gesetzt wurde – in den Kommentaren wird die Qualität der Fälschung beispielsweise folgendermaßen gelobt: »Jesus, this one is scary good.«

Theoretisch ist alles Abbildbare möglich, de facto sind jedoch Grenzen durch das verfügbare Datenmaterial gesetzt. Die KI muss auch hier zunächst trainiert werden. Dafür benötigt das Netzwerk möglichst viele Aufnahmen der Zielperson aus verschiedenen Perspektiven und bei verschiedenen Lichtverhältnissen; je mehr Ausgangsmaterial zur Verfügung

- 11 So finden sich beispielsweise unter einer eingeschlängelten Deep-Fake-Webseite Anfragen zu verschiedenen Personen des öffentlichen Lebens (MrDeepFakes 2023a). Das Forum bezeichnet sich auf der Website selbst als die größte aktive Deepfake Community und verspricht, dass sich dort alles in Bezug auf Deepfakes finden lässt, inklusive Videos sowie Anleitungen zur Nutzung und Entwicklung der KIs.
- 12 Im angeführten Fall der MrDeepFakes-Foren sind keine Anfragen zu minderjährigen Prominenten möglich; über eine Blacklist wird der Umgang mit gerade erst volljährig gewordenen Personen geregelt. Ferner ist auch der Umgang mit nicht-prominenten Personen nicht zugelassen (der Status wird Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens mit einer bestimmten, in ›followern‹ quantifizierten Reichweite auf sozialen Medien ab- bzw. zuerkannt). Außerdem sind die Bereiche pornografischer und nicht-pornografischer sowie bezahlter und kostenloser Anfragen voneinander getrennt.

steht, desto besser lernt die KI die Kennzeichen der Zielperson und kann sie genauer modellieren. Die auszutauschende Person im Zielvideo muss dabei möglichst ähnliche Körper- und Gesichtsproportionen haben, damit das Ergebnis glaubhaft erscheint. So erklärt sich auch, warum Deepfakes vor allem von Personen des öffentlichen Lebens, insbesondere von Schauspielerinnen, Politikerinnen oder Musikerinnen, erstellt werden: Es gibt schlicht mehr Datenmaterial von ihnen. Die weibliche Sprachform wurde gezielt verwendet, da insbesondere im Kontext der Pornografie überwiegend Frauen betroffen sind (vgl. Ajder et al. 2019: 2; Pawelec/Bieß 2021: 53f.).



Abb. 6: Deepfake mit dem Gesicht von Natalie Portman (MrDeepFakes 2023b)

Neben Faceswaps ist das Entfernen von Kleidung aus Bildern und die Generierung des nackten Körpers der vormals bedeckten Stellen (vgl. Ajder et al. 2019: 8) eine weitere Möglichkeit, nicht einvernehmliches (pornografisches) Material herzustellen. Solche Bilder und Videos können sehr realistisch erscheinen; kennt man die Zielperson nicht und vermutet man keinen KI-Zusammenhang, so entstehen bei oberflächlicher Betrachtung keine Zweifel an der Echtheit einer Szene. Um eine solche Qualität zu erreichen, müssen bislang noch einige Voraussetzungen erfüllt werden. So benötigt das Training der KI große Mengen an Daten, der Nutzer muss über grundlegende Kenntnisse im Programmieren verfügen und leistungsfähige Hardware besitzen. Die Fortschritte in der recht kurzen Zeit seit dem Aufkommen der Deepfakes sind jedoch beeindruckend, und es kommt hinzu, dass die Anforderungen an Technik und Nutzer immer weiter sinken.

Aus Elias' Perspektive lassen sich einige Schlussfolgerungen zu dieser Entwicklung ziehen: »So wird es also auch notwendig sein, daß die

Erfassung der Natur, gleich der jeden anderen Kulturgutes, in den Bereich der Erziehung tritt.« (Elias 2002: 15) Elias betrachtet nicht nur Kunstwerke, sondern bezieht sich auch auf andere Kulturgüter, die sich in die sozialen Strukturen ihrer (Entstehungs-)Zeit einordnen lassen (vgl. Elias 2000: 35). Deepfakes können als solche bezeichnet werden, selbst wenn man sie nicht im Bereich der Kunst verorten möchte; die Erkenntnisse aus Elias' Analyse von Watteaus Gemälde können diesbezüglich genutzt werden. Im weitesten Sinne befasst sich das Gemälde inhaltlich sogar mit dem gleichen Thema: Die fiktionale Vorstellung von Sexualität auf der Liebesinsel in Form von Tempelprostitution im Gemälde steht der fiktionalen Sexualität in der Pornografie bzw. in Deepfakes gegenüber. Es sind Wunschbilder und Traumvorstellungen derer, die sie erstellen (hierbei sind über nicht-einvernehmliche Manipulationen hinaus auch bewusste Veränderungen des eigenen Körpers im Bild einzubeziehen) oder, wie beispielhaft anhand der Foren gezeigt, für spezifische Personen nachfragen. Sie haben wenig mit der Wirklichkeit gemein, obwohl sie selbst – als Bilder – real sind.

Zudem untersucht Elias primär die Oberschicht und den Adel. Auch bei Deepfakes ist das heutige ›Adelsäquivalent‹ in Form von Politikern und Personen aus der Populärkultur betroffen.¹³ Es ist vorstellbar, dass sich dies von oben nach unten durchsetzt, wenn die Systeme weiterhin dem Trend folgen, dass die Anforderungen an Datenmaterial, Hardware und Fähigkeiten abnehmen. Eine breite Anwendungsmöglichkeit kann man in Form von »Deepfake-Rachepornografie« (Pawelec/Bieß 2021: 55) sehen, die nach gescheiterten Beziehungen oder generell mit dem Ziel angefertigt werden, die Reputation einer Person zu beschädigen. Über das Bild lassen sich Machtstrukturen erkennen, die einzelne Personen betreffen: Die Zielperson eines Deepfakes wird zu einer Reaktion genötigt. Sie ist dazu gezwungen, die Öffentlichkeit darüber aufzuklären, dass ein Video nicht echt ist, Schaden verursachen kann und gelöscht werden muss (Goldberg 2019). Schauspielerinnen wie Scarlett Johansson, Kristen Bell oder Bella Thorne haben dies versucht, erreichen nach dem *Streisand-Effekt*¹⁴ aber womöglich das Gegenteil. Ursprünglich wurden

- 13 Inwiefern hierbei von einer Äquivalenz gesprochen werden kann, bedarf einer genaueren Prüfung, die hiernicht vorgenommen werden kann. Legt man die oben beispielhaft angeführten Kriterien für ›Prominenz‹ der MrDeepFakes-Foren zugrunde, ist die Zahl der hiermit bezeichneten Personen stark begrenzt und schließt viele Personen aus, die sich der breiten Öffentlichkeit nicht zeigen.
- 14 Das hiermit bezeichnete Phänomen geht auf eine Klage der Schauspielerin Barbra Streisand zurück, die von dem Betreiber einer Website forderte, illegal veröffentlichte Luftaufnahmen ihres Hauses zu entfernen. Das Foto wäre zwischen tausenden anderer Aufnahmen von Häusern an der kalifornischen Küste untergegangen, durch den Prozess hat das Bild jedoch eine

die Deepfakes nur in einzelnen Foren und bestimmten Gruppen geteilt, sobald jedoch Stellung dazu bezogen wird, verbreiten sich die Videos schnell weiter und immer mehr Menschen werden darauf aufmerksam. Auch wenn es gelingen sollte, dass das ›Original‹ – das künstlich erstellte Bild, verstanden als die originäre Fälschung – von einer Plattform gelöscht wird, verschwindet es nicht endgültig aus dem Internet. Zudem können neue Videos jederzeit hergestellt werden, sodass es bislang unmöglich ist, sich effektiv dagegen zu wehren. Auch die Bundesregierung hat die Risiken durch Deepfakes in diesem Bereich anerkannt und sieht fragwürdiges Potenzial darin, dass sie »nicht nur massiv die Persönlichkeitsrechte Betroffener [...] verletzen, sondern auch tiefgreifende persönliche Schäden [...] verursachen« (Bundesregierung 2019: 2). Wie man in Zukunft mit diesem Problem umgehen soll, wird jedoch nur vage beantwortet: Man zählt auf »die Stärkung der Medienkompetenz« (ebd.: 5) und hofft auf weitere Forschungserkenntnisse der digitalen Forensik. Auch der Verfassungsschutz verweist aktuell nur auf einige Low-Level-Ansätze zur Erkennung von Deepfakes im Alltag – im Fall von Echtzeit-Übertragungen wirkt der Hinweis, man solle im Zweifel das Gegenüber darum bitten, »sich kurz an Nase oder Wange« zu tippen (Bundesamt für Verfassungsschutz 2021: 37), geradezu hilflos.

Auf dieser Basis lässt sich eine mögliche Verschiebung von Scham- und Peinlichkeitsschwellen erwarten: Jeder kann nackt im Bild zu sehen sein und niemand kann letztgültig sagen, ob es manipuliert ist. Denkt man dies konsequent weiter, dann könnte man sich jederzeit darauf berufen, dass es sich hierbei jeweils um ein Deepfake handle, sodass man sich, strenggenommen, nicht mehr für die nackte oder gar pornografische Darstellung der eigenen Person zu schämen bräuchte. Die Folge daraus wäre eine gewisse ›Normalisierung‹ des eigenen nackten (bzw. sexuellen) Körpers im Bild. Dies entspräche durchaus der Dynamik, von der Elias spricht: »Es ändert sich die Art, in der die Menschen miteinander zu leben gehalten sind; deshalb ändert sich ihr Verhalten; deshalb ändert sich ihr Bewußtsein und ihr Triebhaushalt als Ganzes.« (Elias 1982: 377)

Eine andere mögliche Entwicklung ist die Veränderung des Verhältnisses zum Bild. »Graphic representations constitute a prototypical example of how human beings build external cognitive artifacts for the organization and persuasive display of relevant knowledge.« (Goodwin 1994: 628) Für Goodwin ist die Schöpfung von Bildern eine zentrale Eigenschaft des Menschen. In einen sprachlichen Rahmen eingefügt, haben sie machtvollen Einfluss auf die Wahrnehmung des Betrachters.

stark erhöhte Aufmerksamkeit erhalten, wurde vielfach gezielt gesucht und angeschaut und ist auch heute noch ohne größeren Aufwand online zu finden (vgl. Kleineberg 2014: 67).

Die visuelle Darstellung gilt auf dieser Ebene, wie schon erwähnt, als ein Beweis für etwas, sie ist eine sichtbare Repräsentation. Für Archäologen ist die Karte ein Beweis für vergangene Bauwerke, vor Gericht ist die Aufnahme, wie anhand des Falls Rodney King gezeigt, im bewegten Bild ein Beweis für gute Ermittlungsarbeit und steht dabei gleichzeitig für erlebte Polizeigewalt. Sogar das Gemälde ist für de Nerval, wie oben beschrieben, die wahrheitsgetreue Darstellung der Liebesinsel, bis er es selbst überprüft hat. Prüfungen des Gegebenen erfolgen auf verschiedenen Ebenen (vgl. ebd.: 622), sind aber mit den heutigen Bildern nicht so einfach durchzuführen, wie es noch für de Nerval möglich gewesen ist – und auch zu dieser Zeit dürfte es nicht jedem möglich gewesen sein, die Reise zur Insel anzutreten, um die durch das Bild erzeugte Vorstellung zu verifizieren. Mit den Deepfakes ist es hingegen jedem möglich, ein Bild zu erzeugen, das kaum noch einen Bezug zur Wirklichkeit besitzt, ohne dass der Betrachter dies auch nur vermuten würde (sofern Deepfakes keine generellen Zweifel an der Repräsentationskraft von Bildern auslösen).¹⁵ Durch das Wissen über die bloße Existenz von Deepfakes kann das Bild nun aber seine Bedeutung als Evidenzgenerator verlieren und als reines Kunstobjekt gesehen werden. Es besteht immerzu die Möglichkeit, dass es manipuliert ist; Zweifel können jederzeit aufgeworfen werden, die stets ›berechtigt‹ sind, da es immer eine alternative Sichtweise und immerzu die Gefahr der fingierten Bildebene gibt. Für Elias muss die Natur erst als etwas vom Menschen Abgegrenztes wahrgenommen werden, damit man auf den Gedanken kommt, sie bildlich darzustellen. Mit dem heutigen Wandel des Bildes kann nicht mehr angenommen werden, dass stets eine Verbindung zwischen Abbildung und dargestelltem Objekt vorliegt, sodass erneut eine Abgrenzung in der Vorstellung des Menschen nötig ist.

Sicherlich ist in Deepfakes nicht nur die Furchttraumutopie zu sehen, die diese Schlüsse nahelegen. Die Technologie kann für positiv konnotierte Zwecke, etwa in der Kunst, zur Unterhaltung oder eingängigeren Vermittlung von öffentlichen Botschaften genutzt werden (vgl. Farid/Schindler 2020: 29). Auch in den Bereichen der Medizin (vgl. Bundesregierung 2019: 2), der Bildung (Silbey/Woodrow 2019) oder der Trauerkultur in Form der visuellen Repräsentation Verstorbener in Verbindung mit einem »Thanabot«¹⁶ (Henrickson 2023) könnten sie einen Nutzen finden. Die Vermengung von Traumbild und Wunscherfüllung unter

15 Jean Baudrillard bezeichnet eine solche Welt als Hyperrealität (etwa in: Baudrillard 1982: 113f.): Eine simulierte Realität, in der alle Dinge ihren Bezug zu einer zugrundeliegenden Wirklichkeit verloren haben und sich nur noch auf ihr eigenes Modell beziehen (dazu ausführlich Spiegel 2022).

16 Dieser Anwendungsbereich ist noch kaum verbreitet, und abgesehen von ethischen Abwägungen darüber, inwieweit solche Technologien generell eingesetzt werden sollten (Heesen 2022), ist bisher ungeklärt, ob und in

Zuhilfenahme von KIs ist nicht per se negativ. Aufgrund der Möglichkeit, dass jeder zu einem Nutzer dieser Technologie werden kann, liegt es jedoch nahe, dass sie zunehmend missbräuchlich und zum Schaden anderer eingesetzt wird. In Verbindung mit der zunehmenden Bekanntheit der Deepfakes und der Unmöglichkeit der Prüfung auf Echtheit erklärt sich, weshalb sich die Betrachtungsweise von Bildern verändern kann. Eine wirksame Kontrolle kann jedoch nicht durch Einzelmaßnahmen erreicht werden (vgl. ebd.: 29f.). Die Systeme haben keine bzw. nicht ausschließlich spezifische Hersteller, die adressiert werden können, sondern werden auch und vor allem von Privatpersonen auf der ganzen Welt erstellt, geteilt und weiterentwickelt.

Der Fall von *DeepNude*, einem Netzwerk, mit dem – wie angedeutet – die Kleidung von Personen aus Bildern entfernt werden kann, verdeutlicht die Problematik. Über die Website der Anbieter konnten kostenfreie und bezahlte Deepfakes erstellt werden; nach der Veröffentlichung des kritischen Berichts einer Journalistin über diese Praxis stiegen die Zugriffszahlen stark an, was zur Überlastung und zum Absturz der Server der Anbieter führte, sodass die Website offline ging und ihr Angebot infolgedessen nicht weiter existierte (vgl. Ajder et al. 2019: 8). Obwohl die ursprünglichen Entwickler das System nicht wieder bereitstellen wollen, ist es über andere Anbieter weiterhin verfügbar, ohne dass sie noch darauf Einfluss nehmen können. Es »will likely continue to spread and mutate like a virus« (ebd.). Die populäre Plattform *Github*, auf der viele Programmcodes, Anleitungen und Netzwerke dieser Art geteilt werden, hat *DeepNude* mittlerweile verbannt (Robertson 2019), trotz dieser Anstrengungen lässt sich dieses und andere Netzwerke seiner Art weiterhin leicht finden. Die Verbreitung der Systeme und der von ihnen erstellten Synthetika lassen sich, wie dieses Beispiel demonstriert, nur schwer kontrollieren und ein generelles Verbot des Programmierens selbst lässt sich nicht umsetzen. Die Rückverfolgung von Manipulationen wird zudem deutlich erschwert, wenn man nicht mehr erkennen kann, was ein Original und was eine Fälschung ist. Überdies kommen womöglich gar keine Zweifel an einem Bild auf, wenn eine betroffene Person nicht weiß, dass sie Zielperson eines Deepfakes ist und somit auch nicht darauf hinweisen kann. Deepfakes sind zumindest auf einer bildrechtlichen und moralischen Ebene insofern eine Bedrohung für die bestehende Ordnung, als sie das Verhältnis zum Bild oder zur Sexualität sukzessive verändern.

Womöglich ist die gesamte Deepfake-Thematik aber auch nur ein singuläres Ereignis, ein kurzfristiger Ausschlag, der langfristig keine signifikante Veränderung hervorruft. Die KI-Forschung ist aktuell auf einem (vorläufigen) Höhepunkt und macht große Fortschritte; in ihrer

welchem Maß sie Menschen bei der Bewältigung eines Verlustes helfen können oder genau dies nicht vielmehr behindern (Lindemann 2023).

Geschichte ist dies jedoch nicht das erste Mal. Seit ihrer Gründung auf der Dartmouth-Konferenz 1956 wurde ihr mehrfach großes Potenzial vorausgesagt und mehrfach wurde dieser Anspruch nicht eingehalten, sodass die Investitionsbereitschaft abnahm und die Forschung im Anschluss in sogenannte *KI-Winter* fiel. Aktuell verbreiten sich Deepfakes schnell; es ist aber nicht auszuschließen, dass sie nur ein kurzer Trend sind, der bald wieder vergessen sein wird, da man sich womöglich erneut zu viel von der Technologie verspricht und ihre noch bestehenden Grenzen nicht wahrhaben will. Es können schließlich nicht *jegliche* Wünsche durch Deepfakes (oder KIs im Allgemeinen) erfüllt werden. Auch daran erinnert, mit etwas anderer Blickrichtung, Elias: »Der Prozeß der Zivilisation vollzieht sich keineswegs geradlinig. Man kann [...] den allgemeinen Trend der Veränderung herausarbeiten. Im Einzelnen gibt es auf dem Wege der Zivilisation die mannigfachsten Kreuz- und Querbewegungen, Schübe in dieser und jener Richtung.« (Elias 1981: 256) Im Prozess der Manipulation von (bewegten) Bildern lässt sich – wie in vielen anderen Bereichen – ein Trend zum Einsatz von KIs erkennen. Sie ermöglichen einer breiten Nutzergruppe die Erfüllung bestimmter Wünsche in einer bildhaften ›Realität‹; in welche Richtung der Prozess aber führt, ist nicht absehbar. Deepfakes haben keine lange Geschichte, die man zurückverfolgen kann, entscheidend sind aber die korrespondierenden sozialen Phänomene, die womöglich einen strukturellen Wandel in der Wahrnehmung von Bildern kennzeichnen. Die genannte Forderung von Peele ist dabei bedeutsam: Auch der Laie muss wissen, was technisch möglich ist, um das Gesehene hinterfragen zu können. Das Sehen ist Teil der Erziehung, mit der Fragen evoziert werden sollen. Elias stellt diese Aufgabe der Wissenschaft, denn es muss Experten geben, die das Phänomen untersuchen, um die Fragen beantworten können, die sich beim bloßen Anblick des Phänomens eventuell bereits aufdrängen.

Literatur

- Ajder, Henry/Patrini, Giorgio/Cavalli, Francesco/Cullen, Laurence (2019): *The State of Deepfakes. Landscape, Threats, and Impact*, Amsterdam.
- Baudrillard, Jean (1982): *Der symbolische Tausch und der Tod*, München.
- Benkel, Thorsten (2008): *Soziale Welt und Fiktionalität. Chiffren eines Spannungsverhältnisses*, Hamburg.
- Benkel, Thorsten (2022): »Erinnern an das Vergessen. Über Gedächtnis und Gedenken«, in: ders./Oliver Dimbath/Matthias Meitzler (Hg.): *Sterblichkeit und Erinnerung*, Baden-Baden, S. 27–51.
- Bourdieu, Pierre (2015): *Manet. Eine symbolische Revolution*, Berlin.
- Bourdieu, Pierre (2023): *Konversion des Blicks. Die Kamera im Dienst soziologischer Erkenntnis*, Wien/Berlin.

- Bundesamt für Verfassungsschutz (2021): »Deepfake. Auf dem Weg zu Social Engineering 2.0?«, in: *Single Point of Contact* 1, S. 35–37.
- Bundesregierung (2019): »Beschäftigung der Bundesregierung mit Deepfakes. Drucksache 19/15210, Drucksache 19/15657«, <https://dserver.bundestag.de/btd/19/156/1915657.pdf> (2. August 2023).
- Chollet, François (2018): *Deep Learning mit Python und Keras. Das Praxis-Handbuch*, Frechen.
- Dalí Museum (2019): »Dalí lives. Museum Brings Artist Back to Life with AI«, <https://thedali.org/press-room/dali-lives-museum-brings-artists-back-to-life-with-ai/> (29. August 2023).
- Deussen, Oliver (2007): *Bildmanipulation. Wie Computer unsere Wirklichkeit verzerren*, Heidelberg.
- Elias, Norbert (1976): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde., Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2000): *Watteaus Pilgerfahrt zur Insel der Liebe*, Frankfurt am Main/Leipzig.
- Elias, Norbert (2002): »Vom Sehen in der Natur«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Frühschriften*, Frankfurt am Main, S. 9–28.
- Farid, Hany/Schindler, Hans-Jakob (2020): *Deepfakes. Eine Bedrohung für Demokratie und Gesellschaft*, Berlin.
- Generated Media (2019): »Generated Photos«, <https://generated.photos/> (29. August 2023).
- Generated Media (2023): »2,675,674 AI Generated Photos«, <https://generated.photos/faces> (29. August 2023).
- Goldberg, Carrie (2019): *Nobody's Victim. Fighting Psychos, Stalkers, Pervs, and Trolls*, New York.
- Goodwin, Charles (1994): »Professional Vision«, in: *American Anthropologist* 96 (3), S. 606–633.
- Heesen, Jessica (2022): »Verstorbene als Medienprodukt. Die Programmierung von Unendlichkeit als ethische Herausforderung«, in: Wolfgang George/Karsten Weber (Hg.): *Fehlendes Endlichkeitsbewusstsein und die Krisen im Anthropozän*, Gießen, S. 161–172.
- Henrickson, Leah (2023): »Chatting with the Dead. The Hermeneutics of Thanabots«, in: *Media, Culture and Society* 45 (5), S. 949–966.
- Icons8 (2023): »Tausche Gesichter in höchster Qualität«, <https://icons8.de/swapper> (29. August 2023).
- Jaubert, Alain (1989): *Fotos, die lügen. Politik mit gefälschten Bildern*, Frankfurt am Main.
- King, David (1997): *Stalins Retuschen. Foto- und Kunstmanipulationen in der Sowjetunion*, Hamburg.
- Kleineberg, Christoph (2014): »Shitstorm-Attacken. Digitaler Orkan oder Sturm im Wasserglas?«, in: Ulrich Dittler/Michael Hoyer (Hg.): *Social Network. Die Revolution der Kommunikation. Kundenkommunikation, Facebook-Freundschaften, digitale Demokratie und virtuelle Shitstorms unter medienpsychologischer und mediensoziologischer Perspektive*, München, S. 61–70.

- Korte, Hermann (2013): »Watteaus Pilgerfahrt zur Insel der Liebe«, in: ders., *Biographische Skizzen zu Norbert Elias*, Wiesbaden, S. 67–73.
- Lindemann, Nora F. (2022): »The Ethics of ›Deathbots‹«, in: *Science and Engineering Ethics* 28 (6), S. 1–15.
- Loenhoff, Jens (2001): *Die kommunikative Funktion der Sinne. Theoretische Studien zum Verhältnis von Kommunikation, Wahrnehmung und Bewegung*, Konstanz.
- MrDeepFakes (2023a): »Paid Requests«, <https://mrdeepfakes.com/forums/forums/video-requests.10/> (29. August 2023).
- MrDeepFakes (2023b): »Natalie Portman Fingering«, <https://mrdeepfakes.com/video/4234/natalie-portman-fingering> (29. August 2023).
- Pawelec, Maria/Bieß, Cora (2021): *Deepfakes. Technikfolgen und Regulierungsfragen aus ethischer und sozialwissenschaftlicher Perspektive*, Baden-Baden.
- Peele, Jordan/BuzzFeedVideo (2018): »You won't Believe what Obama says in this Video!«, in: *youtube.com*, 17. April 2018, <https://youtu.be/cQ54GDm1eLo> (29. August 2023).
- Pornpen (2023): <https://pornpen.ai/> (29. August 2023).
- Ries, Gerhard (2001): »Damnatio memoriae. Die Vernichtung des Andenkens an Verstorbene in Politik und Strafrecht«, in: Markwart Herzog (Hg.): *Totengedenken und Trauerkultur. Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen*, Stuttgart, S. 237–248.
- Robertson, Adi (2019): »Github is Banning Copies of ›Deepfakes‹ Porn App DeepNude«, in: *theverge.com*, 9. Juli 2019, <https://www.theverge.com/2019/7/9/20687902/github-bans-deepnude-deepfakes-ai-nudity-app-copies> (29. August 2023).
- Silbey, Jessica/Hartzog, Woodrow (2019): »The Upside of Deep Fakes«, in: *Maryland Law Review* 78 (4), S. 960–966.
- Der Spiegel (2008): »Bildmanipulationen. Mehr Blut, mehr Rauch, weniger Speck«, in: *Spiegel online*, 11. Juli 2008, <https://www.spiegel.de/fotostrecke/manipulierte-bilder-fotostrecke-107186.html> (29. August 2023).
- Spiegel, Mirco (2022): *Hyperrealität und Transhumanismus. Der Mensch in der simulierten Gesellschaft*, Wiesbaden.
- Thomas, William I./Thomas, Dorothy S. (1928): *The Child in America. Behavior Problems and Programs*, New York.
- Volland, Holger (2018): *Die kreative Macht der Maschinen. Warum Künstliche Intelligenzen bestimmen, was wir morgen fühlen und denken*, Weinheim/Basel.
- West, Jevin/Bergstrom, Carl (2019): »Which Face Is Real?«, <https://www.whichfaceisreal.com/index.php> (29. August 2023).

Abbildungen

Abb. 1 und 2: Faceswaps der Portraitfotos von Norbert Elias und Thorsten Benkel (erstellt mit Face Swapper von Icons8)

Abb. 3: Antoine Watteau: Pèlerinage à l'Île de Cythère. 1719. Schloss Charlottenburg, Berlin.

Abb. 4: Fotomontage eines irakischen Soldaten, umgeben von US-Militärs (Ursula Dahmen/AP, nach: Der Spiegel 2008)

Abb. 5: Generated Media: 2.675.749 von einer künstlichen Intelligenz generierte Bilder (Generated Media 2023)

Abb. 6: Deepfake mit dem Gesicht von Natalie Portman (MrDeepFakes 2023)

Zivilisationsprozesse vor dem Staat?

Norbert Elias über ›staatenlose‹ Gesellschaften Afrikas und ihre Einordnung in weltgeschichtliche Entwicklungslinien

Dieser Beitrag hat zwei Ziele. Erstens die Besprechung posthum publizierter Schriften von Norbert Elias unter dem Titel *African Processes*, die während seines Aufenthaltes als Professor an der Universität Accra in Ghana (1962 bis 1964) und in den 1980er Jahren verfasst wurden (erschienen in Reicher et al. 2022).¹ Auf empirischer Basis von Feldbeobachtungen, Archivmaterialien, der Auswertung traditioneller Lieder und einer autobiografisch geprägten Historiografie rückt Elias darin ›staatenlose‹ Gesellschaften in den Mittelpunkt zivilisationstheoretischer Überlegungen. Zweitens sollen die Sichtung dieser posthum publizierten Schriften helfen, prozesssoziologische Untersuchungen forschungsstrategisch zu ordnen. Vor allem soll die Relevanz von extrem langen sozialen Prozessen – Entwicklungslinien, die sich über Jahrtausende oder sogar noch länger ziehen – in Erinnerung gerufen und einige Kritikpunkte an der Zivilisationstheorie in ein neues Licht gerückt werden.

In diesem Beitrag werden zunächst zwei Problemfelder der Zivilisationstheorie besprochen, die vor allem aus der Rezeptionsgeschichte von Elias' Hauptwerk *Über den Prozess der Zivilisation* (Elias 1997a; ders. 1997b)² hervorgegangen sind und die durch die Lektüre von *African Processes* teilweise aufgelöst werden können. Erstens handelt es sich dabei um das Problem des zivilisationstheoretischen Zugangs zu ›staatenlosen‹ Gesellschaften, der bezogen auf das Elias'sche Hauptwerk mit dem Vorwurf des Eurozentrismus verknüpft wird. Zweitens besteht das Problem der relativen Länge sozialer Prozesse. Die historische Langzeit- und Entwicklungsperspektive der Zivilisationstheorie wird nämlich in der Kritik auch als Spielart des Evolutionismus aufgefasst (Burke 1996).

- 1 Die Manuskripte finden sich im Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar. Eine Auswahl davon wurde von Adrian Jitschin, Arian Post, Behrouz Alikhani und meiner Person als Herausgeber unter dem Titel *Norbert Elias's African Processes of Civilisation. On the Formation of Survival Units in Ghana* publiziert, der hier fortlaufend als *African Processes* bezeichnet wird.
- 2 Dieser Band wird hier fortlaufend als *Prozess* bezeichnet.

In einem weiteren Abschnitt wird das in *African Processes* zentrale Konzept des Dorfstaates diskutiert, um anschließend das von Elias am ausführlichsten untersuchte Fallbeispiel des Volkes der Krobo zu besprechen. Am Ende des Beitrags wird Elias' Einordnung dieses Fallbeispiels in ein weltgeschichtliches Szenario noch einmal ausführlich aufgerollt, um Nutzen bzw. Gefahren einer soziologischen Forschungsstrategie zu diskutieren, die auf derart lange Entwicklungslinien abzielt.

Das Problem der ›staatenlosen‹ Gesellschaften für die Zivilisationstheorie

Max Webers Definition vom Staat als *Anstaltsbetrieb*, der »erfolgreich das *Monopol legitimen physischen Zwanges*« für sich beansprucht (Weber 1980: 29; Herv. i. O.) und von einer *Bürokratie* geführt wird, ist für die Untersuchung ›vormoderner‹ Staaten problematisch, weil diese kein Gewaltmonopol besaßen und Herrschaft oft indirekt ausübten. Vor allem gilt es zu bedenken, dass die Übergänge zwischen ›modernen‹ und ›vormodernen‹ Staatsgesellschaften bzw. zwischen letzteren und ›staatenlosen‹ Gesellschaften sich graduell gestalteten. Daher soll auch der Grad an Gewaltmonopolisierung, Anstaltsbetriebsmäßigkeit und Legitimität prozesshaft gedacht werden.

›Vormoderne‹ Staatenbildung ist allerdings bereits im *Prozess* – vor allem in dessen zweitem Band – von zentraler Bedeutung für die Erklärung des Zusammenspiels von Sozio- und Psychogenese. Zwar subsumiert Elias alle Formen der Ausweitung von Interdependenzketten unter dem Begriff der *Soziogenese*, fokussiert allerdings insbesondere auf die Entwicklung des frühneuzeitlichen Staates in Westeuropa.

Im *Prozess* baut Elias seine Schlussfolgerungen zu einem großen Teil auf historischen Quellen auf, dessen lebensweltlicher Entstehungshintergrund die fürstlichen Höfe darstellten. Damit beschränkt sich dieses Werk in seinen materiellen Grundlagen auf die »Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes«, wie die Unterüberschrift des ersten Bandes verkündet (Elias 1997a). Elias lässt zumindest weitgehend offen, inwiefern der Vorgang ›vormoderner‹ und ›moderner‹ Staatenbildung andere Schichten und Gruppierungen der Gesellschaft jenseits von Adel und gehobenem Bürgertum (der *noblesse de robe*) beeinflusste. Im zweiten Band werden zwar die »Wandlungen der Gesellschaft« angesprochen, allerdings bleibt Elias auch hier fast ausschließlich dem Rahmen der Entwicklung von Adel und Oberschichten verhaftet. Nur im allerletzten Teil erwähnt er Zeitdiagnostisches und allgemein Gesellschaftliches, in dem er etwa auf die »Auftriebswellen, in deren Mitte wir leben« oder auf die »Lockerung des herkömmlichen

Verhaltensschemas« anspielt, die zur Gegenwart der Werksverfassung 1939 passen (Elias 1997b: 453).

Aus der Sicht der späteren Interpretation und Rezeption der Zivilisationstheorie liegt im *Prozess* selbst zunächst eine eher bescheidene Version vor, d.h. hier wird eine *sozial, zeitlich und geografisch beschränkte Entwicklung* mit einem *konkreten fassbaren Prozess der Staatenbildung* auf der Basis eines einigermaßen empirisch gesättigten Materials verknüpft. Das bedeutet allerdings nicht, dass Elias nicht in Fußnoten, Anmerkungen und vor allem im letzten Kapitel versucht hätte, die Perspektive zu erweitern.

Diese einschränkenden Bemerkungen sind insofern wichtig, als der spätere wissenschaftliche Diskurs über den *Prozess* bzw. über die Zivilisationstheorie, der in den 1970er und 1980er Jahren stärker einsetzte, sich in der Regel nicht auf eine derart bescheidene Lesart bezieht, sondern zumeist auf einen abstrakten und universell-einheitlich und weltgeschichtlich gedachten Zivilisationsprozess.³

Kritiker der Zivilisationstheorie beziehen sich etwa auf Fußnoten im *Prozess*, in denen Elias ›staatenlose‹ Ureinwohner mit Kindern vergleicht (vgl. Goody 2003: 70). Andere meinen, dass der Begriff der *Zivilisation* schon selbst Ausdruck eurozentrischen Denkens sei (Rehbein 2016). Noch dazu sei die Zivilisationstheorie in ihrer Grundstruktur nichts anderes als eine Spielart des Evolutionismus des 19. Jahrhunderts, die damit auch eine lineare Entwicklungslinie von ›unzivilisierten‹ einfachen zu den komplexen westlichen Industriegesellschaften ziehe (Burke 1996). Vor allem aber wird im Sinne einer abstrakten und universalistischen Lesart der Theorie des Zivilisationsprozesses dieser deshalb Gültigkeit abgesprochen, weil auch in weniger komplexen, ›staatenlosen‹ Gesellschaften Beispiele von Selbstkontrolle oder Selbstzwänge vorzufinden seien. Der Zivilisationsprozess stelle somit einen »Mythos« dar (Duerr 1988).

Das Problem der relativen Länge sozialer Prozesse

Aber auch einige Vertreter der Zivilisationstheorie folgen einer abstrakten, universellen und weltgeschichtlichen Lesart des Zivilisationsprozesses. Steven Pinker (2011) zeichnet etwa einen weltgeschichtlichen Trend der Gewalt auf der Basis einer sehr langfristigen, sich über Jahrtausende erstreckenden Entwicklung nach, die entbunden ist von lokalen und konkreten Prozessen der Staatenbildung.

- 3 Offen bleiben muss hier allerdings auch Elias' eigene spätere Lesart seiner ursprünglichen Zivilisationstheorie. *Prozess* blieb jedenfalls Jahrzehnte lang weitgehend unbeachtet und fand sogar in Elias' eigenen Publikation aus den 1950er Jahren keine substantielle Erwähnung.

In *African Processes* liegt ebenfalls in einem Kapitel mit zusammenfassendem Charakter die Skizze eines sehr langfristigen, weltgeschichtlichen Prozesses vor. Deshalb soll das Problem der relativen historischen Länge und der Universalität von sozialen Prozessen noch einmal aufgerollt werden, bevor eine Erläuterung der konkreten Einzelheiten aus *African Processes* folgt.

Auch und vor allem in seinen wissenssoziologischen Schriften setzt sich Elias mit sehr langen Prozessen auseinander. In *Über die Zeit* (Elias 1988) wird der Zusammenhang von Zeitmessung und der Genese des Selbstzwang-Apparates diskutiert, in *Engagement und Distanzierung* (Elias 2003: 99) wird das langfristige Anwachsen des »sozialen Wissensfundus« der Menschen mit »realitätsgerechtem Wissen« in den Blick genommen und in *Symboltheorie* befasst sich Elias mit dem Verhältnis zwischen dem Evolutionsprozess und dem erlernten symbolisch vermittelten Wissen (vgl. Elias 2001a: 31ff.). Anderswo reflektiert er den Unterschied zwischen nicht-reversiblen biologischen Evolutionsprozessen und langfristigen, gerichteten, aber reversiblen sozialen Prozessen (vgl. Elias 2003: 99; ders. 2006a; ders. 2006b). Hierbei hat Elias nicht nur Zivilisationsprozesse im Auge, sondern auch Prozesse der Wissensentwicklung, der Integration, der Differenzierung sozialer Funktionen oder Prozesse des Abstiegs und Aufstiegs usw. (Elias 2018).

Bei genauer Betrachtung des Gesamtwerts wird erkennbar, dass Elias unter sozialen Prozessen zeitlich ebenfalls ganz unterschiedlich lange Entwicklungen im Auge hat. Gemeinsam haben diese Prozesse, dass sie gerichtete Entwicklungen darstellen, die, wie Elias (ebd.: 361) an einer Stelle ausführt, über mindestens drei Generationen ablaufen müssten.

Hiermit wird vorgeschlagen, solche sozialen Prozesse zeitlich ganz unterschiedlich langer Entwicklung in drei Typen zu unterscheiden:

- *Typ 1-Prozesse* sind solche der kürzest möglichen historischen Länge von zwei oder drei Generationen. Elias hat einen solchen Prozess etwa in der Gemeindestudie *Etablierte und Außenseiter* beschrieben (Elias/Scotson 2002).
- *Typ 2-Prozesse* beschreiben gerichtete Entwicklungen, die mehrere Jahrhunderte umfassen. Sie sind als Zivilisationsprozesse an eine konkrete Staatenbildung gebunden, wie etwa im Hauptwerk *Prozess an die Frankreichs*.
- *Typ 3-Prozesse* umfassen Zeiträume von Jahrtausenden oder Jahrhunderttausenden; sie besitzen damit eine weltgeschichtliche Dimension. Diese Prozesse sind an keine konkrete Staatenbildung gebunden. Johan Goudsbloms Studie über das Feuer (2016) oder Elias' Bemerkungen zur Wissensentwicklung zielen auf solche langen Entwicklungslinien ab, ebenso wie jene, die am Ende von *African Processes* beschrieben werden.

Somit überlagern sich soziale Prozesse der Typen 1, 2 und 3 mit unterschiedlicher zeitlicher Länge, geografischer Umfassung und Auswahl, d.h. Breite bzw. Enge des Ausschnitts der Gesamtgesellschaft, der untersucht werden soll. Hierbei liegt es an der jeweiligen Forschung und ihrer Fragestellung, auf welchen dieser Entwicklungsstränge fokussiert werden soll.

Kritiker der Zivilisationstheorie sind oft nicht ganz klar darin, ob sie überhaupt und generell die Prozessperspektive ablehnen oder ob ihre Kritik bloß auf Prozesse und deren Analyse der Typen 2 oder 3 abzielt. Außerdem kann festgestellt werden, dass in dieser Kritik in der Regel nicht zwischen diesen beiden Varianten unterschieden wird. Offen muss allerdings auch bleiben, ob Elias selbst bzw. ob Zivilisationstheoretiker diese Differenzierung in Prozesstypen systematisch in Erwägung ziehen.

Der Grad an empirischer Sättigung nimmt jedenfalls aufsteigend von Typ 1 über Typ 2 zu Typ 3 ab, während der Grad an Spekulation zunimmt. Zivilisationsprozesse wurden von Elias eher im Rahmen eines historisch-vergleichenden Forschungsprogramms untersucht, in deren Mittelpunkt unterschiedliche Entwicklungspfade konkreter Staatenbildung stehen. Sowohl im *Prozess*, in den *Studien über die Deutschen* (Elias 1992) wie auch in Elias' Arbeiten über England (Elias 1997b; ders. 2006c; ders. 2016) liegen Typ 2-Formen von Zivilisationsprozessen als Untersuchungsgegenstände vor. Die Kritik an der Zivilisationstheorie wiederum fasst diese allerdings selbst in der Regel als eine Prozesstheorie des Typs 3 auf. Sie verleiht ihr einen spekulativen Zug, indem die strenge Bindung der *Psychogenese* an einen konkreten Staatenbildungsprozess unterbeleuchtet und ein universeller, quasi ›freischwebender‹ Charakter überbetont wird. Im Zuge dieser Kritik werden etwa *diachron* vergleichend ›vormoderne‹ staatliche, ›moderne‹ staatliche und ›staatenlose‹ Gesellschaften undifferenziert als mögliche Fallbeispiele zum Zwecke der Falsifikation des Grundarguments herangezogen (Duerr 1988). Elias selbst vergleicht dagegen *synchron* im *Prozess* und in den *Studien über die Deutschen* staatliche Gesellschaften desselben Prozess-Typs 2 miteinander und spart die diachrone Herangehensweise weitgehend aus.

Aus historisch-vergleichender Perspektive ist allerdings interessant, inwieweit Typ 2-Formen von Zivilisationsprozessen auch in ›staatenlosen‹ Gesellschaften zu finden sind. *African Processes* beinhaltet Schriften über gerade solche Formen von Typ 2-Zivilisationsprozessen, die Elias bei den Krobo und anderen vorkolonialen Völkern von Südghana auszumachen glaubte. Teilweise empirisch gesättigt und teilweise notizartig identifizierte er sogenannte Dorfstaats-Gesellschaften. Diese zeichnet Elias vor allem anhand der Krobo in einem Ablauf von mehreren Jahrhunderten nach. Ferner findet sich in diesem Band der Versuch, diese historisch-vergleichenden Typ 2-Zivilisationsprozesse skizzenhaft in einen weltgeschichtlichen Typ 3-Prozess zu synthetisieren, um ›staatenlose‹ und staatliche *Überlebenseinheiten* in einem Schema zu ordnen.

Der Dorfstaat

In *African Processes* führt Elias das Konzept des Dorfstaates (*village state*) ein, dem vor allem zwei argumentative Funktionen zukommen. Erstens ist es Ausgangspunkt einer wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung mit dem damaligen britischen Funktionalismus und dessen Referenz auf ›Stamm‹ (*tribe*). Zweitens möchte Elias die Idee dafür nutzen, um die Zivilisationstheorie auf ›staatenlose‹ Gesellschaften zu erweitern. Beide Punkte werden nachfolgend näher besprochen.

Dorfstaat und ›Stamm‹

In dem einleitenden Aufsatz »Overcoming ›Tribe‹ and Other Static Categories« (Elias 2022a) kritisiert Elias vor allem die britische Tradition der funktionalistischen Anthropologie. Diese habe die britische Kolonialmacht selbst nicht in das Untersuchungsbild afrikanischer Gesellschaften aufgenommen und hebe vor allem Verwandtschaftsnetzwerke als die eigentliche Sozialstruktur ›vorstaatlicher‹ Gesellschaften für die Klassifizierung des Stammesbegriffs hervor (Evans-Pritchard 1967). Dieser Blick ignoriere jedoch wesentliche *Überlebensfunktionen* wie militärische Verteidigungs- und Angriffspotenziale, zumal die Geschichte der traditionellen Gesellschaften Ghanas von Krieg bzw. der Bildung von Reichen und Konföderationen gekennzeichnet sei, wie Elias zusammen mit Hazel King in »African Village-States. The Formation of Survival Units« (Elias/King 2022) ausführt.

In diesem letztgenannten Beitrag wird die Beobachtung beschrieben, dass Loyalität und Wir-Gefühl selbst im Ghana des Jahres 1962 nicht so sehr dem ›Stamm‹ gelten, sondern dem Dorf oder der (Klein-)Stadt. und King schließen daraus, dass in der vorkolonialen Zeit Dörfer militärische Funktionen innehatten und die wichtigsten sozialen Einheiten zur Organisation der Verteidigung nach außen darstellten. Dörfer seien in Wirklichkeit Mini-Staaten oder eben Dorfstaaten gewesen (vgl. ebd.: 54f.). Das aus Europa stammende Konzept des ›Stammes‹ verdecke allerdings diese politischen und militärischen Komponenten traditioneller Gesellschaften in Ghana, wo Dorfstaaten in manchen Fällen in der Lage waren, ihre Hegemonie auf andere Dörfer auszuweiten oder Allianzen mit anderen Dorfstaaten zu bilden. Ein offensichtliches Beispiel stellen für Elias die Ashanti dar, die im 18. Jahrhundert aus einem Dorfstaat um Kumasi ein Großreich formen konnten. Elias sah somit auch im Süden von Ghana *Ausscheidungskämpfe* im Gange, die zur Schaffung immer größerer und komplexerer sozialer und politischer Einheiten führten.

Dorfstaat als Prägestätte eines Zivilisationsprozesses

Aber bereits in den einfacheren Dorfstaaten löst die Organisation von Überlebensfunktionen immer dichter werdende Prozesse der Zivilisation aus. Dorfstaaten sind für Elias *Überlebenseinheiten*, die bestimmte Funktionen abdecken.⁴

a) *Beherrschung der Natur* durch Schutz vor Naturgewalten und Krankheiten sowie die Aneignung und Bereitstellung ökonomischer bzw. landwirtschaftlicher Ressourcen.

b) *Aufbau militärischer Kapazitäten* für Verteidigung und Angriff.

c) *Stiftung von Orientierung* durch Vermittlung von Bedeutungsinhalten auf der Basis einer Symbolsprache, die durch eine Priesterschaft erfolgt.

d) *Förderung einer stabilen Persönlichkeitsstruktur* durch Kanalisierung von Ängsten und Aggression durch öffentliche Zeremonien und Rituale.

In *Über die Zeit* hat Elias später kurz auf westafrikanische Dorfstaaten verwiesen, indem er die Funktion einer Priesterschaft für die Erstellung eines für die Landwirtschaft unentbehrlichen Kalenders hinweist (vgl. Elias 1988: 148). Die Rolle der Priesterschaft für einfache Agrargesellschaften wird in *African Processes* ausführlicher beleuchtet. Elias fasst die Formierung von Dorfstaaten als Prozess auf, in dem allerdings zunächst religiöse und weltlich-politische Führungsfunktionen noch nicht klar voneinander differenziert werden. In »Fission and Fusion. The Next Stage of Tribe Formation« (Elias 2022b) beschreibt Elias einen solchen Prozess der Differenzierung, der innerhalb der Krobo eintrat, indem etablierte Familien zur Priesterschicht (*Djebian*) aufstiegen und Neuankömmlinge in den Verband integrierten. In späteren Zeiten, im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts, trat ein weiterer Differenzierungsschub ein, nun innerhalb der Eliten des Dorfstaates. Eine Kriegerklasse begann sich, von den Priestern abzusondern.⁵ Allerdings verweist Elias darauf, dass diese Priesterschaft bis zur Ankunft europäischer Missionare und der Durchsetzung des Christentums eine Monopolstellung bei der Vermittlung von Wissen auf der Basis einer Symbolsprache innehatte. Vor allem wäre dieser Priesterschaft die Aufgabe zugekommen, Ängste zu kanalisieren und der Persönlichkeitsstruktur mit Hilfe von Ritualen und Zeremonien Stabilität zu verleihen.

4 Zum Konzept der *Überlebenseinheit* siehe Elias 2001b: 314; ders. 2003: 174; ders. 2004: 152.

5 Elias weist darauf hin, dass auch in der europäischen Antike solche Konstellationen bestanden. So galt beispielsweise der *Pontifex Maximus* als Funktion, die ausschließlich vom Kaiser ausgeübt wurde (vgl. Elias 2022b: 109).

Das Fallbeispiel der Krobo als Typ 2-Prozess

In einer Reihe von Manuskripten, die in *African Processes* veröffentlicht wurden, konzentriert Elias sein Augenmerk auf das Volk der Krobo, das nordöstlich der heutigen Hauptstadt Accra siedelte. Zu anderen Dorfstaaten konnten im Archiv bloß Notizen gefunden werden.

Proto-Krobos und deren Sesshaftwerdung

In einem ersten Schritt zeichnet Elias die Ethnogenese von Proto-Krobo-Verbänden nach, die, zunächst von Osten kommend, die Waldgebiete Togos und Südostghanas durchquerten und den Fluss Volta überschritten (Elias 2022b; ders. 2022c; ders. 2022d). Elias skizziert den nomadisierenden Verband als eine *Überlebenseinheit*, der keineswegs bloß aus Blutsverwandten bestanden hätte, sondern auf demografischen Prozessen der Integration (*fusion*) und der Spaltung (*fission*) sozialstrukturell basierte. Eine stabilere Krobo-Identität bildete sich nach Elias erst nach deren Sesshaftwerdung auf den Krobo-Bergen heraus. Hier begann allerdings ein neuer, vielschichtiger Prozess der Aufspaltung in Yilo- und Manya-Krobo bzw. der Integration von Neuankömmlingen, etwa von Kriegsflüchtlingen, in die Krobo-Gesellschaft.

Die Macht der Priester und ihre Rituale

In einem zweiten Schritt, in den beiden Kapiteln »Religion in a Village Society« und »Priests and Knowledge« (Elias 2022e; ders. 2022f), untersucht Elias die Rolle der Priester in einer wachsenden und komplexer werdenden Gesellschaft, die ihre Verteidigungsstellungen auf den Krobo-Bergen weiter ausbaute. Der Priesterschaft, so erläutert Elias, kam die Funktion zu, Neuankömmlinge in die bereits bestehenden Strukturen zu integrieren, etwa mithilfe des Übergangsrituals des *Dipo-Ritus*. Priesterlich organisierte Zeremonien würden außerdem, so Elias, zur Formierung eines stärkeren »Über-Ichs« (Elias 2022e: 116ff.) beitragen. Die Krobo-Rituale würden allerdings noch keine Über-Ich-Formierung im Sinne des stark verinnerlichten christlichen Schuldgedankens mit sich bringen, sondern hätten die Funktion, das Gewissen zu erleichtern, indem, analog zu alttestamentarischen Motiven, durch Magie Schuld auf böse Geister, Hexen oder bestimmte andere Mitglieder der Gemeinschaft abgeschoben wurden. Elias zieht hierbei nicht nur Parallelen zur hebräischen Prophetenzeit, sondern auch zum Polytheismus des vorklassischen-homerischen Griechenlands. Angst vor Krieg und Krankheit würden durch Rituale rationalisiert und soziale Spannungen kanalisiert werden (vgl. ebd.).

Wie schon anderswo stützt Elias sich auf literarische Erzeugnisse und zieht amtliche Dokumente, autobiografische Schriften und Kompendien traditioneller Lieder als empirische Untersuchungsobjekte heran. Die sogenannten *Klama*-Lieder wurden im Rahmen von Ritualen und Zeremonien gesungen und beinhalten eine Palette an Alltagsthemen wie z.B. Heirat, Liebe und Tod. Elias interpretiert diese Lieder wissenssoziologisch-historisch. Er erläutert, dass das Wissen der traditionellen Krobo-Gesellschaft zwar im Detail sehr genau war, jedoch in seiner Kanonisierung noch nicht in Wissensbereiche wie Wissenschaft oder Kunst ausdifferenziert wurde. Elias unterscheidet relativ stärkeres fantasiege-ladenes oder magisch-mystisches von relativ stärker »realitäts-kongruentem« Wissen. Diese Unterscheidung ist bereits aus anderen Schriften bekannt (vgl. Elias 2003: 186ff.). Die *Klama*-Lieder beschreiben sehr oft Alltagsnöte in Form von rezepthaften Überwindungsstrategien und Erklärungsformeln mit stark emotionalem Gehalt.

Besondere Aufmerksamkeit widmet Elias den Totenliedern der Krobo im Kapitel »Emotions, Violence and Rituals. On Traditional Klama Songs« (vgl. Elias 2022g: 181ff.). Hierbei lassen sich Themen erkennen, die in *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* (Elias 2002) wieder aufgegriffen werden. Tod und Sterben werden in diesen Liedern keinesfalls in den traurigen, ernststen und pathetischen Tönen der westlichen Empfindsamkeit angestimmt. Der Tod eines verhassten, alten Mannes wird etwa von der jungen Witwe in einem Lied freudig besungen, denn dieser bietet ihr neue Gelegenheiten für ein zukünftig besseres und freudvolleres Leben.

Von Priestern zu Königen

Die Kriege Anfang des 19. Jahrhunderts hatten zur Institutionalisierung höchster Häuptlinge oder Könige (*Konor*) geführt, die in Konkurrenz zur traditionellen Priesterschaft traten. Diese »weltlichen« Herrscher von Yilo- und Many-Krobo waren Geschäftsleute und Plantagenbesitzer mit relativ geringer militärischer Macht im Gegensatz zur Funktion des *Asathebene*, dem König der Aschanti mit seiner Hauptstadt, dem Königshof und der Beamtenschaft. Verteidigungsstruktur und Waffenbesitz bei den Krobo blieben dagegen stark dezentral organisiert.

Mit der Einführung des Amtes des *Konors* setzte auch eine geographische und ökonomische Expansion der Krobo ein, die nun im weiteren Umland der Krobo-Berge siedelten und ein proto-kapitalistisches, nicht mehr streng an Familienstrukturen gebundenes Plantage-System (*Huza*) zu betreiben begannen (vgl. Artl 2005: 57). Auf diese Entwicklung geht Elias allerdings nicht ein. In *African Processes* wird aber das dezentrale, kommerziell-expansive und rituell-integrative Gemeinwesen der Krobo

andeutungswise dem militärisch-expansiven, zentral regierten Königtum der Aschanti gegenübergestellt, das keine protokapitalistische Züge aufwies. Aus der Sicht der Kolonialmächte wurden die Könige der Krobo und nicht die Priester zu ihren wichtigsten Ansprechpersonen. Elias führt dies auf eine europäische Perspektive zurück, in der ›weltliche‹ Herrschaft und nicht Theokratie die Regel darstellte. Er hebt hervor, dass wiederum aus der Sicht der Krobo-Könige die in das Land kommenden Missionare insofern neue Chancen böten, als deren Kooperation mit den Missionsstationen die Machtbalance zu ihren Gunsten und zu Ungunsten der Priester verschoben hätte (vgl. Elias 2022b: 107).

Im Krobo-Land siedelte sich vor allem die Basel-Mission, Calvinisten aus der Schweiz, an. Der aus einer Konor-Familie stammende Noa Azu wurde ebenfalls in einer solchen Schule erzogen, trat zum Christentum über und verfasste eine erste Geschichte der Krobo, die Elias als eine wichtige autobiografische Quelle diente (Azu 1929). Ein neuer Konor, Emmanuel Mate Kole (1860–1939), wurde bereits in einer solchen Mission christlich erzogen. Er wurde im Jahr 1892, nachdem die Briten die Heiligtümer auf den Krobo-Bergen zerstört hatten und das Krobo-Land in ihre Kolonie eingliedern ließen, als Herrscher eingesetzt (vgl. Artl 2005: 241ff.). Dieser Vorgang wird von Elias jedoch nicht erwähnt. Sein Blick auf die Krobo endet weitgehend mit dem Jahr 1892.⁶

Das ›internationale‹ Umfeld des Dorfstaates der Krobo

Wie bereits im *Prozess* wird auch in *African Processes* der Vorgang der Soziogenese in ein – wenn man so will – ›geopolitisches‹ oder ›internationales‹ Umfeld eingebettet. Der Dorfstaat wird nicht isoliert als die höchste Einheit der Analyse angesehen – so wie funktionalistische Ethnologen eben ›Stämme‹ untersuchten –, sondern als eine in *Ausscheidungskämpfe* verwickelte *Überlebenseinheit* betrachtet. *African Processes* zeichnet zum einen das Bild eines ›internationalen‹ Systems an Dorfstaaten, in dem die Aschanti eine hegemoniale Position innehatten und die Krobo vergleichsweise kleine ›Mitspieler‹ waren. Zum anderen beschreibt Elias die Figuration zwischen den Krobo und den verstärkt in das Landesinnere vorrückenden europäischen Kolonialmächten. Sowohl das Zusammenrücken anderer Dorfstaaten und ihre Kooperation mit den Briten

6 Eigentlich sollte Elias auf seiner Position als Professor an der Universität Ghana entwicklungssoziologische Fragestellungen erforschen. Allerdings finden sich zu diesem Thema kaum Notizen in den Archivmaterialien. Elias' Verständnis von Entwicklung wich allerdings auch von dem der damaligen üblichen Entwicklungssoziologie ab, die primär auf ökonomische Modernisierungsprozesse blickte. Elias untersuchte hingegen Prozesse der Dorfstaats- und Staatenformierung.

gegen die Hegemonie der Ashanti als auch der Rückzug der Niederlande von der Goldküste führten zu drastischen Änderungen in der internen Machtbalance der Krobo-Gesellschaft, die im Jahr 1892 ihre politische Souveränität ganz einbüßen musste.

Der ghanaische Nationalstaat übernahm Jahrzehnte später weitgehend die Strukturen der Gold Coast-Kolonie. Elias selbst wurde an einer von den Briten errichteten Universität angestellt und sollte – aus der Sicht der Regierung – vor allem zu den sozialen Auswirkungen der Errichtung des gigantischen Akosombo-Staudamms forschen, dessen Errichtung ebenfalls bereits von den Briten begonnen wurde und zur Zwangsumsiedelungen vieler Dörfer führte. Darunter waren auch Ortschaften, die von Krobo bewohnt wurden. Van Loyen spekuliert, dass Elias ein Befürworter der Politik von Kwame Nkrumah (1909–1972) und dessen größtenwahnsinnigen Projekt gewesen ist, weil die Errichtung eines Nationalstaates eine höhere Integrationseinheit als die der ›Stämme‹ darstellen würde (vgl. Loyen 2012: 17f.). Allerdings lassen sich in den publizierten Manuskripten keine Hinweise zu dieser Haltung finden, denn inhaltlich befassen sich diese Schriften, wie erwähnt, fast ausschließlich mit traditionellen Gesellschaften wie den Krobo in der Zeit vor dem Jahr 1892.

»The Big Picture«: Typ 3-Prozesse

Im Kapitel »The Formation of States and Changes in Restraint« versucht Elias das »big picture«, wie er es nennt, eines weltgeschichtlichen Prozesses vom Typ 3 zu skizzieren (Elias 2022h). In einer von Elias gezeichneten extrem langen Entwicklungslinie werden verschiedene Formen von *Überlebenseinheiten* aufgrund von Größe und Komplexität in ein Aufstiegsschema eingereiht. Dieses reicht von relativ wenige Menschen umfassenden nomadisierenden Jäger- und Sammler-Verbänden zu komplexeren Dorfstaaten, Stadtstaaten, Großreichen bis hin zu modernen, sehr differenzierten und bevölkerungsreichen Nationalstaaten mit einem hohen Ausmaß an Integration von immer mehr Gruppen und Individuen.

Im Rahmen dieses Typ 3-Prozesses einer weltgeschichtlichen Entwicklungslinie des Zivilisationsprozesses meint Elias einen jahrtausendealten »soziologischen Kreislauf« auszumachen. Dieser stelle – fast im Sinne des mittelalterlichen Historikers Ibn Khaldun (2011), auf den Elias jedoch nicht eingeht – das wechselhafte Verhältnis sesshafter Bevölkerungen zu nomadischen Kriegergesellschaften dar. Letztere bedeuteten für erstere ein stets wiederkehrendes Bedrohungspotenzial. Um dieser Bedrohung standhalten zu können, seien sesshafte Überlebenseinheiten zu sozialer Innovation gezwungen gewesen. Diese Innovation hätte Prozesse der Integration von einem niedrigeren (Elias findet die Bezeichnung

›früheren‹ treffender) zu einem höheren (›späteren‹) Niveau auslöst. Sesshafte Überlebenseinheiten sind somit im Laufe der Jahrtausende in ihrer Bevölkerungsanzahl sehr stark angewachsen, sodass ihre Organisationsform dahingehend verändert wurde, dass sie die Integration von immer mehr Menschen ermöglichte. Die Bedrohungen von außen und die Suche nach Sicherheit hätten zunächst Dorfstaaten in Stadtstaaten verwandelt. Erstere zeichneten sich für Elias dadurch aus, dass Häuptlinge und Priester noch nicht permanent von der regierten Bevölkerung differenziert werden konnten. In den Stadtstaaten von Mesopotamien oder Griechenland sei allerdings ein solcher permanenter Differenzierungsschub eingetreten, und Machtspezialisten etablierten sich. Elias mutmaßt, dass eine Priesterschaft ein erstes Proto-Spezialistentum verkörperte. Diese Priester hätten sich zunächst wahrscheinlich aus Oberhäuptern mächtiger Familien-Clans rekrutiert (wie etwa im Fall der Krobo).

Hierbei setzt sich Elias kritisch mit V. Gordon Childes (1936) Ansatz auseinander, dem er ökonomischen Reduktionismus unterstellt. Childes schreibe der Priesterschaft nämlich lediglich die Funktion zu, eine wirtschaftlich effizientere Organisation landwirtschaftlicher Produktion organisiert zu haben. Elias meint dagegen, dass die Suche nach Schutz vor Angriffen die Menschen in die Arme der Tempelorganisationen getrieben hatte und dass erst in einer zweiten Entwicklungsstufe diese nun auch effizienter auf der Basis größer werdender Produktionseinheiten wirtschaften konnten. Interessanterweise geht Elias an dieser Stelle nicht auf den Fall der Krobo ein, obwohl diese nicht aufgrund priesterlicher, sondern ›privater‹ Initiative von Geschäftsleuten produktiver werden konnten.

Der Übergang von Stadtstaaten zu Großreichen sei nach Elias ein weiterer Schritt dieser extrem langfristigen Entwicklung gewesen. Imperien- oder Reichsgründungen seien vom Wunsch der Stadtstaaten getrieben gewesen, ihr Hinterland besser kontrollieren zu können. Elias legt dar, dass selbst der Zerfall dieser Reiche in kleinere Subeinheiten nicht automatisch zu einer Rückentwicklung auf ein älteres, niedrigeres Niveau des Integrationszustands führte, welches vor der Gründung dieser Imperien vorherrschte. Im Fall Roms förderte, so Elias, etwa das Christentum als Erbe des Imperiums den mittelalterlichen Re-Integrationsprozess in Europa. Somit blieben ältere Wissensbestände erhalten.

Fazit

African Processes kann als ein fehlendes Glied im Werk von Norbert Elias gelesen werden. Der Band hilft darüber hinaus, den Vorwurf des Eurozentrismus zu relativieren, indem anerkannt wird, dass Elias nicht nur mit dem Zivilisationsprozess im Singular, sondern mit Zivilisationsprozessen

im Plural operiert, die eben in traditionellen Gesellschaften auch außerhalb von Europa auszumachen sind. Ferner ermöglicht es der Band, zumindest ein differenziertes Urteil gegenüber dem Evolutionismus-Vorwurf zu gewinnen, indem einerseits zwischen unterschiedlich langen Entwicklungslinien differenziert wird. Andererseits können bei der Untersuchung von Zivilisationsprozessen unterschiedliche Grade sowohl an empirischer Sättigung als auch an Rückkoppelung an konkrete Dorfstaaten- oder Staatenbildung identifiziert werden. Auch rückt der Band Elias' prozessoziologische Forschungsstrategien in ein besser erkennbares Licht. Folgende Forschungsstrategien in Hinsicht auf *Zivilisationsprozesse* im Werk von Elias sollten unterschieden werden:

1. Die *synchrone Herangehensweise*. Folgt man dieser prozessoziologischen Forschungsstrategie, werden Typ 2-Prozesse der Zivilisation identifiziert, indem die generationenübergreifende Psychogenese eines sozial und örtlich festgelegten Sozialverbandes im Rahmen einer ebenfalls begrenzten Soziogenese (Staatenbildung oder Bildung anderer Formen von *Überlebenseinheiten*) untersucht wird.
2. Die Forschungsstrategie einer *vergleichenden Relation*. Hierbei werden andere, durch synchrone Forschungszugänge festgehaltene Typ 2-Prozesse vergleichend in Relation zueinander gesetzt. Das ist vor allem möglich, wenn entweder Fälle mit *ähnlichem Niveau der sozialen Integration* vorliegen (z.B. Staaten oder Dorfstaaten untereinander) oder wenn die zu vergleichenden Fälle Teile einer selben ›internationalen‹ Gesamtfiguration sind (z.B. Frankreich und Deutschland oder Krobo und Ashanti).
3. Die *diachrone Einordnung*. Elias versucht hierbei, *Überlebenseinheiten* ganz verschiedener Niveaus sozialer Integration (z.B. Staaten mit Stadtstaaten oder Dorfstaaten) anhand Veränderungslinien, die sich über Jahrtausende ziehen, vergleichend einzuordnen. Für einen solchen Vergleich zieht er in *African Processes* den Bezugsrahmen eines Typ 3-Prozesses der weltgeschichtlichen Entwicklung von *Überlebenseinheiten* heran.

Die *synchrone Herangehensweise* und die Forschungsstrategie der *vergleichenden Relation* weichen klar von der des Evolutionismus des 19. Jahrhunderts ab. Die beiden erst genannten Forschungsstrategien fokussieren nämlich stets auf Fälle, die örtlich, sozial und im Rahmen konkreter soziogenetischer Entwicklungen abgrenzbar sind. Das gilt sowohl für Staatsgesellschaften als auch für ›staatenlose‹ Gesellschaften, wie *African Processes* zeigt. Allerdings lässt sich dasselbe weniger deutlich von Elias' *diachroner* Einordnung auf der Basis eines Typ 3-Prozesses sagen. Zumindest ist eine gewisse Wahlverwandtschaft zwischen dieser und evolutionistischen Ansätzen erkennbar, etwa wenn Elias meint,

dass auch nach dem Zerfall von Großreichen eine vollständige Rückentwicklung zu einer bereits vorher bestandenen niedrigen Stufe der Integration nicht mehr möglich sei. Wissensbestände können zwar wieder schrumpfen, aber im Großen und Ganzen zeichnet Elias doch das Bild eines zwar durch Rückschläge und Unterbrechungen gekennzeichneten, dennoch linearen Aufstiegs von Wissen und Integrationsumfang. Umfang und Komplexität von *Überlebenseinheiten* sind aus dieser Sicht in den letzten 10.000 Jahren ebenfalls *grosso modo* gewachsen. Das Schema hat damit einen universellen und abstrakten Charakter – also jenen, der gerade von Kritikern der Zivilisationstheorie vertreten wird. Jedoch besteht zwischen dem skizzenhaften Elias'schen Typ 3-Prozess in *African Processes* und dem klassischen Evolutionismus ein bedeutender Unterschied. Zwar kennt ersterer in seiner Gesamtschau auf die Menschheit ebenfalls Stufen der Entwicklung. Elias geht jedoch nicht davon aus, dass jede Gesellschaft diese Stufen oder Stadien durchlaufen müsse.

Wie soll sich die Soziologie zum Problem dieser sehr langen, dem Evolutionismus zumindest ähnlichen und empirisch nicht sättigbaren Typ 3-Prozesse positionieren? Eine Möglichkeit stellt der »Rückzug der Soziologie auf die Gegenwart« (Elias 2006d) oder zumindest die strikte Abstinenz gegenüber weltgeschichtlichen bzw. extrem langen Entwicklungslinien dar. Ein »big picture« der Typ 3-Prozesse verlangt nämlich ein wissenschaftstheoretisch anspruchsvolles Denken, um nicht in ein ideologisches und vereinfachendes Fahrwasser zu gelangen. Kann es sich die Soziologie gegenüber konkurrierenden Forschungsprogrammen wie etwa der boomenden Weltgeschichte jedoch leisten, Untersuchungen sozialer Prozesse, die sich über Jahrtausende ziehen, ganz auszusparen? Das könnte die Gefahr des Verlusts an Relevanz mit sich bringen (der teilweise schon eingetreten ist). Außerdem scheinen solche langen Entwicklungslinien auch gewisse heuristisch wichtige Funktionen zu besitzen. *African Processes* kann somit auch als Ausgangspunkt für einen notwendigen Diskurs um Bezugnahmen auf Typ 3-Prozesse gelesen werden.

Literatur

- Arlt, Veit (2005): *Christianity, Imperialism and Culture. The Expansion of the Two Krobo States in Ghana, c. 1830 to 1930*, Diss. Univ. Basel.
- Azu, Noa A. A. (1929): *Adangbe (Adangme) History*, Accra.
- Burke, Peter (1996): »Civilisation, Discipline, Disorder. Three Case Studies in History and Social Theory«, in: *Theoria. A Journal of Social and Political Theory* 43 (87), S. 21–35.
- Childe, V. Gordon (1936): *Man Makes Himself*, London.
- Duerr, Hans Peter (1988): *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Bd. 1: *Nacktheit und Scham*, Frankfurt am Main.

- Elias, Norbert (1988): *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1992): *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1997a): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1997b): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2001a): *Symboltheorie*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2001b): *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2002): *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main, S. 9–90.
- Elias, Norbert (2003): *Engagement und Distanzierung*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2004): *Was ist Soziologie?*, Weinheim/München.
- Elias, Norbert (2006a): »Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 14, Frankfurt am Main, S. 509–560.
- Elias, Norbert (2006b): »Figuration, sozialer Prozeß und Zivilisation. Grundbegriffe der Soziologie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 16, Frankfurt am Main, S. 100–117.
- Elias, Norbert (2006c): »Nationale Eigentümlichkeiten der englischen öffentlichen Meinung«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 14, Frankfurt am Main, S. 86–123.
- Elias, Norbert (2006d): »Über den Rückzug der Soziologie auf die Gegenwart (I)«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 15, Frankfurt am Main, S. 389–408.
- Elias, Norbert (2016): *Seeleute und Gentlemen*, Wiesbaden.
- Elias, Norbert (2018): »Prozesse, soziale«, in: Johannes Kopp/Anja Steinbach (Hg.): *Grundbegriffe der Soziologie*, Wiesbaden, S. 361–366.
- Elias, Norbert (2022a): »Overcoming ›Tribe‹ and other Static Categories«, in: Dieter Reicher/Adrian Jitschin/Arjan Post/Alikhani Behrouz (Hg.): *Norbert Elias's African Processes of Civilization. On the Formation of Survival Units in Ghana*, Wiesbaden, S. 35–46.
- Elias, Norbert (2022b): »Fission and Fusion. The next Stage of Tribe Formation«, in: Dieter Reicher/Adrian Jitschin/Arjan Post/Alikhani Behrouz (Hg.): *Norbert Elias's African Processes of Civilization. On the Formation of Survival Units in Ghana*, Wiesbaden, S. 87–110.
- Elias, Norbert (2022c): »Outline of Early State-Formation Process«, in: Reicher, Dieter/Jitschin, Adrian/Post, Arjan/Behrouz, Alikhani (Hg.): *Norbert Elias's African Processes of Civilization. On the Formation of Survival Units in Ghana*, Wiesbaden, S. 61–70.
- Elias, Norbert (2022d): »A Tribe on the Move. The Development of Krobo Society«, in: Dieter Reicher/Adrian Jitschin/Arjan Post/Alikhani Behrouz (Hg.): *Norbert Elias's African Processes of Civilization. On the Formation of Survival Units in Ghana*, Wiesbaden, S. 71–86.

- Elias, Norbert (2022e): »Religion in a Village Society«, in: Dieter Reicher/Adrian Jitschin/Arjan Post/Alikhani Behrouz (Hg.): *Norbert Elias's African Processes of Civilization. On the Formation of Survival Units in Ghana*, Wiesbaden, S. 111–136.
- Elias, Norbert (2022f): »Priests and Knowledge«, in: Dieter Reicher/Adrian Jitschin/Arjan Post/Alikhani Behrouz (Hg.): *Norbert Elias's African Processes of Civilization. On the Formation of Survival Units in Ghana*, Wiesbaden, S. 137–164.
- Elias, Norbert (2022g): »Emotions, Violence and Rituals. On Traditional Klama Songs«, in: Dieter Reicher/Adrian Jitschin/Arjan Post/Alikhani Behrouz (Hg.): *Norbert Elias's African Processes of Civilization. On the Formation of Survival Units in Ghana*, Wiesbaden, S. 165–196.
- Elias, Norbert (2022h): »The Formation of States and Changes in Restraint«, in: Dieter Reicher/Adrian Jitschin/Arjan Post/Alikhani Behrouz (Hg.): *Norbert Elias's African Processes of Civilization. On the Formation of Survival Units in Ghana*, Wiesbaden, S. 199–212.
- Elias, Norbert/King, Hazel (2022): »African Village-States. The Formation of Survival Units«, in: Dieter Reicher/Adrian Jitschin/Arjan Post/Alikhani Behrouz (Hg.): *Norbert Elias's African Processes of Civilization. On the Formation of Survival Units in Ghana*, Wiesbaden, S. 47–57.
- Elias, Norbert/Scotson, John (2002): *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt am Main.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1967): *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Ann Arbor.
- Goody, Jack (2003): »The ›Civilizing Process‹ in Ghana«, in: *European Journal of Sociology* 44 (1), S. 61–73.
- Goudsblom, Johan (2016): *Feuer und Zivilisation*, 2. Aufl., Wiesbaden.
- Khaldun, Ibn (2011): *Die Muqaddima*, München.
- Loyen, Ulrich van (2012): *Strände der Vernunft. Norbert Elias im inneren Afrika*, Berlin.
- Pinker, Steven (2011): *Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit*, Frankfurt am Main.
- Rehbein, Boike (2016): »Eurozentrismus in Norbert Elias' Zivilisationstheorie«, in: Helmut Staubmann (Hg.): *Soziologie in Österreich. Internationale Verflechtungen*, Innsbruck, S. 171–180.
- Reicher, Dieter/Jitschin, Adrian/Post, Arjan/Alikhani, Behrouz (Hg.) (2022): *Norbert Elias's African Processes of Civilization. On the Formation of Survival Units in Ghana*, Wiesbaden.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen.

PETER FISCHER

Gegen ein nominalistisches Credo

Methodologische Aspekte in Elias' Historischer Soziologie

»In dem beobachtbaren Universum läßt sich eine Hierarchie von Integrationsebenen erkennen. Eine von ihnen, die komplexeste, ist die Menschenwelt. Jede von ihnen hat Strukturen eigener Art und verlangt dementsprechend auch Untersuchungsmethoden eigener Art. Es ist lediglich eine Projektion dieser verschiedenen Untersuchungsmethoden, also des Unterschiedes zwischen Naturwissenschaften oder Menschenwissenschaften [...], die es so erscheinen läßt, als ob die Gegenstandsbereiche ›Natur‹ und ›Gesellschaft‹ existentiell so getrennt seien wie die Naturwissenschaften und die Gesellschaftswissenschaften.«

Norbert Elias,
Engagement und Distanzierung (1983: 66)

Dass Norbert Elias heute den Rang eines Klassikers der Soziologie einnimmt, steht außer Frage (siehe z.B. Kaesler 2003). Die von ihm geprägte Soziologie der Figurationen ist mittlerweile zu einem eigenständigen Theorie- und Forschungsprogramm weiterentwickelt worden (siehe bereits Árnason 1987), auch der Begriff der Figuration selbst hat in den Kanon der Grundbegriffe Einzug gehalten (Kopp/Steinbach 2018; Schäfers 2001). Bemerkenswert an Elias' Stellenwert im Kanon der Soziologie ist allerdings, dass er ein Vertreter des *historischen Paradigmas* ist. Dieser Sachverhalt ist zumindest innerhalb der deutschen Soziologie außergewöhnlich. Die Nachwirkungen des kulturellen »Aderlasses« (Papcke 2018: 49) unter den Nationalsozialisten, der zahlreiche Sozialwissenschaftler und damit auch Vertreter der sogenannten ›Weimarer Historischen Schule‹ ins Exil trieb (vgl. Kruse 1999: 161), aber auch des Imports überwiegend ahistorischer amerikanischer Theorien und Methoden in der Nachkriegszeit spiegeln sich in der Auswahl der Klassiker des Fachs wider. Damit ist selbstverständlich nicht behauptet, dass andere grundständige Vertreter des Fachs keine historischen Aspekte in ihren Ansätzen aufweisen. Für Max Weber, Karl Mannheim oder Georg Simmel z.B. trifft zu, dass sie mehr oder minder starke historische Perspektiven in ihrem Werk vereinen; sie werden aber gemeinhin nicht als Vertreter eines historischen Paradigmas gewertet.

Im ersten Teil dieser Abhandlung soll daher gezeigt werden, dass Elias in den Reigen der Klassiker der Soziologie eine besondere Stellung einnimmt. Seine Denk- und Argumentationsweise ist ebenso wie sein Theorie- und Arbeitsprogramm konsequent aus einer historisch-generativen Perspektive formuliert. Der Fokus des Beitrags ist auf die Methodologie, der Frage nach dem ›Was‹ und dem ›Wie‹ in der Soziologie von Elias gerichtet. Allgemein gewendet, stellt sich die Notwendigkeit der methodologischen Rückversicherung für die Soziologie derzeit aus mehreren Gründen. Einer davon besteht sicherlich darin, der Herausforderung einer populistischen Öffentlichkeit, die Sinn und Zweck sozialwissenschaftlicher Forschung hinterfragt, entgegenzutreten. Mit Blick auf ein kriseninduziertes, seit einiger Zeit auch in Deutschland wieder erblühtes Interesse an historisch-generativen Fragestellungen sollen daher im zweiten Abschnitt das Erkenntnisinteresse und die methodologischen Grundannahmen von Elias zusammengetragen werden. Dies geschieht im Rekurs auf seine Kritik an der philosophischen Wissenschaftstheorie Karl Poppers. Der dritte und letzte Abschnitt nutzt die Möglichkeit zur Zusammenfassung und fragt kurz nach den Konsequenzen und der Anschlussfähigkeit seiner Methodologie.

Historische Soziologie

Das Paradigma der Historischen Soziologie (HS) umklammert ein breites und heterogenes Spektrum an Ansätzen, deren kleinste Gemeinsamkeit in der Anerkennung der Prämisse besteht, dass soziologisch relevante Phänomene eine historische Dimension besitzen. Diese Annahme lässt sich in die Frage nach dem Gewordensein der Gegenwartsgesellschaft und ihrer Teile überführen. Die Heterogenität des Paradigmas spiegelt sich nicht nur in unterschiedlichen Erkenntnisinteressen, sondern auch in unterschiedlichen methodischen Zugängen zu den Phänomenen. So stehen z.B. interpretative Ansätze solchen gegenüber, die an Erklärungen und dem Aufstellen oder dem Testen von Theorien interessiert sind. Eine Positionierung im Feld des historischen Paradigmas ist auch mit Bezug auf die Geschichtswissenschaften auf der einen und der Soziologie auf der anderen Seite möglich. So gibt es z.B. Ansätze, die sich eher an einer Sozial- oder Gesellschaftsgeschichte orientieren oder solche, die eine Erneuerung der Modernisierungstheorie zum Ziel haben. Dennoch ist es für die HS möglich, ein allgemeines Erkenntnisinteresse im Aufzeigen von Strukturen, Mustern oder Pfaden im Geschichtsverlauf zu sehen. Wichtig ist: Der Fokus Historischer Soziologie ist auf die Gegenwartsgesellschaft gerichtet, doch verlängert sie mit ihrer Perspektive die zeitliche Beobachtungsspanne des Hier und Jetzt. Die Beziehung

zwischen Geschichte und Gegenwart ist doppelseitig. Nicht nur prägt die Geschichte die Gegenwart, auch in der Gegenwartsgesellschaft wird ein bestimmter Blick auf die Geschichte geformt. HS muss nicht mit dem Anspruch verbunden werden, eine Entwicklungsgesetzlichkeit von Gesellschaft und sozialen Phänomenen aufzuzeigen, wie es z.B. bei Auguste Comte der Fall war. Auch der Vorwurf der Geschichtsphilosophie, dem noch die Weimarer Schule der HS ausgesetzt war, ist spätestens seit dem ›Neustart‹ und der Institutionalisierung der HS in den USA in den 1960er Jahren nicht mehr aufrecht zu halten. Nicht mehr die Schicksalhaftigkeit eines Telos der Geschichte, wohl aber die Narrativität und die Möglichkeiten der Narration rückten daher ins Interesse der Soziologie.

Die hier knapp aufgerissenen Merkmale und Perspektiven des historischen Paradigmas in der Soziologie werden später am Beispiel von Elias konkretisiert, deutlich wird mit diesem Aufriss aber bereits, dass HS aufgrund ihres Erkenntnisinteresses und ihres Anspruchs als Spielart der Allgemeinen Soziologie verstanden werden kann (dazu ausführlich Knöbl 2022; Lachmann 2013). Dieser Anspruch kann auch für Elias geltend gemacht werden. Doch was genau zeichnet seine HS aus?

Die Grundlegungen seines theoretischen Programms, aber auch die Biografie von Elias sind umfassend aufgearbeitet worden (siehe z.B. Garncarz 2022; Korte 1999; ders. 2013; Schröter 1997). Die Zivilisationstheorie – sicherlich das bekannteste Konzept des Autors – wurde innerhalb der Soziologie ausführlich gewürdigt (Gleichmann/Goudsblom/Korte 1979; dies. 1984) und sowohl als Kultursoziologie gewendet (Kuzmics/Mörth 1991) wie auch auf kulturwissenschaftliche (Opitz 2005) oder auf geschichtswissenschaftliche Anknüpfungs- und Kritikpunkten hin untersucht (Schnell 2004; Schwerhoff 1998). Die nachfolgende Darstellung kann sich daher darauf beschränken, die Konturen von Elias als ›historischen Soziologen‹ zu skizzieren. Damit ist das Ziel verbunden, ihn als genuinen Vertreter des historischen Paradigmas hervorzuheben, der ein spezifisches Erkenntnisinteresse verfolgt. Wie im kommenden Abschnitt zu zeigen sein wird, spiegelt sich dieses Erkenntnisinteresse in seinen methodologischen Annahmen wider. Kurzum: Die von Elias formulierte Methodologie ist eine der HS. Ein Einstieg gelingt über den Begriff der Zivilisation.

Der Begriff der Zivilisation erfährt innerhalb der HS unterschiedliche Verwendung. Besondere Popularität genießt z.B. der Ansatz von Shmuel Eisenstadt, der eine Zivilisationstheorie als Kulturtheorie der Moderne entwickelt hat und in diesem Zusammenhang auf das Konzept der Achsenzeit von Karl Jaspers rekurriert (Eisenstadt 2003; ferner Assmann 2018). Während Eisenstadt sich den frühen ontologischen und kosmologischen Grundlegungen zuwendet, die das Leben der Menschen bestimmen und aus denen sich im Geschichtsverlauf Machtstrukturen und Institutionen bilden, ist der Ansatz von Elias anders aufgestellt.

Bekanntermaßen führt Elias den Zivilisations- in Abgrenzung zum Kulturbegriff ein. Zivilisation bringt »das Selbstbewusstsein des Abendlands zum Ausdruck« (Elias 1981: 1), bedeutet aber für verschiedene Nationen nicht das Gleiche. Im Falle Deutschlands verweist der Begriff zwar auf Nützlich, dieses Nützliche ist aber für die Deutschen nur von zweit-rangigem Wert (vgl. ebd.: 2). Zentral ist in Deutschland der Begriff der Kultur, der »Stolz auf die eigene Leistung und das eigene Wesen in erster Linie zum Ausdruck bringt« (ebd.). Kultur grenzt ab und hebt die nationalen Unterschiede hervor. Das Gegensatzpaar Kultur und Zivilisation wird von Elias ausführlich an der Geschichte Frankreichs und Deutschlands illustriert und der Begriff der Zivilisation wird schließlich – das ist entscheidend – als eine »spezifische Veränderung des menschlichen Verhaltens« interpretiert (ebd.: 65).

Bereits zu Beginn seiner im Exil verfassten und 1939 erstmals in Basel veröffentlichten Schrift *Über den Prozeß der Zivilisation* macht Elias deutlich, um was es ihm geht: um die soziologische Analyse von langfristigen, in eine Richtung verlaufenden Gesellschaftstransformationen (vgl. Elias 1981: VI). Solche langfristigen Transformationen führen, seinen theoretischen Annahmen folgend, zu einem höheren Standard von Differenzierung und Integration. Langfristige Prozesse, die Elias im Fokus hat, dürfen allerdings nicht als linear oder zwangsläufig begriffen werden, denn es sind, genau genommen, verschiedene Typen von historischen Prozessen, die auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sind und eine je eigene Entwicklungsdynamik besitzen. Im Werk von 1939 widmet er sich im ersten Band Prozessen, die die Persönlichkeitsstruktur formen, und im zweiten Band Prozessen, welche die Gesellschaftsstruktur verändern. Seine Zivilisationsprozessanalyse kann deshalb als ein Beitrag zu einer Soziologie des sozialen Wandels begriffen werden, indem die historische Dimension der Gesellschaft und des Sozialen zum Analysegegenstand wird und indem der Wandel nicht als Ausnahme, sondern als Regelfall dargestellt wird.

Die Gesellschaft der Individuen, ein im Jahr 1987 erstmals erschienenes Buch, in dem Beiträge des Autors aus den 1930ern, 1950ern und 1980er Jahren versammelt sind, schließt inhaltlich an die Ausführungen des Zivilisationsprozessbuchs an. Die Einzelstudien können gar als Fortführung dieser Schrift verstanden werden, bei der das Erkenntnisinteresse nur ein wenig verschoben wird. Denn auch hier stehen historische Entwicklungsprozesse im Mittelpunkt, die sowohl das Individuum als auch gesellschaftliche Prozesse betreffen. Was von Elias als ›Individualisierung‹ bezeichnet wird, ist somit sowohl Ergebnis von Sozialisation als auch von gesellschaftlichen Differenzierungs- und Zentralisierungsprozessen. Der historische Zuschnitt seiner Soziologie zeigt sich auch darin, dass er die Begriffsentwicklung aus prozessoziologischer Perspektive verfolgt (vgl. Elias 2003: 213). Das Ergebnis dieser Studien führt ihn,

das sei hier nur kurz angemerkt, u.a. zu dem Befund, dass soziale Transformationen bzw. Strukturwandlungen über die Einheit des Staates hinausgehen (vgl. ebd.: 219). Damit werden Internationalität und Globalität als neue Untersuchungsebenen aufgezeigt und gleichzeitig wird der gesellschaftliche Wandel als wesentliches Merkmal historischer Prozesse betont. Stand bei Elias in den 1930er Jahren noch die Herausbildung der Nationalstaaten im Sinne einer ›Soziologie des Absolutismus‹ im Fokus, so richtet sich sein Augenmerk in den 1980er Jahren auf die Gesellschaftsentwicklung in verschiedenen Staatsformen, aber auch über die Nationalstaaten hinaus.

Die zahlreichen Phänomene, denen sich Elias im Laufe seines akademischen Lebens widmet, sind alle mehr oder minder stark durch seinen prozesssoziologischen und damit historisch-rekonstruktiven Zugang geprägt. Hier kann nur exemplarisch auf einige Werke verwiesen werden, so z.B. auf sein spätes Buch *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* aus dem Jahr 1982. Diese Einsamkeit ist für Elias Ergebnis eines gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses, der erst im Vergleich mit anderen historischen Gesellschaften verständlich wird. Er bemerkt: »Im Zuge des verstärkten Zivilisationsschubes, der in europäischen Gesellschaften vor vier- bis fünfhundert Jahren einsetzte, veränderte sich unter anderem auch die Haltung der Menschen zum Tode und der Modus des Sterbens selbst.« (Elias 1982: 30)

Die Auseinandersetzung mit der Geschichte dient Elias dem Ziel, Entwicklungsstufen und Institutionalisierungen offen zu legen, die einen Weg in die Gegenwartsgesellschaft weisen. Während die Untersuchungen zum Zivilisationsprozess von einer okzidentalen Zivilisation ausgehen, die über die Auseinandersetzung mit dem Begriffspaar Kultur-Zivilisation kaum eine komparative Betrachtung erfährt, wird die Notwendigkeit des Vergleichs von Transformationsprozessen in der Analyse des Phänomens der Individualisierung sehr deutlich. Die umfassendste Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten und Grenzen Historischer Soziologie stammt aus den 1930er Jahren. Das erst im Jahr 1969 veröffentlichte Werk *Die höfische Gesellschaft* (Elias 1969), eine überarbeitete Fassung seiner Habilitationsschrift, beinhaltet, neben einer Anwendung der Zivilisations- und Figurationstheorie am Fallbeispiel des Fürstenhofs im Ancien Régime, eine Diskussion des Verhältnisses von Soziologie und Geschichtswissenschaft. Hier macht Elias deutlich, dass Soziologie sich der Geschichte zuwenden kann, um bestimmte Fragen zu beantworten, gleichzeitig aber ein eigenständiges Erkenntnisinteresse besitzt. Konkret treibt ihn in diesem Werk die Frage an, warum sich in einer bestimmten Phase der Staatsentwicklung eine gesellschaftliche Position wie der absolute König herausbildet (vgl. ebd.: 10).

Das Verhältnis der Soziologie zur Geschichtswissenschaft ist für Elias vor allem durch Abgrenzung geprägt. So muss sich die Soziologie z.B.

nicht mit dem für die Geschichtswissenschaft prägenden Problem der historischen Einmaligkeit¹ von Ereignissen und Situationen auseinandersetzen. Stattdessen rücken in Elias' HS verschiedene von interdependenten Menschen gebildete Figurationsarten in den Blick. Solche sozialen Systeme können sich mit relativ geringem Wandlungstempo über mehrere Generationen erhalten (vgl. ebd.: 13) und stehen der historischen Einmaligkeit entgegen. Elias betont: »Die Aufgabe der Soziologie ist es, gerade das, was in der Geschichtsforschung als unstrukturierter Hintergrund erscheint, in den Vordergrund zu rücken und als einen strukturierten Zusammenhang von Individuen und deren Handlungen zugänglich zu machen.« (Ebd.: 47) Seine Positionierung kann auch als Kritik gegen ahistorische Theorien oder gegen vereinfachende Annahmen über den sozialen Wandel gelesen werden. In der 1968 verfassten Einleitung zur Neuauflage des ›Zivilisationsprozessbuchs‹ kritisiert Elias daher Talcott Parsons, der an die Stelle relativ komplizierter Prozesse der Entwicklung von menschlicher Affekthaushaltung allein zwei zentrale Kategorien rückt: Affektivität und Affektneutralität (vgl. Elias 1976: XVI). Entgegen dieser Verkürzung akzentuiert Elias den Prozesscharakter von miteinander verwobenen Persönlichkeits- und Gesellschaftsstrukturen. Nicht ein Gleichgewichtszustand der Gesellschaft, wie Parsons' Theorie vermuten lasse, sondern der Wandel verschiedener Zustände kennzeichne demzufolge die Normalität moderner Gesellschaften (vgl. ebd.: XX). Allerdings verlange dieser Zugang eine kritische Reflexion der klassischen soziologischen Theorie des 19. Jahrhunderts, welche bereits langfristige Entwicklungsprozesse ausführlich diskutiert habe (vgl. ebd.: XXIII). Elias erkennt Ende der 1960er Jahre indes eher eine Verdrängung der klassischen Theorien. Dies betrifft vor allem Fragen nach dem Gewordensein und der Entwicklung der modernen Gesellschaft, aber z.B. auch ein Interesse für die Entstehung von Kapitalismus und dem modernen Staat. Elias ist mit seiner HS als Zivilisations- bzw. Prozesstheorie und als Theorie sozialer Figurationen zumindest in Europa ein Solitär.

Methodologie

Elias schließt seine Ausführungen zur Beziehung von Soziologie und Geschichtswissenschaft (Elias 1969) mit einigen methodologischen Bemerkungen zu langfristigen Prozessmodellen ab. Klar ist für ihn, dass

- 1 Elias zufolge hat die Geschichtswissenschaft historisch einmalige Situationen und Ereignisse zum Thema. Historische Ereignisse und Situationen wiederholen sich nicht, verlangen aber von der Geschichtswissenschaft Interpretationen. Historie – so hält er mit Ranke fest – wird immer umgeschrieben (vgl. Elias 1969: 17).

»zeitgebundene Wertungen des Forschers« (ebd.: 58) niemals ganz auszuschließen sind. Ebenso könne kein Modell und keine Theorie den Anspruch haben, absolut endgültig zu sein (vgl. ebd.: 59), allerdings sei es möglich und notwendig, Modelle wie das der langfristigen Prozesse an Fallbeispielen zu überprüfen und weiterzuentwickeln. Erfreulicherweise hat Elias seine methodologischen Annahmen im Laufe der Zeit weiter ausgearbeitet und an mehreren Stellen im Detail expliziert – so z.B. in seinem einführenden Werk *Was ist Soziologie?* (Elias 1986), aber auch in einer Diskussion um Poppers *Logik der Forschung* (Popper 2012), die in einem Streit mit dem kritischen Rationalismus mündet. Nachfolgend steht diese Diskussion mit der Wissenschaftsphilosophie Poppers im Fokus, die in einer Reihe von Aufsätzen in der *Zeitschrift für Soziologie* im Jahre 1985 geführt wurde. Die Diskussion wird um Konkretisierungen aus anderen Werken ergänzt. Das Ziel der Darstellung ist dabei nicht, zu entscheiden, wer nun die besseren Argumente besitzt und den Streit gewonnen hat, und ebenso wenig geht es darum, Missverständnisse und Vorurteile beider Seiten aufzuklären. Die Diskussion bietet stattdessen die Chance, die wissenschaftstheoretische Position von Elias anhand der vorgetragenen Kritik zusammenzufassen.

Mit Blick auf das Wissenschaftsfeld der Soziologie, welches sich nach dem Positivismusstreit in den 1960er Jahren nicht polarisiert, sondern zunehmend multiparadigmatisch aufstellt, bezieht Elias eine *realistische Position*, die eine soziologische Wissenschaftstheorie stärkt. Methodologie kann hierbei allgemein als Wissenschaftslehre verstanden werden, mit der Antworten auf das ›Was‹ und das ›Wie‹ soziologischer Forschung gegeben werden. Fragen nach den konkreten Methoden treten dabei in den Hintergrund. Die vorschnelle Gleichsetzung von Methodologie mit Methodenlehre ist auch bei Elias ein Thema, er stellt deshalb heraus: »Versuche, als das entscheidende Kriterium von Wissenschaftlichkeit eine bestimmte Methode hinzustellen, treffen nicht den Kern der Sache.« (Elias 1986: 60) So bedarf es zunächst einer Vorstellung des zu untersuchenden Gegenstandsgebietes, z.B. der Gesellschaft als Funktionszusammenhang (vgl. ebd.: 61), bevor über einen methodischen Zugang entschieden werden kann. Theoretische Vorannahmen gehen in diesem Sinne den Methodenfragen voraus; im Forschungsprozess selbst sind theoretische und methodische Fragen miteinander verwoben.

Im April 1985 erscheint in der *Zeitschrift für Soziologie* ein Aufsatz von Elias mit dem Titel »Das Credo eines Metaphysikers. Kommentare zur ›Logik der Forschung‹« (Elias 1985a). Der Artikel ist eine überarbeitete Fassung eines Vortrags an der University of Leicester aus dem Jahre 1971. Das Werk, mit dem sich Elias hier auseinandersetzt – Karl Poppers *Logik der Forschung* – wurde 1935 erstmalig, aber nicht vollständig, veröffentlicht. Erst Ende der 1970er Jahre liegt eine vollständigere Fassung vor, vom ursprünglich verschriftlichten zweiten Band

sind allerdings große Teile verloren gegangen (vgl. Keuth 2012: 2). Im Rahmen des Positivismusstreits, bei dem in zwei Etappen von ›kritischer Theorie‹ und ›kritischem Rationalismus‹ über die ›Logik der Sozialwissenschaften‹ gestritten wurde, nimmt Popper eine zentrale Stellung ein. Auch wenn einzelne Positionen schon recht schnell in Form von Artikeln vorliegen, wird der Streit erst 1969 umfassend dokumentiert (Adorno et al. 1969). Wie im Laufe der weiteren Darstellung noch deutlich werden dürfte, kann die Diskussion von Elias mit der Philosophie des Kritischen Rationalismus als eine Fortführung des Positivismusstreits unter veränderten Vorzeichen verstanden werden. Elias positioniert sich in seinem ersten Aufsatz von 1985 als Soziologe und Wissenschaftstheoretiker, der sich gegen eine Philosophie wendet, die Wissenschaftstheorie als genuinen Themenkanon ihres Fachs beansprucht. Man muss nicht so weit gehen wie Joseph Garncarz (2022: 18) und Elias' Verhältnis zur Philosophie auf die von Elias mehrfach erzählte, aber offensichtlich nicht ganz schlüssige Geschichte einer zerrütteten Beziehung zu dessen Doktorvater Richard Höningwald zurückführen. Dennoch fällt auf, dass Elias seit seiner philosophischen Doktorarbeit im Jahr 1924 zunehmend Abstand zur Philosophie suchte. Sein Aufsatz zu Poppers *Logik der Forschung* ist vor diesem Hintergrund als Beitrag eines selbstbewussten und methodisch reflektierten Soziologen zu lesen, der kritisch, zum Teil auch polemisch gegen philosophische Ansprüche ins Feld zieht. Über Polemik und Kritik hinaus bezieht Elias selbst eine methodologische Position.

Poppers Philosophie geht, in der Elias'schen Lesart, von einer idealen Wissenschaft aus und nimmt die Position eines Gesetzgebers ein (vgl. Elias 1985a: 95). Von einer höheren Ebene schreibe sie den Wissenschaftlern vor, wie diese verfahren sollen (vgl. ebd.: 94). Der von Popper ausgearbeiteten Philosophie der Wissenschaften stellt Elias eine »Wissenschaft der Wissenschaften« (ebd.) gegenüber; beide sind miteinander mehr oder minder inkompatibel. Für Elias ist Wissenschaft eine »soziale Gegebenheit« (ebd.: 93) und daher selbstverständlich auch ein Thema der Soziologie. Das von Popper dargelegte Verfahren des Prüfens von Theorien hält Elias für wichtig und berechtigt, allerdings sieht er ein Problem darin, dass es Popper vor allem um die Prüfung und Bewertung von logischer und mathematischer Schlüssigkeit geht. Damit würden wesentliche Strukturunterschiede innerhalb der Wissenschaften unterschlagen. Sinnvoll sei es, mindestens zwei Ebenen, oder mit anderen Worten »eingleisige« von »zweigleisigen« (ebd.: 95) Wissenschaften zu unterscheiden. Eingleisige Wissenschaften sind »reine Beziehungswissenschaften«, zweigleisige hingegen »theoretisch-empirisch« (ebd.: 97). Diese Wissenschaften, zu dem z.B. die Logik und die Mathematik zählen, haben »keinen Gegenstand außerhalb ihrer selbst« (ebd.: 96) und befassen sich mit reinen Beziehungen, d.h. mit »Beziehungen als solchen, unabhängig von allen bestimmten Objekten«. Dieser Wissenschaftstyp weist »eine Art

Verwandtschaft mit Spielen« auf (ebd.: 96). Davon zu unterscheiden sind Wissenschaften wie z.B. die Physik, die Biologie oder aber auch die Sozialwissenschaften, deren Ziel, so Elias, »die Untersuchung und Erklärung eines Zusammenhangs beobachteter Ereignisse« sei und die gleichzeitig über einen »Fundus von empirischem Wissen [...] und einen Fundus von theoretischem Wissen« verfügen (ebd.: 97).

Diese Typenunterscheidung, die Elias ausführlich aufarbeitet, hat zum Ziel, deutlich zu machen, dass eine Analyse der theoretisch-empirischen Wissenschaften nur über einen ebenfalls theoretisch-empirischen Weg, nicht aber über einen eingeleisig-logischen Weg erfolgen kann. Die wissenschaftstheoretische Untersuchung theoretisch-empirischer Wissenschaften ist mit anderen Worten eine Aufgabe einer Wissenschaft der Wissenschaft, wie z.B. der Wissenschaftssoziologie. Popper hingegen richte seine Zweifel auf die empirische Basis der Wissenschaften. Elias kommentiert diese Haltung wie folgt: »Weil er das, was die Wissenschaften zu entdecken streben, als einen Sumpf, d.h. als in sich strukturlös auffaßt, müssen wir die Quellen der Zuverlässigkeit und Sicherheit des Wissens in den Gesetzen der Logik finden.« (Ebd.: 104)

Das Insistieren auf formale Logik und die Weigerung Poppers, den Mensch »als Teil von Natur und Gesellschaft wahrzunehmen« (ebd.: 105), erinnert Elias an einen »homo clausus«, an ein von unsichtbaren Mauern eingekapseltes und so vom Rest der Welt abgetrenntes Wesen. Die Bezeichnung Poppers als einen Metaphysiker, die bereits im Titel des ersten Aufsatzes aufgenommen wird, sieht Elias darin begründet, dass Popper eine Vorstellung von Wissenschaft allein nach seinem Willen durchsetzen will. Popper schließe damit an die Philosophie des 18. Jahrhunderts an, in der noch als gesichert galt, dass das einzelne Individuum wahres Wissen hervorbringe (vgl. ebd.: 104). Ungeachtet der Frage, ob Elias' Vorwürfe zutreffend sind oder ob er Popper als Strohhalm aufbaut, geht es Elias um einen soziologischen Blick. Ein wie auch immer gearteter Solipsismus ist für eine Wissenschaftssoziologie, in der Menschen und Wissenschaften nur im Plural existieren und in welcher Individuum und Gesellschaft nicht voneinander getrennt sind, sondern zahlreiche Verflechtungen zwischen beiden bestehen, inakzeptabel. Schließlich gehen die Ordnungen, die durch solche Verflechtungen hervorgebracht werden, über den Willen und die Vernunft des Einzelnen hinaus und führen wiederum zu Veränderungen zwischen den Menschen selbst (vgl. Korte 1999: 326).

Der Bruch mit einer solipsistisch-philosophischen Wissenschaftstheorie wird, Elias zufolge, bereits mit Comte vollzogen. Neben einer Wissenschaftssoziologie bietet der Begründer der Soziologie auch eine neue Theorie der Erkenntnis. Elias (1986: 38) liest das berühmte Drei-Stadien-Gesetz als Entwicklungsbeschreibung menschlichen Denkens, welches sich in eine bestimmte Richtung vollzieht und den Zugang zur Welt

mit drei historisch aufeinander folgenden Methoden beschreibt: religiösen, metaphysischen und letztlich positiven, also wissenschaftlichen. Darüber hinaus hebt Elias Comtes Interesse an einem gesamtgesellschaftlichen Wandel hervor. Sucht man nach einem theoretischen Vorläufer oder einem Einfluss auf Elias' historisch-soziologische Programmatik, dann wird man bei Comte fündig. Dieser steht ihm in zweifacher Hinsicht Pate: zum einen wissenschaftssoziologisch, in der Schilderung des Wandels von vorwissenschaftlichen zu wissenschaftlichen Erkenntnisbemühungen, zum anderen wissenschaftstheoretisch, in Bezug auf die Untersuchung von langfristigen Entwicklungsprozessen. In der Auseinandersetzung mit Popper insistiert Elias darauf, dass bereits Comte eine Kritik an der Vorstellung formuliert, wonach die Form des menschlichen Denkens ewig und unveränderlich sei (vgl. ebd.: 41). Comte rücke »die Frage nach dem Verhältnis von Denkformen und Wissen« (ebd.: 42) ins Zentrum der Analyse. Damit wird der Weg zu einer Wissenschaftssoziologie geebnet, die die soziale Bedingtheit wissenschaftlichen Wissens ebenso wie dessen Prozesscharakter betont. Elias anti-metaphysische und anti-mythologische Haltung kann so zumindest teilweise auf eine kritische Auseinandersetzung mit dem Erbe Comtes zurückgeführt werden. Die Anmerkungen zum Verhältnis von Natur- und Sozialwissenschaften in den 1950er Jahren und die Zusätze, die Elias diesbezüglich Ende der 1970er Jahre vornimmt, bearbeiten ganz in diesem Sinne eine Comte'sche Fragestellung. Dass Elias in der Auseinandersetzung mit Popper gerade den allgemein als Erzpositivisten in Verruf geratenen Comte in Stellung bringt (vgl. Elias 1985a: 98), zeugt von einer gewissen Ironie, auch wenn, wie Elias betont, der Positivismus Comtes ein anderer ist als der Positivismus der ›Wiener Schule² (vgl. ebd.).

Die Kritik, die hier an der Wissenschaftsphilosophie Poppers geübt wird, resultiert aus Elias' jahrzehntelanger soziologischer Forschungspraxis und lässt sich anhand einiger methodologischer Annahmen, die in seinen Arbeiten verankert sind, näher aufzeigen. Elias betont die Wechselwirkung von Theorie und Empirie. Empirischen Untersuchungen gehen immer theoretische Annahmen voraus, und umgekehrt sind Theorien stets durch vorhandenes empirisches Wissen geprägt. Theorien zielen wiederum auf die Erklärung der empirischen Wirklichkeit. Der Vorrang der Deduktion, wie er z.B. für die Physik geltend gemacht wird, kann vor diesem Hintergrund in den Sozialwissenschaften nicht aufrechterhalten werden. Für die Sozialwissenschaften die gleichen Prinzipien wie für eingeleitete Wissenschaften geltend zu machen, ist demzufolge ein Mythos, der die Wirklichkeit verdeckt. Deduktion und Induktion sind zwar

2 Gemeint ist hier der sogenannte ›Wiener Kreis‹, der philosophischen Strömung um Moritz Schlick und Otto Neurath – um nur zwei einschlägige Vertreter zu nennen. Popper gehört diesem Kreis nicht unmittelbar an.

verschiedene Verfahren, beide haben aber innerhalb der Sozialwissenschaften einen gleichberechtigten Standpunkt. Wenn Wissenschaft als wandelbares, soziales Phänomen und als Verflechtungszusammenhang von Individuum und Gesellschaft verstanden werden soll, dann hat sie keinen Anfang, sondern schließt stets an bereits Vorhandenes an. Elias Kritik an Poppers *Logik der Forschung* kann als Plädoyer für eine Soziologie wissenschaftlicher Praxis bzw. »für ein besseres Verständnis, wie die Wissenschaften tatsächlich vorgehen« (ebd.: 114) gelesen werden. Ein solches Verständnis ist Grundlage für eine Wissenschaftssoziologie und die damit verbundenen *Science and Technology Studies*, die sich in den letzten Jahrzehnten etabliert haben (vgl. Weingart 2003: 127). Interessanterweise hat auch die philosophische Wissenschaftstheorie eine Ausdifferenzierung erfahren, die dazu geführt hat, dass die jeweilige Praxis der Wissenschaftsdisziplinen und nicht mehr ein wissenschaftsphilosophisches einheitswissenschaftliches Ideal im Zentrum stehen kann. So wird z.B. bei der Systematizitätstheorie von Paul Hoyningen-Huene (2013) die jeweilige disziplinäre Praxis in den Fokus gerückt und dient als Grundlage für die Aufstellung von methodologischen Kategorien, die ein höheres Maß an Systematizität des Wissens versprechen.

Der zweite Aufsatz von Elias, der 1985 in der *Zeitschrift für Soziologie* erschien, trägt den Titel »Wissenschaft oder Wissenschaften? Beitrag zu einer Diskussion mit wirklichkeitsblinden Philosophen«. Im gleichen Heft sind zudem zwei kürzere Erwiderungen auf die Popper-Interpretation von Elias in der Aprilausgabe aufgenommen. Es handelt sich um Hartmut Essers »Logik oder Metaphysik der Forschung? Bemerkungen zur Popper-Interpretation von Elias« (Esser 1985) und um Hans Alberts »Mißverständnisse eines Kommentators. Zu Elias, Das Credo eines Metaphysikers« (Albert 1985). Elias wird mit dem zweiten Aufsatz die Chance gegeben, auf diese Erwiderungen einzugehen, allerdings merkt er an, dass er den Kommentar von Albert³ zu spät in seine Hände bekommen habe (vgl. Elias 1985b: 268).

Elias liefert in seinem zweiten Aufsatz einige Zuspitzungen und Wiederholungen aus der vorangegangenen Darstellung, darüber hinaus spricht er sich für methodische Offenheit in den Menschen- bzw. Sozialwissenschaften aus. Der Widerspruch zwischen einer philosophischen Wissenschaftstheorie als einer analytischen Disziplin, »deren Resultate [...] von empirischen Sachverhalten völlig unabhängig sind« (Esser 1985: 262) und einer Wissenschaftssoziologie, die nicht nur die Praxis der Wissenschaften im Blick hat, sondern auch das Problem der Überprüfbarkeit von Ergebnissen empirisch klären will, bleibt bestehen. Elias

3 Albert antwortet hier sozusagen stellvertretend für Popper als Vertreter des Kritischen Rationalismus. Popper selbst beteiligt sich hingegen nicht an der Diskussion mit Elias.

(1985b: 268) geht als Wissenschaftssoziologe davon aus, dass »die Resultate der theoriegesteuerten empirischen Untersuchungen ihrerseits wieder als Prüfsteine der Theorie dienen« müssen. Wie bereits im vorherigen Artikel bestreitet Elias die Möglichkeit eines logischen Apriori in der soziologischen Forschung. Wissenschaftliche Untersuchungen in der Soziologie, so Elias, »fangen auch nicht mit Einzelbeobachtungen an, um von ihnen allgemeine Gesetzmäßigkeiten abzuleiten. Begriffe wie Deduktion und Induktion und der Streit um ihre Priorität, an dem sich Popper noch so lebhaft beteiligt, haben heute in einer Diskussion über Wissenschaften keine Funktion mehr« (ebd.: 275).

Die Idee einer Einheitswissenschaft, wie sie von einigen logischen Empiristen in den 1930er und in den 1960er Jahren gefordert wurde, ist für Elias genauso wie ein methodologischer Referenzanspruch der Physik aufgrund der Differenzierungen, die sich in den Einzelwissenschaften vollzogen haben, eine vollkommen abwegige Vorstellung. Damit verbunden ist, dass Elias die Festlegung auf eine bestimmte Methode oder aber die Überhöhung der Methoden ablehnt. »Aus der wissenschaftlichen Methode einen Fetisch zu machen, oder wie das heute nur zu oft geschieht, die Lehre von der Wissenschaft auf die Lehre von der Methode zu reduzieren, auf das was heute weit und breit als ›Methodologie‹ bezeichnet wird, ist ein verhängnisvoller Irrtum.« (Ebd.: 270) Blickt man auf Elias' eigenes Forschungsprogramm, das die Analyse von langfristigen Transformationsprozessen in der Gesellschaft zum Ziel hat, dann wird diese Ablehnung verständlich. Die historisch-rekonstruktive Forschung von Prozessen benötigt andere Methoden als die der Naturwissenschaften, aber auch andere als die einer Soziologie, die sich auf die Analyse der Gegenwartsgesellschaft konzentriert. Damit stellt er sich einem sozialwissenschaftlichen Hodiezentrismus entgegen (Mennell 2018). Elias betont daher, dass es Grenzen für den Einsatz von quantifizierenden Methoden in den Sozialwissenschaften, aber auch Grenzen in der Suche nach Gesetzen gibt. Mit Blick auf die Strukturordnungen der einzelnen Wissenschaftsgebiete, die nicht alle auf einer Entwicklungsstufe anzusiedeln sind, weist er (1985b: 273) darauf hin, dass sich die »Methode des wissenschaftlichen Forschens im Zusammenhang mit Verschiedenheiten des Gegenstandsgebiets und so auch der Problemstellung in spezifischer Weise wandelt«.

Ähnlich wie schon Comte sieht Elias die Natur- und die Sozialwissenschaften in unterschiedlichen Entwicklungsstadien. In dieser Hinsicht muss der Gedanke, dass die Naturwissenschaften als Vorbild, z.B. mit Blick auf die Verzahnung von Theorie und Praxis, dienen können, nicht abwegig erscheinen. Allerdings warnt Elias davor, zu glauben, dass die Soziologie durch Aneignung physikalischer Arbeitsweisen eine Statuserhöhung erwarten könne. Es ist, wie er nicht müde wird zu betonen, nicht die Methode, die eine Wissenschaft ausmacht. Seine

wissenschaftssoziologische Kritik ist verbunden mit einem Plädoyer für eine Pluralität und Weiterentwicklung innerhalb der Methodologie, sowie für Offenheit gegenüber Neuem und unbekanntem Zusammenhängen und gegenüber unerwarteten und ungewöhnlichen Beobachtungen (vgl. ebd.: 275).

Während Esser (1985: 263) und Albert (1985: 265) bei Elias »Fehldeutungen« von Poppers Werk und »mangelndes Verständnis« erkennen wollen (ebd.: 267), wohl aber »(sozial-)psychologisch interessante Erklärungen« (Esser 1985: 263) über Elias Beziehung zu Popper erhalten haben, erfährt Elias von anderer Seite (vgl. Engler 1987: 741) Zustimmung u.a. dafür, erkenntnistheoretisch sinnvolle und wissenschaftstheoretisch fruchtbare Unterscheidungen eingeführt zu haben. Nicht nur Albert fühlt sich bei der Diskussion von Elias und Popper an den Positivismusstreit erinnert, der ja bekanntermaßen ohne Ergebnis, d.h. ohne wissenschaftstheoretischen Erkenntnisgewinn, und in der gegenseitigen Ignoranz der beiden Schulen endete. Doch bei genauer Sicht zeigt sich, dass die Diskussion in der *Zeitschrift für Soziologie* unter anderen Vorzeichen stattfindet und durchaus einige Ergebnisse hervorbringt. Die Kontroverse, bei der – vergleichbar mit dem Positivismusstreit – aneinander vorbeigeredet wird, besteht zwischen einer philosophischen Wissenschaftstheorie und einer Wissenschaftssoziologie. Mit einigem zeitlichen Abstand auf die Debatte wird aber erkennbar, dass es Elias um die Emanzipation der Sozialwissenschaften aus der Vormundschaft der Philosophie und der Naturwissenschaft geht. Mehr als 125 Jahre nach dem Tod Comtes hat die Soziologie sich nicht nur theoretisch wie methodologisch ausdifferenziert, sondern auch eigene Kriterien zur Überprüfung ihrer wissenschaftlichen Tätigkeiten herausgebildet. Wie in der bisherigen Darstellung gezeigt werden konnte, legt Elias auch seine eigene methodologische Position offen. Der zweite Aufsatz erhält eine Darstellung der von ihm favorisierten Prozesstheorie. Diese kann als Beispiel für eine Theorie gelesen werden, die sich dem Deutungsanspruch von Poppers »Logik der Sozialwissenschaften« (Popper 2017) entzieht. Mit dieser Prozesstheorie wird der Kreis zur HS geschlossen.

Prozesse bilden den Kern der Theorie von Elias. Sie stellen ein auf Empirie basierendes Modell dar, bei dem Menschen spezifische Figurationen bilden und daher als Realtypen, nicht – wie bei Weber – als Idealtypen in Erscheinung treten. Prozesstheorien oder -modelle sind nicht auf die Soziologie beschränkt, sondern in mehreren Wissenschaften vorhanden; allerdings bestehen Unterschiede in den Erklärungsmöglichkeiten. Um gesellschaftliche Phänomene zu erklären, muss von einer höheren Komplexität ausgegangen werden als etwa bei der Erklärung der Entstehung eines Naturphänomens. Wie andere Vertreter der HS geht Elias davon aus, dass manche Phänomene in der Gegenwart nur aus einer historischen Perspektive verstanden werden können, in der auch

langfristige Prozesse eine Berücksichtigung erfahren. Eine prozesstheoretische Sichtweise bietet hier im Vergleich zu anderen, auf Gesetzen basierenden Modellen eine höhere Elastizität, die Raum für verschiedenartige Fälle lässt (vgl. Elias 1985b: 276). Auch wenn langfristige Prozesse wie z.B. der Zivilisationsprozess in eine bestimmte Richtung verlaufen, sind sie umgeben von anderen Trends und werden von anderen, eventuell gegenläufigen Prozessen begleitet. Die Entwicklung einer Gesellschaft ist nicht geplant und auch nicht auf ein bestimmtes Ziel hin ausgerichtet, aber gerade aufgrund ihrer Struktur und ihrer Dynamik ein Thema für die Soziologie. Elias (1977: 148) betont diesbezüglich, dass »die ungeplante Entwicklung, die die geplanten menschlichen Aktionen immer von neuem in unbeabsichtigte Bahnen lenkt, strukturiert und demgemäß erklärbar ist«. Mit Prozessanalysen, die sich z.B. auf die Entwicklung der Zivilisation beziehen, ist das Ziel verknüpft, neue unintendierte Verflechtungsstrukturen aufzuzeigen und zu erklären. Prozessanalysen können, auch wenn dies bei Elias nur ansatzweise umgesetzt wird, einen systematischen Vergleich von sozialen Einheiten mit gleichen oder ähnlichen Strukturen beinhalten und dadurch der Kontrolle der Modellbildung dienen.

Insgesamt weist die von Elias favorisierte Analyse von sozialen Prozessen einige methodologische Besonderheiten auf, die der Erwähnung wert sind. So sind z.B. in der konkreten Forschung die einzelnen Arbeitsschritte nicht voneinander zu trennen oder in einer vorher festgelegten Reihenfolge zu absolvieren. Elias (ebd.: 137) spricht von einer »Interdependenz der Entwicklung von Einzelwissen und zusammenfassenden Modellen, von Empirie und Theorie, Analyse und Synthese«. Die Prozesse, die mit Elias in den Blick geraten, sind auf mehreren Ebenen angesiedelt und stehen in einer komplementären Beziehung zueinander. Zu denken ist hier an die Prozesse der Staatsbildung und die Prozesse der Wandlung menschlichen Verhaltens oder aber auch an die Interdependenz von inner- und zwischenstaatlichen Prozessen. Der Grund für die Mehrebenenanalyse von sozialen Prozessen ist darin zu finden, dass Elias von Menschen gebildete Figurationen als Grundlage annimmt. Diese befinden sich immer im Fluss (vgl. Elias 1981: 764). Figurationen sind nicht allein einem einzelnen Prozess zuzuordnen, stellen aber aus historischer Perspektive Bedingungen für die Herausbildung neuer sozialer Formationen. Die Prozessanalyse führt damit zur Notwendigkeit, ein mehrstufiges Gesellschaftsmodell zu entwickeln (vgl. ebd.: 765). Das Menschenbild, das dieser Theorie zugrunde liegt, ist das eines in der Welt orientierten, lernfähigen Menschen, der in der Lage ist, seine Symbole und sein Wissen mit der Wirklichkeit abzustimmen (vgl. Elias 1986: 110).

Schlussbetrachtungen

Mit Blick auf sein Erkenntnisinteresse und seine Vorgehensweise ist Elias dem historischen Paradigma innerhalb der Soziologie zuzuordnen. Diese Spielart stellt allerdings kein Spezialgebiet oder eine Subdisziplin des Faches dar, sondern ist, wie das breite und theoriegeleitete Interesse von Elias zeigt, am sinnvollsten als Allgemeine Soziologie zu verstehen. Die von ihm geprägten Ansätze der Zivilisations-, Figurations- und Prozesstheorie stehen in seinem Werk in einer eindeutigen Beziehung zueinander. Der Fokus auf langfristige Prozesse bildet den Kern seiner HS; die Analysen zur Zivilisation können daher als Analyse einer bestimmten Form eines sozialen Prozesses verstanden werden, der sich auf mehreren Ebenen vollzieht. Das Augenmerk kann selbstverständlich auch auf andere Prozesse wie z.B. den der Internationalisierung und Europäisierung gelegt werden. Nach dem Tod von Elias sind zwei Konsequenzen auffallend: Zum einen hat sich die Prozesstheorie als Forschungsansatz etabliert und zahlreiche Fallstudien und methodische Überlegungen zur Anwendung hervorgebracht (siehe z.B. Baur/Ernst 2011; Ernst 2015). Zum anderen bietet die Zivilisationstheorie als eigenständige Spielart im Feld der HS (Krieken 2007) eine Alternative zu marxologischen⁴ oder weberianischen Ansätzen. Zivilisationstheoretische Forschungen als Prozessanalyse sind vor allen in England, Deutschland und den Niederlanden – also den Ländern, in denen Elias persönlichen Einfluss hatte – verbreitet. Der Begriff der Figuration verweist schließlich auf Individuen, die in bestimmten Konstellationen zusammenleben, gleichzeitig aber immer wieder neue Konstellationen hervorbringen. Die Dynamik menschlicher Figurationen führt dazu, dass auch Prozesse auf mehreren Ebenen anzusiedeln sind. Im Sinne von Elias ist es Aufgabe der Soziologie, diese Prozesse zu analysieren und zu beschreiben sowie ihre Interdependenz offenzulegen.

Der Streit rund um Poppers Wissenschaftstheorie kann vor allem als ein Plädoyer für eine methodologische Eigenständigkeit der Soziologie bzw. der Sozialwissenschaften gelesen werden. Elias' Position lässt sich als soziologischer Realismus bezeichnen, denn Ausgangspunkt für seine Kritik ist die soziologische Forschungspraxis, die einer anderen Logik folgt als die von Popper. Es handelt sich auch deshalb um eine realistische Perspektive, weil sie der Pluralität und Multiparadigmatik des Wissenschaftsfeldes gerecht wird und das durch einen Differenzierungsprozess

- 4 Die Bezeichnung marxologisch ist hier bewusst gewählt. Im Gegensatz zum Marxismus, der in Europa traditionell neben einem soziologischen Programm auch eine politische und gesellschaftliche Position beansprucht, rekurrieren einige Ansätze im Feld der HS vor allem auf die Logik der Marx'schen Forschung.

zugewonnene Selbstbewusstsein reflektiert. In Abwendung von der Philosophie argumentiert Elias deshalb anti-metaphysisch und anti-mythologisch. Sein Verhältnis zu den Naturwissenschaften ist dabei durchaus ambivalent. Trotz der von ihm teils polemisch vorgetragenen Kritik an einer naturwissenschaftlichen Methodologie gelten ihm die Naturwissenschaften als Vorbild (vgl. Elias 1983: 38ff.), insbesondere im Hinblick auf den Vorgang der Professionalisierung. Für die Akzeptanz dieses Verhältnisses zu den Naturwissenschaften spielen mehrere Aspekte eine Rolle. Neben dem zeitweiligen Studium der Medizin, welches ihn mit naturwissenschaftlichem Denken in Berührung brachte, ist Elias vor allem von Comtes System der Wissenschaften als früher Wissenschaftssoziologie beeindruckt. Während in seinen Arbeiten zum Zivilisationsprozess Biologie und Evolution keine große Rolle spielen, bemüht er sich in seinem späteren Werk darum, soziale Prozesse in einen größeren evolutionären Rahmen einzubinden (vgl. Elias 1986: 115). Elias verspricht sich von der Diskussion mit naturwissenschaftlichen Entwicklungs- und Differenzierungsmodellen, ganz im Sinne Comtes, eine Einordnung der Soziologie im Wissenschaftsfeld, aber auch eine Abgrenzung.

In seiner Kritik setzt sich Elias nicht nur für eine Wissenschaftssoziologie, sondern auch für einen methodischen Pluralismus ein. Er fordert Neugier und Offenheit sowie den Einbezug von unterschiedlichen Quellen in den Forschungsprozess. Blickt man auf die Anmerkungen in seinen beiden Bänden über den Zivilisationsprozess, dann findet man diese Offenheit und Vielfalt wieder. Ob man dies nun ein »methodologisches Palimpsest« (Opitz 2005: 41) oder aber ein »wissenschaftliches Tagträumen« (Schröter 1997: 197) nennen will, ist dabei unerheblich. Entscheidend ist hingegen, dass zahlreiche, häufig auch ungewöhnliche Quellen Zeugnis über langfristige Wandlungsprozesse ablegen und dass Empirie sowie Theorie, Modell und Einzelfall sich gegenseitig befruchten.

Literatur

- Adorno, Theodor W./Dahrendorf, Ralf/Pilot, Harald/Albert, Hans/Habermas, Jürgen/Popper, Karl R. (1969): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin.
- Albert, Hans (1985): »Mißverständnisse eines Kommentators«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 14 (4), S. 265–267.
- Árnason, Jóhann P. (1987): »Figurational Sociology as Counter-Paradigm«, in: *Theory, Culture and Society* 4 (2/3), S. 492–456.
- Assmann, Jan (2018): *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, München.
- Baur, Nina/Ernst, Stefanie (2011): »Towards a Process-Oriented Methodology. Modern Social Science Research Methods and Norbert Elias' Concepts on Figurational Sociology«, in: Norman Gabriel/Stephen Mennell

- (Hg.): *Norbert Elias and Figurational Research. Processual Thinking in Sociology*, Oxford, S. 117–139.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2003): *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, London/ Boston.
- Elias, Norbert (1969): *Die höfische Gesellschaft. Untersuchung zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Neuwied/Berlin.
- Elias, Norbert (1976): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1977): »Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 6 (2), S. 127–149.
- Elias, Norbert (1981): »Soziale Prozessmodelle auf mehreren Ebenen«, in: Werner Schulte (Hg.): *Soziologie in der Gesellschaft*, Bremen, S. 764–767.
- Elias, Norbert (1982): *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1983): *Engagement und Distanzierung*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1985a): »Das Credo eines Metaphysikers. Kommentare zu Poppers ›Logik der Forschung‹«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 14 (2), S. 93–114.
- Elias, Norbert (1985b): »Wissenschaft oder Wissenschaften? Beitrag zu einer Diskussion mit wirklichkeitsblinden Philosophen«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 14 (4), S. 268–281.
- Elias, Norbert (1986): *Was ist Soziologie?*, Weinheim/München.
- Elias, Norbert (2003): *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main.
- Engler, Wolfgang (1987): »Norbert Elias als Wissenschaftstheoretiker«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 35 (8), S. 739–745.
- Ernst, Stefanie (2015): »Zur Etablierung prozesstheoretischen Denkens«, in: *Soziologie* 44 (2), S. 162–185.
- Esser, Hartmut (1985): »Logik oder Metaphysik der Forschung?«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 14 (4), S. 257–264.
- Garncarz, Joseph (2022): *Korrektur eines Selbstbildes. Norbert Elias und sein akademischer Lebenslauf*, Köln.
- Gleichmann, Peter/Goudsblom, Johan/Korte, Hermann (Hg.) (1979): *Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*, Frankfurt am Main.
- Gleichmann, Peter/Goudsblom, Johan/Korte, Hermann (Hg.) (1984): *Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie* 2, Frankfurt am Main.
- Hoyningen-Huene, Paul (2013): *Systematicity. The Nature of Science*, New York.
- Kaesler, Dirk (Hg.) (2003): *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1: *Von Auguste Comte bis Norbert Elias*, München.
- Keuth, Herbert (2012): Einführung zu: ders. (Hg.): *Karl Popper. Logik der Forschung*, Berlin, S. 1–25.
- Knöbl, Wolfgang (2022): *Die Soziologie vor der Geschichte*, Berlin.
- Kopp, Johannes/Steinbach, Anja (Hg.) (2018): *Grundbegriffe der Soziologie*, Wiesbaden.

- Korte, Hermann (1999): »Norbert Elias«, in: Dirk Kaesler (Hg.): *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1: *Von Auguste Comte bis Norbert Elias*, München, S. 315–333.
- Korte, Hermann (2013): *Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers*, Wiesbaden.
- Krieken, Robert van (2007): »Civilizing Process«, in: Georg Ritzer (Hg.): *Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Oxford/Malden, S. 529–533.
- Kruse, Volker (1999): *Geschichts- und Sozialphilosophie oder Wirklichkeitswissenschaft? Die deutsche historische Soziologie und die logischen Kategorien René Königs und Max Webers*, Frankfurt am Main.
- Kuzmics, Helmut/Mörth, Ingo (Hg.) (1991): *Der unendliche Prozeß der Zivilisation. Zur Kultursociologie der Moderne nach Norbert Elias*, Frankfurt am Main/New York.
- Lachmann Richard (2013): *What is Historical Sociology?*, Cambridge.
- Mennell, Stephen (2018): »Elias and Popper«, in: *Human Figurations* 7 (1), <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0007.102> (11. Juni 2023).
- Opitz, Claudia (Hg.) (2005): *Höfische Gesellschaft und Zivilisationsprozeß. Norbert Elias' Werk in kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Köln/Weimar/Wien.
- Papcke, Sven (2018): »Deutsche Soziologie im Exil«, in: Stephan Moebius/Andrea Ploder (Hg.): *Handbuch Geschichte der deutschsprachigen Soziologie*, Wiesbaden, S. 149–169.
- Popper, Karl (2012): *Logik der Forschung*, Berlin.
- Popper, Karl (2017): »Die Logik der Sozialwissenschaften«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Supplement 1, S. 215–228.
- Schäfers, Bernhard (Hg.) (2001): *Grundbegriffe der Soziologie*, Opladen.
- Schnell, Rüdiger (Hg.) (2004): *Zivilisationsprozesse. Zu Erziehungsschriften in der Vormoderne*, Köln.
- Schröter, Michael (1997): *Erfahrungen mit Norbert Elias*, Frankfurt am Main.
- Schwerhoff, Gerd (1998): »Zivilisationsprozeß und Geschichtswissenschaft. Norbert Elias' Forschungsparadigma in historischer Sicht«, in: *Historische Zeitschrift* 266 (1), S. 561–605.
- Weingart, Peter (2003): *Wissenschaftssoziologie*, Bielefeld.

Schlaf als Synthese

Soziotechnische und temporale (Re-)Figurationen digitaler Schlafvermessung

Auch wenn der Schlaf ein essenzieller Bestandteil des menschlichen Lebens ist – innerhalb der Soziologie ist das Phänomen kaum ein Thema. Diese Ausklammerung begründet sich in der Reduzierung des Schlafs auf seine biologische Notwendigkeit (Taylor 1993) und im Verständnis von Schlaf als passiver Zustand – als Abwendung vom sozialen Leben und damit konträr zur »Attention à la vie« (Schütz 1971: 243). Die daraus folgende deterministische und dualistische Annahme – Passivität und physiologische Abläufe auf der einen, Aktivität und Sozialität auf der anderen Seite – verhinderte letztlich eine intensivere Auseinandersetzung und Rekonstruktion der sozialen, kulturellen und historischen Implikationen des Schlafs. Gegen solche Dichotomien innerhalb der Soziologie und einer damit verbundenen künstlichen Spaltung der sozialen Welt richtete sich stets Norbert Elias. Zur Aufgabe der Soziologie gehört nach Elias eben nicht die Verfolgung dichotomer Ambivalenzen, sondern gerade die Analyse ihrer Verflechtungen innerhalb einer ontologischen Interdependenz (vgl. Elias 1983: 84).¹

So ermöglicht Elias' Verständnis des »Menschen in der Natur« (Elias 1984: XV) eine Perspektive auf den Schlaf, die die biologische Notwendigkeit und kulturelle wie soziale Ausformungen *synthetisiert* betrachtet. Es wundert deshalb nicht, dass Elias sich bereits in *Über den Prozess der Zivilisation* mit der »Intimisierung und Privatisierung des Schlafens« (Elias 1976a: 227) beschäftigte. Aus der Reziprozität physiologischer Notwendigkeit und einem institutionalisierenden Schamgefühl entwickelte sich, Elias' Rekonstruktion folgend, eine neue gesellschaftliche Praxis des Schlafens, die sich in sozialen Etiketten und Vorstellungen des »richtigen« Schlafens manifestierte und systematisch das individuelle Schlafverhalten (Williams 2007), die zeitliche Synchronisierung innerhalb der Gesellschaft in Form des konsolidierten Nachtschlafs

1 Es ist nicht nur Aufgabe der Soziologie, die soziologische Arbeit selbst konstituiert sich durch zahlreiche Verflechtungen. Mit Blick auf unseren Artikel danken wir daher Nicole Zillien, Svenja Reinhardt und Sebastian Weste für ihre Unterstützung und die aufschlussreichen Diskussionen sowie Herbert Willems dafür, dass er seine Elias-Expertise und seine produktiven Anregungen mit uns teilte.

(Ahlheim 2018; Ekirch 2001), die Verwendung schlafspezifischer Bekleidung sowie die räumliche Trennung von Personen und Normierungen des Schlafraums im Baustandard prägte (Dibie 1989; Gleichmann 1980; ders. 2006).

Von besonderer Bedeutung hierbei ist für Elias die Verwendung von nächtlichen »Zivilisationsgeräte[n]« (Elias 1976a: 224), wie etwa das individuelle Schlafzimmer mit spezifischer Ausstattung oder spezielle Nachtkleidung. Menschliche wie nicht-menschliche Elemente stehen für ihn also in Relation mit dem Schlaf und prägen dessen Praxis. Für die gegenwärtige von einer »tiefgreifenden Mediatisierung« (Hepp 2021) geprägte Gesellschaft können auch digitale Medientechnologien als Zivilisationsgeräte fungieren und zur (Re-)Figuration sozialer Praktiken um den Schlaf führen. Digitale Selbstvermessungstechnologien zur Erfassung des eigenen Schlafverhaltens verschieben dabei dessen Objektivierung aus dem medizinischen Schlaflabor in die heimischen Schlafzimmer: Aus der Observierung des »sleep of others« (Kroker 2007) wird dann eine des »sleep of ourselves« (Williams/Coveney/Meadows 2015: 1040). Daraus resultiert aber keine stumpfe Determinierung oder Disziplinierung des Verhaltens durch Medientechnologien, wie es Forschungsarbeiten zur Selbstvermessung oftmals verstehen (Lupton 2016; Schulz 2016; Selke 2014). Vielmehr ermöglichen digitale Schlafvermessungsapps eine Zugänglichkeit des unverfügbaren Körperverhaltens (Meißner 2021) und mitunter auch eine experimentelle Wissensproduktion über den eigenen Schlaf (Zillien 2020; Zillien/Wettmann/Peper 2023).

Wissen über den Schlaf zeichnet sich dabei durch ein Verhältnis von »Engagement und Distanzierung« (Elias 1983) aus: So lässt sich Schlaf einerseits durch das engagierte Wahrnehmen des körperlich-leiblichen Zustandes als »Primärmodus des Erlebens« (ebd.: 104) verstehen. Andererseits etablierte sich anhand der naturwissenschaftlichen Wissensgenese und ihrer Diffusion in die Gesellschaft ein distanzierterer Blick auf die organische und physikalische Wirklichkeit. Während etwa in früheren Gesellschaften die Erklärung und die sinnhafte Einbettung des sich aus einer physiologischen Notwendigkeit heraus wiederholenden Phänomens des Schlafs oftmals in Verknüpfung mit kulturell vorherrschenden Phantasiegehalten in magisch-mythischen Kategorien geschahen (Elias 1983; Williams 2005), findet sich in der gegenwärtigen Gesellschaft eine distanziertere Einordnung, deren Konzeptionen überwiegend auf den Wissensfundus der naturwissenschaftlichen Schlafforschung zurückzuführen sind (Ahlheim 2018; Wolf-Meyer 2012) und etwa inskribiert in digitale Medientechnologien weitergegeben werden.

Im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekts »Schlafwissen. Zur Wissensgenerierung in Schlaflabor und Sleeptracking« widmen wir uns in diesem Beitrag dem gegenwärtigen mediatisierten Schlaf und wollen anhand der digitalen Selbstvermessung

die *Synthetisierung des Schlafs* – und damit eine Synthese von Natur und Kultur – in und durch Medientechnologien rekonstruieren. In Auseinandersetzung mit Elias' Werken erarbeiten wir hierfür zunächst ein *Programm der Synthese*. Damit geraten die sozio-naturrelle Ebene von Sozialbeziehungen sowie die Involviertheit digitaler Medientechnologien in der Genese von Schlafwissen und -erleben im Kontinuum von *Engagement und Distanzierung* (Elias 1983) in den Blick. Eine besondere Relevanz erhält in der synthetischen Betrachtung auch die soziale Konzeption von Zeit, da heutiges Schlafwissen entlang standardisierter Zeitmuster vermittelt wird und menschliches Schlaferleben speziellen temporalen Logiken folgt. Anschließend werden wir durch eine artefaktanalytische Rekonstruktion der speziell für den Schlaf beworbenen digitalen Selbstvermessungstechnologie *Oura* die technischen Dimensionen des Sleeptrackings und deren soziale Verwobenheit näher betrachten. Es zeigt sich, so unsere These, dass sich die heutige Praxis des Schlafens insbesondere durch soziotechnische und temporale Verflechtungen konstituiert und sich somit aus der Synthese körperlicher Notwendigkeit, sozialer Anforderungen, technologischer Inskriptionen sowie der naturrell-sozialen Rhythmisierung des menschlichen Lebens zusammensetzt.

Ein soziologisches Programm der Synthese

Elias setzt sich stets kritisch mit unterschiedlichen Grundbegriffen der Soziologie auseinander, etwa mit Individuum und Gesellschaft, Systemen und Funktionen, Kultur und Natur (Elias 1970; ders. 1983; ders. 1984; ders. 1987). In diesen jeweils für sich genommenen Dichotomien sieht er nicht nur eine unzureichende Erklärungsleistung, sondern auch eine unzulässige Trennung sozialer Phänomene voneinander sowie eine Engführung der soziologischen Perspektive im Allgemeinen. Stattdessen plädiert er für eine ganzheitliche Betrachtung des Sozialen, die sowohl symbolische Akte, menschliches und organisches Verhalten wie auch das Zusammenspiel von kulturellen wie naturrellen Anforderungen gleichwertig betrachtet. In diesem Sinne entwickelt Elias eine sozialtheoretische Perspektive, die das Soziale stets als eine Komposition von menschlichen wie nicht-menschlichen Beziehungen versteht (vgl. Elias 1983: 84). Ziel ist dabei eben keine soziologische Dichotomisierung, sondern eine *In-Beziehung-Setzung* sozialer Phänomene und damit eine *Soziologie der Synthese*.²

- 2 Die Rezeption zu Elias' Arbeiten übernimmt stets die Selbstbeschreibung seiner Soziologie als »Figurations- und Entwicklungssoziologie« (Elias 1970: 144). Allerdings sieht Elias seine Arbeit auch als einen Entwurf einer »Theorie des Entstehens von *Synthesen*« (Gleichmann 2006: 154). Unserer

Eine wesentliche Grundprämisse stellt für Elias die *Prozessualität* des Sozialen dar. Damit einher geht ein evolutionistisches Verständnis menschlicher Entwicklung, das er stets als einen dynamischen Prozess begreift, der sich aus der Bedingtheit der Menschen untereinander sowie der historischen Unbeständigkeit ergibt (Elias 1976a; ders. 1976b). Soziale Phänomene besitzen also keinen festen ontologischen Kern, vielmehr befinden sie sich stets im Werden. Soziale Beziehungen, Staatenbildung und sogar der Mensch selbst sind somit nicht abgeschlossene Produkte, sondern durchlaufen immerzu einen Prozess der Transformation (vgl. Elias 1983: 76f.). Neben Aspekten des Werdens und den in die Zukunft gerichteten Erwartungshaltungen fällt hierunter auch der Umstand des bereits Gewordenseins jeglicher sozialen, naturellen und artifiziellen Sachverhalte. So hält Elias (1987: 55) in seiner Ausarbeitung zum untrennbaren Verhältnis von Individuum und Gesellschaft fest: »Der einzelne Mensch ist kein Anfang, und seine Beziehungen zu anderen Menschen haben keinen Anfang [...], so ist jede Geste, jede Verhaltensweise [...] nur aus dem Ganzen der Verflechtung selbst zu begreifen.« Aus dieser Perspektive des Werdens und Gewordenseins zeigen sich Gesellschaften als Prozess »immer mehr oder weniger ungeschlossen; sie bleiben, wo man auch mit der Betrachtung einsetzt, in der Sphäre der Zeit, nämlich nach der Vergangenheit und der Zukunft hin, offen« (Elias 1984: 29).

Hand in Hand mit der prozessualen Logik gehen die Konzepte der Figuration und Interdependenz. Dabei meint *Interdependenz* die wechselseitige Angewiesenheit und Beeinflussung von Menschen, die sich aus dem Prozess der Sozialisation und dem Umgang mit anderen Menschen sowie der Natur ergeben und damit als *Figuration* erscheinen:

»Das Geflecht der Angewiesenheiten von Menschen aufeinander, ihre Interdependenzen, sind das, was sie aneinander bindet. Sie sind das Kernstück dessen, was hier als Figuration bezeichnet wird, als Figurationen aufeinander ausgerichteter, voneinander abhängiger Menschen. Da Menschen erst von Natur, dann durch gesellschaftliches Lernen, durch ihre Erziehung, durch Sozialisierung, durch sozial erweckte Bedürfnisse gegenseitig voneinander mehr oder weniger abhängig sind, kommen Menschen, wenn man es einmal so ausdrücken darf, nur als Pluralitäten, nur als Figurationen vor.« (Elias 1976a: LXVII)

Auffassung nach trifft ›Soziologie der Synthese‹ prägnanter den Kern seines soziologischen Programms. Letzteres betrachtet einerseits die Produkte der Synthese, daneben aber auch die praktischen Vollzüge der Synthetisierungen. Dieser Elias'sche Gedanke hat auch zu produktiven Theorieentwürfen geführt: So entwickelt Herbert Willems (2012) etwa ausgehend von Elias eine »synthetische Soziologie«, die möglichst viele anschlussfähige Ansätze – theoretisch wie empirisch – synthetisiert, um letztlich der Komplexität sozialer Wirklichkeit gerecht zu werden.

Durch die Konzeptualisierung einer der sozialen Wirklichkeit zugrundeliegenden Interdependenz verwehrt sich Elias einer reduktionistischen Darstellung ontologischer Beziehungen in Form mechanischer Ursache-Wirkungs-Beziehungen (vgl. Elias 1983: 84). Da er die »gedankliche Spaltung und Polarisierung des Menschenbildes« (Elias 1970: 141) für problematisch hält, fokussiert er vielmehr auf zirkuläre Prozesse, die von ihren Beziehungen her aufgebrochen und als Interdependenzen, als vielfältige Abhängigkeitsketten, betrachtet werden sollen.

Ein weiteres zentrales Element in Elias' Soziologie bilden *Objekte*. Bereits in seiner Zivilisationstheorie setzt er sich mit dem Einfluss von Objekten auf das menschliche Verhalten auseinander: »Zivilisationsgeräte« (Elias 1976a: 224) wie die Gabel beim Essen oder die Bekleidung beim Schlafen³ repräsentieren nicht nur den voranschreitenden Zivilisationsprozess, sie stehen auch für eine jeweils eigentümliche Praxis, die durch Figurationen erzeugt und in der Wechselwirkung mit Objekten stabilisiert wird. Dahinter verbirgt sich nicht ein einfaches technikdeterministisches Verständnis, sondern – ganz im Sinne seiner figurationssoziologischen Annahme – objektuale und soziale Verkettungen, welche sich wechselseitig bedingen und die Praxis formen (vgl. Elias 1970: 23). Die soziale Praxis ist damit gerade Produkt dieser Synthese.

Figurationen sind somit nicht allein auf soziale, kulturelle und historische Elemente begrenzt. Einen wesentlichen Beitrag im Prozess leisten zudem die *organische Verfasstheit* von Menschen und die »nicht-menschliche Natur« (Elias 1983: 17). Gegen eine Dichotomisierung von Natur und Kultur plädiert Elias mit Blick auf die organische Umwelt und den menschlichen Körper gerade für ein Verständnis der »Menschen in der Natur« und nicht von »Mensch« und »Natur« als zwei getrennte Gegebenheiten« (Elias 1984: XV). Die Notwendigkeit der Betrachtung organischer und natureller Sachverhalte beginnt dabei nicht erst bei äußeren Einflüssen, der den Menschen umgebenden nicht-menschlichen Entitäten und Phänomene, sondern setzt bereits bei der konstitutiven Wirkkraft seiner organischen Verfasstheit an. Gerade durch die organische Verfasstheit ist es Menschen möglich, ihre Umwelt und sich selbst in den Grenzen dieser zu erfahren. Die Relevanz der organischen Verfasstheit des Menschen innerhalb einer naturellen Umgebung zeigt sich auch dadurch, dass Elias (1987: 40) die Vergesellschaftung des Menschen als eine physiologische Notwendigkeit auf dessen organische

- 3 Elias rekonstruiert in seiner Betrachtung des Verhaltens im Schlafgemach die bis ins 16. Jahrhundert vorherrschende Sitte der völligen Nacktheit im Schlaf. Wer bekleidet zu Bett ging, so Elias, erweckte den Verdacht, etwas verbergen zu wollen. Mit zunehmender Sensibilität für den eigenen Körper und wachsendem Schamgefühl setzte sich schließlich Bekleidung *beim* Schlafen durch, die sich, weiteren Wandlungen unterlegen, zu spezieller Kleidung *für* das Schlafen entwickelte (vgl. Elias 1976a: 222ff.).

Verfasstheit zurückführt. Mit der Figur des »Menschen in der Natur« lässt sich noch eine weitere Konstante des sozialen Zusammenlebens bei Elias verstehen: Entgegen rationalistischer Handlungstheorien ist das Verhalten und Denken der Menschen immer auch durch Emotionen und Affekte geprägt. Menschliches Miteinander also »beruht auf dem Zusammenspiel zwischen engagierenden und distanzierenden Impulsen im menschlichen Denken und Handeln, die sich gegenseitig in Schach halten« (Elias 1983: 10).

Menschen sind somit stets in *heteronomen Figurationen* eingebettet, sie sind fortwährend engagiert im figurativen Spiel. In Anlehnung an seinen Zivilisationsprozess und der affektuellen Selbstkontrolle sieht Elias aber kein freies Spiel der Gefühle. Im Gegenteil: Er beschreibt den Menschen grundsätzlich als ein reflexives Wesen, das durch Distanzierungsstrategien neues Wissen zur Lösung von Handlungskrisen generieren kann (ebd.: 79f.). Er verdeutlicht damit, dass gesellschaftliche Wissensvorräte besonders in der gegenwärtigen »Wissensgesellschaft« (Stehr 2001) Menschen zur »emotionalen Entzauberung« (Elias 1983: 111) und damit zur Distanzierung befähigen. Ideen und Theorien werden somit bereits in Situationen hineingebracht und im Handlungsprozess entwickelt. So erhalten Menschen über den historischen Verlauf bereits Wissen, entwickeln dieses aber stets weiter – allerdings nicht in additiver Kumulation, sondern in prozessualer Umschreibung (vgl. ebd.: 92). Dieser Prozess ist wesentlich, da sich hierdurch »die ganze Struktur des menschlichen Wissens und so auch des Erlebens ebenso wie die ganze Art und Weise des Denkens« (ebd.) wandelt. Wissen fließt damit in Figurationsprozesse ein und produziert neues Wissen (vgl. Elias 1984: XII).

Dem zugrunde liegt eine *zeitliche Logik*, die Elias im Sinne von Durkheim (2007) als »normierte Geschehensabläufe« (Elias 1984: VII) versteht, die das Verhalten von Menschen prägen. So betont er den Einbezug natureller Abläufe in den Figurationsprozess: Der »Mensch in der Natur« ist die Grundvorstellung derer man bedarf, um »Zeit« zu verstehen« (ebd.: XV). Zeit ist deshalb weder naturell oder sozial, noch ist sie subjektiv oder objektiv. Zeit entzieht sich diesem Dualismus, da sie stets beides vereint (vgl. ebd.: 95). Die Figuration von menschlichen und nicht-menschlichen Phänomenen begreift Elias sodann als Synthese, als ein »In-Beziehung-Setzen« (ebd.: 11). Zentraler Bezugspunkt menschlichen »Zeitens« (ebd.: 43) sind potenziell oder aktuell sichtbare, kontinuierliche Geschehensabläufe, die in ihren Positionen oder Abschnitten in Beziehung gesetzt werden (vgl. ebd.: XVIII). Daraus folgen nicht nur temporale Verknüpfungen, sondern auch eine Regulation des menschlichen Verhaltens, etwa in der zeitlichen Strukturierung von Essens- und Schlafenszeiten. Diese versteht Elias kulturell *und* naturell; soziale und biologische Rhythmen stehen stets in Wechselwirkung (vgl. ebd.: 15). Relevant wird hierbei wieder der Gebrauch von Zivilisationsgeräten: Die

Uhr – das Ziffernblatt und die standardisierte Zeiteinteilung – fungiert etwa als symbolisches Integrationsgerät (vgl. ebd.: XXIIIf.) und wirkt nicht nur auf den einzelnen Menschen ein, sondern stellt auch stets eine Beziehung zu anderen Menschen her.

Elias entwirft damit eine Soziologie, die sich nicht in einer strengen Abgrenzung zu anderen Wissenschaftsdisziplinen und deren spezifischen Phänomenen versteht. Sie zeichnet sich vielmehr durch die *Synthetisierung* von menschlichen wie nicht-menschlichen, von sozialen wie naturellen Elementen aus, die sich im figurativen Geschehen befinden und Interdependenzketten bilden. Dabei gelangen menschliche Verhaltensweisen wie auch organische Reaktionen, Emotionen, distanzierte Abstraktionen sowie gesellschaftliche Wissensvorräte und situative Umgangsweisen gemeinsam in den Blick und werden stets in Beziehung gesetzt.

Digitale Selbstvermessung des Schlafs

Während sich Elias' konkrete Auseinandersetzung mit dem Schlaf auf die Zivilisierung des Schlafraums und der mit dem Schlaf verbundenen Praktiken beschränkt, bietet sein soziologisches Programm der Synthese weit-aus umfassendere Analysepotenziale. Aus einer wissens- und mediensoziologischen Perspektive gerät so ein Wissen über den Schlaf in den Blick, das sich in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Schlaf, der Etablierung der Schlafmedizin als eigenständige Disziplin und der Entwicklung moderner Apparaturen zur Schlaferfassung im Schlaflabor konstruiert. Es wird dann einerseits deutlich, dass Schlaf engagiert in reziproker Abhängigkeit vom individuellen Schlaferleben und dessen Deutungen über vorherrschende kulturelle und soziale Vorannahmen produziert wird. Andererseits erlauben technische Instrumente des Schlaflabors eine Objektivierung und damit eine distanzierende Perspektive (Kroker 2007). Digitale Schlafvermessungstechnologien ermöglichen unabhängig vom Schlaflabor eine Objektivierung des Schlafverhaltens und eine Produktion von Schlafwissen im heimischen Schlafzimmer. Dieses Schlafwissen konstituiert sich in den soziotechnischen Interdependenzen der Tracking-Devices und Smartphone-Applikationen, im stetigen Verweis auf Klassifikationen und Normen des Schlaflabors, und prägt die Praxis, Deutung und Bewertung des Schlafs.

In der nachfolgenden Analyse wollen wir die Synthese des Schlafs durch die artefaktanalytische Rekonstruktion (Froschauer 2009; Lueger/Froschauer 2018) der Selbstvermessungstechnologie *Oura* ausführlich beleuchten.⁴ Als Fingerring vermisst *Oura* im Schlaf individuelle Körperdaten

4 Soweit nicht anders angegeben, stammen die in der Analyse verwendeten Grafiken und Zitate aus in eigener Anwendung des *Oura*-Rings generiertem

wie Bewegung, Temperatur und Puls, aber auch die Dauer des Schlafs und dessen Unterbrechungen. Aus diesen Daten berechnet die Oura-App dann unter anderem Schlafintensität sowie -phasen und bewertet letztendlich auch die Qualität mit dem sogenannten »Sleep-Score«. Daneben betrachten wir die webbasierte Oura-Cloud, mit der weiterführende Einsichten in die erhobenen Daten sowie tiefere Analysen ermöglicht werden. Unsere Analyse gliedert sich in zwei Schritte: Wir rekonstruieren zunächst die *soziotechnischen Verflechtungen* des gegenwärtigen Schlafs und widmen uns dann den *temporalen Aspekten* der Schlafvermessung.

Soziotechnische Verflechtungen

Soziotechnische Verflechtungen stellen ein zentrales Merkmal des Schlafs dar, da dieser stets durch »Zivilisationsgeräte« (Elias 1976a: 224) geformt ist. Die Verschränkung von Schlaf und Techniken zeigt sich für die Gegenwart u.a. im Fall digitaler Selbstvermessung: Mithilfe von am Körper getragenen Tracking-Armbändern und Ringen oder anhand über, unter und neben dem Bett platzierten Messgeräten lassen sich zahlreiche Körperdaten aufzeichnen und über entsprechende Apps auswerten. Dieses Konglomerat aus Körperdaten, Bewegungen und Geräuschen, aber auch aus Raumtemperatur oder Raumhelligkeit erlaubt es sodann, den Schlaf im Rahmen technischer Distanzierung zu ermitteln und zu bewerten. Gleichzeitig steht das von den Apps über grafische Visualisierungen und kurze Textbausteine bereitgestellte Wissen in Verschränkung mit Wissen aus Schlafforschung und -medizin. So finden sich in den Medientechnologien inskribierte Verweise auf schlafmedizinische Kategorisierungen, die Deutungsvorlagen anbieten. Die eingeschriebenen Wissensbestände in der App formen somit das Verständnis des Schlafs.

Ein zentraler Bestandteil digitaler Selbstvermessung ist die *soziotechnische Normierung des Schlafs*. Dies zeigt sich etwa an der in den Medientechnologien eingeschriebenen Vorstellung eines konsolidierten Nachtschlafs von etwa acht Stunden, welcher durch experimentelle Settings der Schlafforschung des 20. Jahrhunderts eine wissenschaftliche Objektivierung erhielt (Wolf-Meyer 2014). Soziologische und geschichtswissenschaftliche Arbeiten zeigen aber, dass es sich beim konsolidierten Nachtschlaf nicht um eine biologische, sondern vielmehr um eine kulturelle und soziale Setzung handelt (Ekirch 2001; Williams 2007).⁵ Im

Material. Dabei erstreckt sich unsere Analyse auf den Oura-Ring der zweiten und dritten Generation sowie die App-Entwicklung seit 2020 bis vor dem Rollout der Beta-Phase eines neuen Schlafstadien-Algorithmus im November 2022.

5 Der konsolidierte Nachtschlaf darf hierbei nicht einfach als gesellschaftliche Lösung der Angst vor Dunkelheit verstanden werden. Roger A. Ekirch

Rahmen der voranschreitenden Zivilisierung des Schlafs etablierte sich also erst der Nachtschlaf als Normalschlaf. Dieser wird in der Vermessung und visuellen Aufbereitung durch die Oura-App entsprechend an die Nutzer:innen weitergegeben. Zwar betont Oura die Individualität des Schlafs und die Bedeutung des subjektiven Erholungsgefühls: »Du hast genügend geschlafen, wenn du erholt aufwachst und tagsüber nicht müde bist.« Die App vermittelt jedoch als inskribierte Vorlage für »die meisten Erwachsenen« eine Schlafnorm von »7 bis 9 Stunden Schlaf pro Nacht«. Es handelt sich damit zwar um eine Standardsetzung des Schlafs, die jedoch stets in einem variablen Bereich bleibt, der die Individualität des Schlafs zu berücksichtigen versucht. Damit bietet Oura einerseits ein Deutungsangebot zum Umgang mit der »richtigen« Schlafdauer, bezieht gleichzeitig aber die individuellen und biologischen Schlafbedürfnisse mit ein. In der Technik verschränken sich somit Wissensvorstellungen über Schlafnormen mit körperlichen Bedürfnissen.

Neben der Einhaltung eines monophasischen Schlafverlaufs von etwa acht Stunden verweist Oura auch auf die Notwendigkeit einer (relativ) stabilen Schlafroutine. So plädiert die App für eine *Konsistenz des Schlafs* »auch an den freien Tagen«. Eingebettet ist hiermit die Annahme, dass der Schlaf unter der Woche durch die soziale Rhythmik des Arbeitsalltags⁶ geformt ist und es an Wochenenden wie Feiertagen zu einer Abweichung kommen kann. Genau diese Abweichung des Schlafrhythmus sieht die App für einen erholsamen Schlaf kritisch, weshalb sie zur Einhaltung der Schlafkonsistenz aufruft. Solch eine Verstetigung der Schlafroutine über einen längeren Zeitraum ermögliche dann »die ganze Woche über energiegeladener zu bleiben«. Das Einhalten der Konsistenz der Einschlaf- und Aufwachzeiten sowie der Schlafdauer wird dabei – im legitimen einständigen Varianzkorridor – vermessen und den Nutzer:innen grafisch aufgearbeitet zur Verfügung gestellt. Anrufungen der App stehen dabei stets in Verbindung mit der Erfassung und Routinisierung des eigenen Schlafverhaltens.

Deutlich wird diese Routinisierung des konsolidierten Nachtschlafs auch in der abendlichen Push-Mitteilung der sich nahenden Schlafenszeit

(2001) rekonstruiert in seiner historischen Analyse, dass sich diese Form des Schlafs erst durch Industrialisierungsprozesse entwickelte. Im vorindustriellen England etwa zeigte sich vielmehr ein in zwei Phasen mit einer aktiven Wachzeit geteiltes Schlafverhalten. Dabei war diese Wachzeit in der Nacht nicht nur durch Aktivitäten im Haushalt, sondern auch in der Nachbarschaft gekennzeichnet.

- 6 Diese Vorstellung findet sich auch im Diskurs der Schlafforschung: Nathaniel Kleitman, ein, wenn nicht sogar *der* US-amerikanische Schlafforscher, vertritt die These, dass sich der Schlaf zwar einer sozialen Rhythmik anpassen kann, ein stetiger Wechsel jedoch problematisch sei. Aus diesem Grund sollte die Konsistenz der Arbeits- und damit auch der Schlafenszeiten eingehalten werden (Kleitman 1960; ferner Ahlheim 2018; Kroker 2007).

(»Wenn du dich auf einen guten Schlaf vorbereiten möchtest, ist es jetzt an der Zeit, deinen Körper und Geist zu entspannen«) und der ihr vorausgehenden Berechnung einer idealen Schlafenszeit anhand des bisherigen Schlafverhaltens. In der täglichen Erinnerung verstetigt sich jedoch nicht nur die Norm des konsolidierten Nachtschlafs. Mit ihr einher geht auch die Vorstellung der Schlafvorbereitung und -gestaltung: Ein »guter« Schlaf, so die Inskription, stellt eine Errungenschaft dar, die durch zuvor stattfindende Praktiken eingeleitet und sichergestellt werden muss. So meldet die Oura-App:

»Es ist Zeit, Feierabend zu machen. Ganz gleich, wie der Tag gelaufen ist, jetzt ist es an der Zeit, dass du dich ausruhst, dich erholst und neue Energie tankst. Um die Voraussetzungen für gute Schlafqualität zu schaffen, gib deinem Körper und Geist genügend Zeit abzuschalten. Nimm eine gesunde, leichte Mahlzeit zu dir, meide blaues und helles Licht und konzentriere dich auf Dinge, die dich beruhigen. Aber vor allem: Bedanke dich bei dir für diesen Tag, zeige Mitgefühl mit dir selbst und gehe mit diesem Gefühl schlafen. Wenn du deine günstige Schlafenszeit verpasst hast, keine Sorge! Geh zu Bett, sobald du müde bist.«

Die Oura-App impliziert damit eine Notwendigkeit des »richtigen« Schlafs und fordert die Nutzenden zur aktiven Gestaltung dessen auf: »Körper und Geist zu entspannen« und die Konzentration »auf Dinge, die dich beruhigen« korrespondieren hier mit der leiblichen Praxis der Schlafproduktion, indem Aktivitäten eingestellt und Störfaktoren gemieden werden sollen. Dieser Selbstbezug darf jedoch nicht als eine übermäßige Individualisierung verstanden werden, vielmehr ist der Rückzug von der Gesellschaft auf die nächtliche »Hinterbühne« (Goffman 2017: 104) weiterhin von sozialen Interdependenzen durchzogen, die die Art und Weise des Schlafs prägen.⁷ Der Schlaf erhält also stets eine soziale Rahmung, die Anforderungen und Pflichten mit sich bringt und ihn entsprechend formt. In dieser Interdependenz reihen sich die Medientechnologien digitaler Schlafvermessung ein und führen die sozialen Anforderungen weiter. Die Technologie synthetisiert sodann die gesell-

7 Dies zeigt sich insbesondere dann, wenn man das Schlafzimmer auch als eine »Vorderbühne« (Goffman 2017: 100) von Schlafgenossen versteht. Gemeinsames Schlafen ist stets von Rollenerwartungen geprägt und steht in wechselseitiger Konfrontation mit den normativen Ansichten der Schlafpartner:innen (Meadows et al. 2008; Schwartz 1970; Williams/Crossley 2008). So hält Jenny Hislop (2007: unpag.) für Paare fest: »Sleeping as a couple, while considered by some to be symbolic of a loving relationship, is fraught with the potential for sleep disruption.« Gemeinsam »gut« zu schlafen, scheint dann vor allem eine »Konsensfiktion« (Hahn 1983) zu sein, die sich aus den sozialen Verflechtungen und den daraus resultierenden Rollenerwartungen ergibt.

schaftlichen und individuellen Schlaferwartungen und -bedürfnisse und (re-)produziert eine spezifische Form des Schlafs.



Abb. 1: Wochenübersicht der Veränderung des Schlafwerts

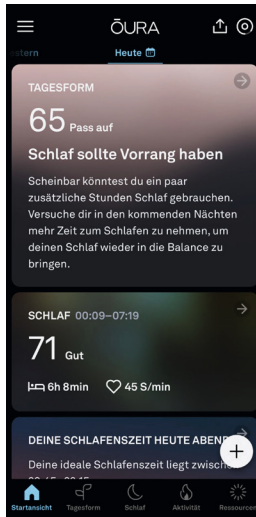


Abb. 2: Startansicht der App mit Bewertung und Empfehlung



Abb. 3: Übersicht einer Schlafvermessung

Abweichungen von den empfohlenen sieben bis neun Stunden Nachtschlaf spiegeln sich unmittelbar im entsprechenden Schlafwert wider. Einer zunehmenden Verschlechterung des aus Schlafdauer und weiteren Körperwerten bestimmten Scores soll dabei vorrangig darüber begegnet werden, »in den kommenden Tagen länger zu schlafen« (Abb. 1). Der von Oura vermittelten spezifischen Form des Schlafens wird im individuellen Tagesverlauf eine hohe Relevanz und somit ein entsprechender prozentualer Anteil an den als verfügbare Tageszeit bestimmten 24 Stunden zugemessen: »Schlaf sollte Vorrang haben.« (Abb. 2) Als zentrales messbares Gütekriterium des Schlafs gilt also auch die Anrufung einer Regelmäßigkeit und Dauer des Schlafs. Diesen gilt es mithilfe der Technik und einer etablierten Schlafroutine »in die Balance zu bringen« und zu halten. Oura, so die Implikation, gewinnt durch die Vermessung Gewissheit über den Status dieser Balance und ermöglicht Steuerungsmaßnahmen unter Rückbezug auf laborale und alltagsweltlich etablierte Schlafnormen und -wissensbestände.

Neben der inskribierten Vermittlung kulturell geformter Schlafnormen ermöglichen digitale Selbstvermessungstechnologien wie Oura eine quantifizierte und visualisierte *Sichtbarkeit des Schlafs*. In Form von

Zahlen und Kurven werden der Schlaf und dessen Verlauf für die Nutzenden erfahrbar (Abb. 3). Die App fungiert dann als »Objektivitäts-generator« (Zillien 2020: 109), indem sie das körperliche Verhalten im Schlaf vermisst und objektiviert. Solch eine Verwissenschaftlichung des eigenen Schlags lässt sich als »emotionale Entzauberung« (Elias 1983: 111) verstehen. Die Schlafvermessenden gewinnen mithilfe der Medientechnologie eine Distanz zu ihren subjektiven Wahrnehmungen und erhalten weitere Informationen über ihren Schlaf, den sie im stetigen Abgleich synthetisieren. Bereits über die relativ einfache Vermessung des Schlags mittels einer Uhr oder eben auch der detaillierteren Vermessung mithilfe des Oura-Rings steigt der Grad der Distanzierung zum eigenen Schlaferleben. Eine solche Distanzierung erfolgt bei Oura auf zwei Ebenen: Erstens wird durch die genaue Vermessung der Schlafdauer und der Verteilung dieser auf die einzelnen Schlafphasen eine Relativierung des subjektiven Schlaferlebens möglich. Die App bietet den Selbstvermesser:innen zuvor meist nicht zugängliches Wissen über die exakte Schlafenszeit, den prozessualen Verlauf und Anteil der jeweiligen Schlafphasen sowie der nächtlichen Bewegungen. Zweitens wird der Schlaf als periodisches Phänomen verstanden, das sich an der wissenschaftlichen Einteilung in Wach-, REM-, Leicht- und Tiefschlafphasen orientiert. Oura bietet somit eine spezifische Wissensvermittlung an, die sich an der wissenschaftlichen Einteilung des Schlags in Tiefengrade und deren kontinuierlichen Änderung im Schlaf orientiert.

Das so vermittelte Schlafwissen prägt sodann die Verständnisse des Schlags. Dabei zeigt sich eine tiefgehende und leiblich distanziertere Betrachtung: Während ohne den Rückgriff auf Tracking-Devices die Schlafdauer etwa entlang der Uhrzeit des Zubettgehens und des Aufwachens zugänglich ist, bietet die App nun eine genauere Erfassung sowie stärkere Eingrenzung des Schlags. Schlafen bedeutet dann eben *nur* die Dauer der medizinischen Schlafphasen, wobei Wachphasen stets exkludiert werden. Dies hat entsprechende Auswirkungen auf die gesellschaftliche Vorstellung eines achtstündigen Nachtschlafs: Folgt man weiterhin dem Ideal einer tatsächlichen Schlafdauer von etwa acht Stunden, wie es einige von uns untersuchte Selbstvermessende tun, reicht es nicht aus, lediglich acht Stunden im Bett zu liegen. Vielmehr wird die Bettzeit verlängert, um genügend »pure« Schlafzeit zu erhalten. Individuelles Schlafverhalten und gesellschaftliches wie medizinisches Schlafwissen sind hierbei also stets in Verflechtung miteinander und formen die spezifische Art des Schlags.

Der moderne Schlaf lässt sich somit nicht einfach als biologisches Geschehen simplifizieren. Vielmehr ist – wie bereits Elias in seinem prozess-theoretischen Ansatz der Zivilisierung ausgeführt hat – der Schlaf nur durch die ihm zugrundeliegenden mannigfaltigen Figurationen zu verstehen. Dabei konstruieren sowohl die sozialen wie auch die technischen Interdependenzen den Schlaf. Digitalen Selbstvermessungstechnologien

kommt dabei eine wichtige Rolle zu: Durch die Visualisierung des eigenen Schlafverhaltens und den spezifischen Anrufungen bieten die Medientechnologien spezifisches Wissen über sowie Deutungs- und Normierungsvorlagen für den Schlaf an. Dabei verschränken sie stets individuelle Schlafbedürfnisse mit sozialen und schlafmedizinischen Erwartungen. Schlaf lässt sich somit als *soziotechnische Verflechtung* verstehen, die sich aus der Synthese von physiologischer Notwendigkeit und kultureller Formung sowie dem Einsatz von Objekten und Medientechnologien ergibt.

Temporale Verflechtungen

Elias folgend, ergibt sich Zeit erst aus der Wahrnehmung von Ereignissen »als eine ›Abfolge in der Zeit‹« (Elias 1984: 1; Herv. N.W./F.P.). Dieser Wahrnehmung des sukzessiven Nacheinanders liegt das menschliche *Potenzial zur Synthese* zugrunde, »zwei oder mehr verschiedene Sequenzen kontinuierlicher Veränderungen miteinander zu verknüpfen, von denen eine als Zeitmaßstab für die andere(n) dient« (ebd.: 42). Soziale und naturelle Ereignisse werden also durch diese temporalisierenden Verknüpfungen miteinander synthetisiert, was Elias als »In-Beziehung-Setzen« (ebd.: 11) versteht. Auch das temporalisierte Erleben des Schlafs ergibt sich aus einer solchen Synthese, in der der Schlaf als Wandlungskontinuum wahrgenommen und mit einem sozial etablierten Bezugsrahmen in Beziehung gesetzt wird. Schlafen konstituiert sich sodann in der *temporalen Verflechtung* mit sozialen Zeitobjektivatoren wie Uhren und standardisierten Zeiteinteilungen sowie Naturabläufen wie dem Wechsel von Tag und Nacht. Temporale Verflechtungen hängen somit immer von gesellschaftlichen Wissensbeständen und Techniken ab (vgl. ebd.: 14). In diesem Sinne bieten auch digitale Medientechnologien in temporalisierender Hinsicht ein hohes Syntheseniveau. So liegen der digitalen Schlafvermessung temporale Verflechtungen zugrunde, die das Erleben von und das Wissen um Schlaf sowohl gewährleisten als auch prägen.

Das den Messungen und Visualisierungen von *Oura* zugrundeliegende Zeitverständnis folgt der gesellschaftlich etablierten Vorstellung von Zeit als gleichmäßigem, einförmigem und kontinuierlichem Fluss, in den sich naturelle und soziale Rhythmen einbetten. Temporalisiert wird Schlaf hier einerseits als ein wiederkehrendes Phänomen verstanden, das Zeit für sich beansprucht und mit dem naturellen Wechsel von Tag und Nacht einhergeht. Andererseits folgt der gesellschaftliche Schlaf der sozialen Standardisierung von Zeit innerhalb eines 24-Stunden-Tages⁸ und

8 Diese Vorstellung des 24-Stunden-Tages hatte etwa Kleitman angezweifelt. Er versuchte gemeinsam mit seinem Doktoranden Bruce H. Richardson im

damit auch der sozialen Rhythmik. So setzt Oura in Rekurs auf das aus der Chronobiologie stammende Modell des zirkadianen Rhythmus die kulturelle Konzeption des 24-Stunden-Tages in Beziehung mit körperlichen Rhythmen und dem naturellen Wechsel von Tag und Nacht. Die hegemoniale Stellung der Uhrzeit als Bezugsrahmen menschlicher Zeitbestimmung wird somit auf naturelle und körperliche Prozesse übertragen. Der ›natürliche‹ Schlaf folgt sodann dem ›natürlichen‹ Verlauf der Sonne, der als synchron zur standardisierten Abfolge des 24-Stunden-Tages verstanden wird.⁹ Anhand dieser sozio-naturellen Synthese erfolgen erste allgemeine Setzungen idealer Schlaf- und Wachzeiten und des zeitlichen Mittelpunkts der anhand der Uhrzeit bestimmbarer Schlafdauer auf drei Uhr morgens. Damit verfestigt sich die eingeschriebene Idee der biologischen Notwendigkeit eines routinisierten Tagesablaufs mit festen Wach- und Schlafenszeiten aufgrund messbarer körperlicher Zustände.

Die soziotechnische Produktion von Schlafwissen ermöglicht nun eine lückenlose Darstellung dieser allgemeinen Setzung von Eckpunkten des Schlafs als körperlichen Prozess. Sie ergibt sich aus der Synthese der über technische Messgeräte erhobenen Daten mit der standardisierten Uhrzeit, wie sie im Schlaflabor entwickelt und in digitale Medientechnologien überführt wurde. Im Schlaflabor werden die erfassten physiologischen Parameter zur Analyse in Epochen von je 30 Sekunden unterteilt. Die Zuordnung der einzelnen Schlafphasen in Tiefengrade erfolgt dann

sogenannten *Mammoth Cave-Experiment* einen 28-Stunden-Alltag zu etablieren. Abgeschottet von der Umwelt lebten und schliefen beide für das sechswöchige Experiment in der Höhle und protokollierten tabellarisch ihr ›natürliches‹ Schlafverhalten. Dabei folgten sie jedoch einem im Vorfeld festgelegten Schlafplan, der für die einzelnen Versuchstage jeweils Schlafzeiten mit einem konstanten neunstündigen Schlaf en bloc vorsah (vgl. Wolf-Meyer 2014: 160). Obwohl das Experiment keine klaren Ergebnisse lieferte – Kleitman konnte im Gegensatz zu Richardson seinen Schlaf nicht anpassen (vgl. Kroker 2007: 233) –, wurden die Vorstellungen der Gestaltbarkeit des Schlafs beflügelt und die des konsolidierten monophasischen Schlaf naturalisiert (Kroker 2007; Wolf-Meyer 2012).

- 9 Tracking-Devices wie Oura beschränken sich jedoch zumeist auf den ›in unseren Breitengraden‹ vorherrschenden Tag-Nacht-Wechsel. Dieser wird für alle Nutzer:innen standardisiert und birgt somit Konfliktpotential für das individuelle Schlafverhalten in anderen Regionen, wie etwa bei Polarnächten in skandinavischen Gebieten. Konfligieren kann diese Vorstellung zudem mit dem jahreszeitlichen Verlauf der Erde um die Sonne: Hier lassen sich jedoch Anpassungen durch geänderte Schlafenszeiten, Blaulichtfilter-Brillen, Tageslichtlampen, Vitamin D-Pillen usw. im Selbstvermessungsdiskurs finden. Oura folgt hier also einer ›künstlichen Natürlichkeit‹, als sozio-naturelle Synthese, die die App als ideale Schlaforientierung an die Selbstvermessenden weitergibt.

über die genauere Betrachtung der einzelnen Epochen hinsichtlich des temporalen Anteils bestimmter Spezifika. Entsprechende »Clock-Time-Norms« (Marathe 2020) finden in der visuellen Datenaufbereitung von Oura ihren Widerhall. Die Sensoren des Oura-Rings messen jeweils bestimmte Körperwerte zu einzelnen *Jetzt*-Zeitpunkten, die dann in der Quantifizierung und Visualisierung in eine direkte Verbindung zu zuvor gemessenen und folgenden Werten gestellt werden. So ergibt sich auch hier die prozessuale Darstellung der Schlafphasen als an der Uhrzeit normierter Geschehensablauf (Abb. 4). Dabei wird zwischen Tief-, Leicht- und REM-Phase unterschieden, die Schlafunterbrechungen wie der Wachphase gegenüberstehen. Die einzelnen Schlafstadien werden aber nicht nur als quantitativer Bestandteil anteilig an der Gesamtdauer des Schlafs wiedergegeben, sondern auch ins Verhältnis mit der standardisierten Zeitlogik des 24-Stunden-Tages gesetzt. Der strukturbezogene Vergleich von früheren und späteren Daten im Nacheinander eines Geschehensablaufs ermöglicht sodann das Beantworten von »Wann-Fragen« (Elias 1984: 41). In der Synthese von Schlafkurve und Uhrzeit können Selbstvermessende bestimmen, von wann bis wann sie sich im Tiefschlaf befanden, wann der Wechsel zu REM- oder Leichtschlaf einsetzte und wie sich die Gesamtdauer des Schlafs auf die einzelnen Phasen verteilt. Oura präsentiert den Schlaf somit als periodisch diskontinuierlich wechselnde Phasen, deren in Stunden und Minuten bemessene Länge die Gesamtdauer des Schlafs ergibt.

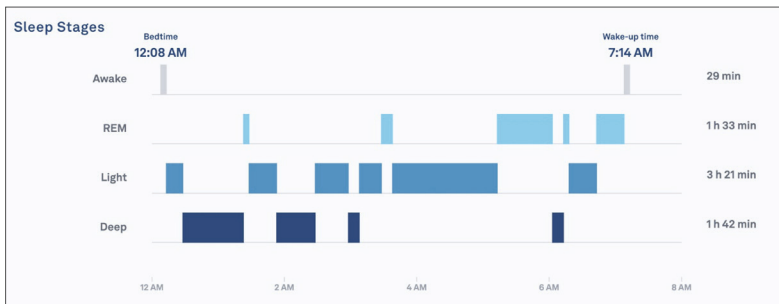


Abb. 4: Schlafvermessung mit Einteilung in Schlaftiefe und deren Länge

Neben diesem strukturbezogenen Vergleich vorausgehender und nachgehender Werte zeichnet sich digitale Selbstvermessung auch durch die erfahrungsbezogene Herstellung von Vergangenheits- und Zukunftsbezügen aus. Während sich strukturbezogene Zeitlogiken auf das »Früher« und »Später« einzelner Abschnitte und ihre Positionierungen im skalierten Bezugsrahmen beziehen, verweisen erfahrungsbezogene Zeitlogiken auf das Erleben von Geschehensabläufen (vgl. ebd.: 52). In dieser zeitlichen

Synthese »verknüpft das digitale Selbstvermessen als gegenwärtige Praxis die in der Vergangenheit erhobenen Daten mit einer als gestaltbar verstandenen Zukunft« (Zillien/Fröhlich 2021: 405). Die soziotechnische Sichtbarmachung des Schlafs als Konglomerat unterschiedlicher vergangener Werte sowie die implizierte und teils in der App ausformulierte Möglichkeit der Schlafgestaltung schließt das jeweilige Erleben als erfahrungsbezogene, temporale Logik in die Synthese mit ein. Aufbauend auf einer aus Datafizierung resultierenden technischen Geschlossenheit vergangener Werte vermittelt Oura einen aus der Offenheit und Vagheit kommender Werte entstehenden Handlungsspielraum. Die Verknüpfung vergangener Werte, die darauf bezogene Suche nach replizierbaren Mustern und ein entsprechender Handlungsentwurf potenzieller Praktiken der Schlafvorbereitung und -gestaltung wird von Oura etwa zur Stabilisierung der Schlafpraxis herangezogen.

Die Sichtbarmachung des Schlafs über dessen Vermessung und Visualisierung mittels digitaler Medientechnologien ermöglicht sodann eine distanzierende Perspektive auf den eigenen Schlaf als *Synthese mehrerer körperlicher Geschehensabläufe*. Der Schlaf als regelmäßig auftretendes Phänomen wird zwar auch durch das bloße Erleben als wiederkehrendes Geschehen erkannt und entlang eines vorliegenden Standardkontinuums temporalisiert; die Entwirrung und Ordnung des Schlafs in verschiedene prozessuale Verlaufskurven produziert jedoch einen kontinuierlichen und verbildlichten Geschehensablauf, der »potentiell oder aktuell sichtbar und greifbar ist, wie der Geschehensablauf der Uhren selbst« (Elias 1984: 79). Nicht mehr nur der Schlaf als Ganzes in seiner erlebten Diffusität, sondern einzelne Positionen und Abschnitte werden über die technische Produktion prozessualer Verlaufskurven in Beziehung gesetzt. Die digitalen Medientechnologien als »Maschinerien zur Herstellung von Zukunft« (Zillien/Fröhlich 2021) ermöglichen aufbauend auf den geschlossenen Daten ein dem experimentalen Setting der Selbstvermesser:innen entsprechendes herantastendes Suchen nach Gewissheit. Oura muss somit auch in temporalisierender Hinsicht als Zivilisationsgerät betrachtet werden, das den Nutzenden mit zahlenbasiertem Wissen und Bildern über den eigenen Schlaf als Prozess ausstattet und temporale Verhaltensempfehlungen bereitstellt.

Coda

Unser Vorschlag, Elias' sozialtheoretische Konzeptionen unter einem soziologischen Programm der Synthese zu fassen, ermöglicht es, dichotomen und deterministischen Denkgewohnheiten zu entgegnen und die vielfältigen Verflechtungen und Figurationsdynamiken als Kompositionen

menschlicher wie nicht-menschlicher Beziehungen im prozessualen Werden und Gewordensein zu betrachten. Aus solch einer Perspektive ergibt sich der gegenwärtige Schlaf in Verschränkung mit Medientechnologien als ein Produkt der Synthese aus sozialen Wissensbeständen und Erfahrungsmodi, die sich insbesondere in soziotechnischen und temporalen Verflechtungen im stetigen Werden befindend konstituieren.

Soziale Vorstellungen und Praktiken des Schlafs sowie wissenschaftliches und alltagsweltliches Wissen fließen dabei in sich um den gegenwärtigen Schlaf bildende soziotechnische Figurationen ein und produzieren stets auch neues Wissen und Handlungsspielräume für die Selbstvermessenden. Konstitutive Grundlage für das so entstehende Schlafwissen und -erleben bilden temporale Verflechtungen. Diese erstellen einerseits ein über die lückenlose Darstellung des Schlafs potenziell greifbares und detailliertes Wandlungskontinuum, das mit sozialen Zeitobjektivierungen und sich in diesem Kontinuum verortenden Jetzt-Zuständen in Beziehung gesetzt werden kann. Andererseits modulieren sie die individuelle Wahrnehmung von zukünftigen Möglichkeiten der Schlafgestaltung und vergangenen Schlaferfahrungen.

Digitale Selbstvermessungstechnologien wie der von uns betrachtete Oura-Ring und die dazugehörige App lassen sich somit als Zivilisationsgeräte verstehen, deren Wirkmacht auf die individuelle Schlafpraxis zwar aus der Objektivierung in Form von Zahlen und Kurven sowie der Valorisierung und jeweiligen Bedeutungszuschreibungen des Schlafs hervorgeht, letztlich aber nicht als stumpfe Normierung und Disziplinierung des Schlafs verstanden werden darf. Vielmehr gilt es, die vielfältigen medialen Anrufungen oder Affordanzen (Zillien 2008) innerhalb eines umfassenden Figurationsgeflechts zu betrachten, in dem sich in der Synthese aus biologisch-natürlichen und soziokulturellen Bedingungen ein breiter Möglichkeitsrahmen für den individuellen Gebrauch konstituiert. Die digitalen Selbstvermessungstechnologien bieten »flexibel-normalistische Strategien« (Link 1997: 77) zur Gestaltung der eigenen Schlafpraxis an, deren konkrete Wirkkraft auf Schlafwissen und -praxis sich erst figurationspezifisch entfaltet. So bietet die App zwar Deutungsvorlagen und liefert spezifische Anrufungen, die sich aus der Selbstvermessung ergeben, diese bleiben jedoch stets in einem flexiblen Varianzkorridor und stehen immer im wechselseitigen Verhältnis mit dem individuellen Schlafbedürfnis und dem leiblichen Empfinden von Müdigkeit sowie der sozialen Alltagserwartung.

Für die Analyse einer »tiefgreifenden Mediatisierung« (Hepp 2021) folgt dann, dass sie den Einsatz von Medien und die (Re-)Strukturierung der Praxis nicht als einfaches Zusammenspiel aus Handlung und Technikstruktur im Sinne von »*technologies-in-practice*« (Orlikowski 2000: 407) oder »Affordance in Interaction« (Vyas/Chisalita/Veer 2006) als Interaktion zwischen Akteur und Technik verstehen kann. Auch eine

sich darüberhinausgehend mit Materialisierungs- und Institutionalisierungsprozessen beschäftigende Perspektive (vgl. Hepp 2021: 107) erweitert zwar den analytischen Blick – wie es sich etwa bei der Analyse zur »Infrastruktur der Bildtelefonie und ihrem Scheitern« (Ziemann 2020) zeigt –, sie weitet die Analyse letztlich aber nur auf eine infrastrukturelle Ebene aus.

Der Analyse einer tiefgreifenden Mediatisierung zuträglich ist es jedoch situationsanalytisch (Clarke 2012), die beteiligten Elemente – (nicht-)menschliche Akteur:innen, Diskurse, Infrastrukturen, Organisationen und soziale Gruppierungen, Historizität, Wissensbestände etc. – im Prozess und in ihren Beziehungen *synthetisiert* zu betrachten. Gegen eine künstliche Spaltung von Menschen und Technik geraten dann die *Affordance-in-Figurations* in den Blick. Interdependent zu der fundamentalen Ausgerichtetheit der Menschen auf die sie umgebende Umwelt stehen sodann mannigfaltige soziotechnische Relationen, welche sich einerseits aus den synthetisierenden Prozessen im Figurationsgeflecht ergeben und andererseits die figurationsspezifischen Konstellationen und Praktiken prägen. Affordanzen lassen sich somit nicht entlang spezifischer Medien lokalisieren, sondern ergeben und wandeln sich stets in der Synthese figurativer Verflechtungen.

Aus solch einer Perspektive lässt sich die Praxis der digitalen Schlafmessung dann nicht simplifiziert als Selbstoptimierung, Disziplinierung oder Empowerment *durch* Technik beschreiben, sondern als eine figurative Ausgestaltung des Schlafs durch die Fülle an Verkettungen zwischen biologischem Schlafbedarf und sozialer Schlafgestaltung, zwischen arbeits- und lebensweltlichen Erwartungen, zwischen objektiviertem Schlafwissen und subjektivem Schlaferleben usw. Der Schlaf ist damit nicht nur ein Produkt der Synthese, sondern auch immer ein *Schlaf-im-Werden*.

Literatur

- Ahlheim, Hannah (2018): *Der Traum vom Schlaf im 20. Jahrhundert. Wissen, Optimierungsphantasien und Widerständigkeit*, Göttingen.
- Clarke, Adele E. (2012): *Situationsanalyse. Grounded Theory nach dem Postmodern Turn*, Wiesbaden.
- Dibie, Pascal (1989): *Wie man sich bettet. Die Kulturgeschichte des Schlafzimmers*, Stuttgart.
- Durkheim, Emile (2007): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Berlin.
- Ekirch, Roger A. (2001): »Sleep We Have Lost. Pre-Industrial Slumber in the British Isles«, in: *American Historical Review* 106 (2), S. 343–386.
- Elias, Norbert (1970): *Was ist Soziologie?*, München.

- Elias, Norbert (1976a): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1976b): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1983): *Engagement und Distanzierung*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1984): *Über die Zeit*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1987): *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main.
- Froschauer, Ulrike (2009): »Artefaktanalyse«, in: Stefan Kühl/Petra Strodt-holz/Andreas Taffertshofer (Hg.): *Handbuch Methoden der Organisationsforschung*, Wiesbaden, S. 326–347.
- Gleichmann, Peter R. (1980): »Einige soziale Wandlungen des Schlafens«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 9 (3), S. 236–250.
- Gleichmann, Peter R. (2006): *Soziologie als Synthese. Zivilisationstheoretische Schriften über Architektur, Wissen und Gewalt*, Wiesbaden.
- Goffman, Erving (2017): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München.
- Hahn, Alois (1983): »Konsensfiktionen in Kleingruppen. Dargestellt am Beispiel von jungen Ehen«, in: Friedhelm Neidhardt (Hg.): *Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien*, Opladen, S. 210–232.
- Hepp, Andreas (2021): *Auf dem Weg zur digitalen Gesellschaft. Über die tiefgreifende Mediatisierung der sozialen Welt*, Köln.
- Hislop, Jenny (2007): »A Bed of Roses or a Bed of Thorns? Negotiating the Couple Relationship through Sleep«, in: *Sociological Research Online* 12 (5), <https://www.socresonline.org.uk/12/5/2.html> (29. August 2023).
- Kleitman, Nathaniel (1960): »The Sleep Cycle«, in: *American Journal of Nursing* 60 (5), S. 677–679.
- Kroker, Kenton (2007): *The Sleep of Others and the Transformations of Sleep Research*, Toronto.
- Link, Jürgen (1997): *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Opladen.
- Lueger, Manfred/Froschauer, Ulrike (2018): *Artefaktanalyse. Grundlagen und Verfahren*, Wiesbaden.
- Lupton, Deborah (2016): *The Quantified Self. A Sociology of Self-Tracking*, Cambridge.
- Marathe, Megh (2020): »Seizure Aesthetics. Temporal Regimes and Medical Technology in Epilepsy Diagnosis«, in: *Time and Society* 29 (2), S. 420–443.
- Meadows, Robert/Arber, Sara/Venn, Susan/Hislop, Jenny (2008): »Unruly Bodies and Couples' Sleep«, in: *Body and Society* 14 (4), S. 75–91.
- Meißner, Stefan (2021): »Sleeptracking. Zur digitalen Vermessung des Schlafs«, in: Birgit Blättel-Mink (Hg.): *Gesellschaft unter Spannung. Verhandlungen des 40. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2020*, https://publikationen.sozioologie.de/index.php/kongressband_2020/article/view/1305/1574 (29. August 2023).

- Orlikowski, Wanda J. (2000): »Using Technology and Constituting Structures. A Practice Lens for Studying Technology in Organizations«, in: *Organization Science* 11 (4), S. 404–428.
- Schulz, Peter (2016): »Lifelogging. Projekt der Befreiung oder Quelle der Verdinglichung?«, in: Stefan Selke (Hg.): *Lifelogging*, Wiesbaden, S. 45–64.
- Schütz, Alfred (1971): »Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1: *Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Dordrecht, S. 237–298.
- Schwartz, Barry (1970): »Notes on the Sociology of Sleep«, in: *Sociological Quarterly* 11 (4), S. 485–499.
- Selke, Stefan (2014): *Lifelogging. Wie die digitale Selbstvermessung unsere Gesellschaft verändert*, Berlin.
- Stehr, Nico (2001): »Moderne Wissensgesellschaften«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 51 (36), S. 7–14.
- Taylor, Brian (1993): »Unconsciousness and Society. The Sociology of Sleep«, in: *International Journal of Politics, Culture and Society* 6 (3), S. 463–471.
- Vyas, Dhaval/Chisalita, Cristina M./Veer, Gerrit C. van der (2006): »Affordance in Interaction«, in: William Wong/Antonio Rizzo/Gudela Grote (Hg.): *Trust and Control in Complex Socio-Technical Systems. Proceedings of the 13th European Conference on Cognitive Ergonomics*, New York, S. 92–99.
- Willems, Herbert (2012): *Synthetische Soziologie. Idee, Entwurf und Programm*, Wiesbaden.
- Williams, Simon J. (2005): *Sleep and Society. Sociological Ventures into the (Un)Known*, Milton Park.
- Williams, Simon J. (2007): »The Social Etiquette of Sleep. Some Sociological Reflections and Observations«, in: *Sociology* 41 (2), S. 313–328.
- Williams, Simon J./Crossley, Nick (2008): »Sleeping Bodies«, in: *Body and Society* 14 (4), S. 1–13.
- Williams, Simon J./Coveney, Catherine/Meadows, Robert (2015): »Mapping Sleep? Trends and Transformations in the Digital Age«, in: *Sociology of Health and Illness* 37 (7), S. 1039–1054.
- Wolf-Meyer, Matthew J. (2012): *The Slumbering Masses. Sleep, Medicine, and Modern American Life*, Minneapolis.
- Wolf-Meyer, Matthew J. (2014): »Experimentieren mit konsolidiertem Schlaf. Nathaniel Kleitman und die Herstellung moderner zirkadianer Rhythmen«, in: Hannah Ahlheim (Hg.): *Kontrollgewinn – Kontrollverlust. Die Geschichte des Schlafs in der Moderne*, Frankfurt am Main, S. 153–181.
- Ziemann, Andreas (2020): »Zur Infrastruktur der Bildtelefonie und ihrem Scheitern. Mediensoziologische Beobachtungen mit Susan Leigh Star«, in: *Medien-Journal* 44 (4), S. 7–18.
- Zillien, Nicole (2008): »Die (Wieder-)Entdeckung der Medien. Das Affordanzkonzept in der Mediensoziologie«, in: *Sociologia Internationalis* 46 (2), S. 161–181.

- Zillien, Nicole (2020): *Digitaler Alltag als Experiment. Empirie und Epistemologie der reflexiven Selbstverwissenschaftlichung*, Bielefeld.
- Zillien, Nicole/Fröhlich, Gerrit (2021): »Maschinerien zur Herstellung von Zukunft.« Digitales Selbstvermessen. Zwischen offener Zukunft und geschlossenen Daten«, in: Elena Pilipets/Matthias Wiesner (Hg.): *Medienkultur als kritische Gesellschaftsanalyse*, Köln, S. 401–416.
- Zillien, Nicole/Wettmann, Nico/Peper, Frederik (2023): »Sleep Experiments. Knowledge Production through Self-Tracking«, in: *Historical Social Research* 48 (2), S. 157–175.

Abbildungen

- Abb. 1:* Wochenübersicht der Veränderung des Schlafwerts (Quelle: Eigene Schlafvermessung mit Oura)
- Abb. 2:* Startansicht der Oura-App mit Bewertung und Empfehlung (Quelle: Eigene Schlafvermessung mit Oura)
- Abb. 3:* Übersicht einer Schlafvermessung (Quelle: Eigene Schlafvermessung mit Oura)
- Abb. 4:* Schlafvermessung mit Einteilung in Schlaftiefe und deren Länge (Quelle: Eigene Schlafvermessung mit Oura)

Norbert Elias und die Jugend heute

Zwischen sozialen Chancen und Entzivilisierung

Norbert Elias zeigt wiederholt auf, dass die Möglichkeiten der sozialen Anerkennung junger Menschen von ihrem Status innerhalb einer entsprechenden Gesellschaft und von der ihnen entgegengebrachten Wertschätzung abhängen.¹ Die Jugendthematik interessierte Elias bereits, bevor sie für die Sozialwissenschaften relevant und zu einem eigenständigen multidisziplinären Zweig – den Youth Studies (Furlong 2013) – wurde und bevor sozialpolitische Maßnahmen wie die EU-Jugendstrategie Anwendung fanden (Mascherini 2016).

Junge Menschen sind für Elias eine treibende Kraft für gesellschaftlichen Wandel und verkörpern somit Übergangsprozesse. In den von ihm angeführten Beispielen geht die dynamische Präsenz junger Menschen Hand in Hand mit dem Zivilisationsprozess. Erlaubt der soziale Kontext in einer gegebenen Zeit es ihnen nicht, ihre Fähigkeiten und ihr Potenzial umzusetzen, stellt dies nicht nur ein Problem für die betroffenen jungen Menschen dar, die nicht die Möglichkeit haben, ihrem Leben einen Sinn zu geben, sondern auch für den Rest der Gesellschaft. Es wird dadurch ein Generationenkonflikt geschaffen und es werden Phänomene der *Entzivilisierung* (Elias 1989; Menzell 2001) hervorgerufen. Gleichzeitig ist das Erwachsenwerden bekanntlich ein schwieriger und ermüdender Transformationsprozess (Mulder 2016; Smith 2011), wie die von Elias Anfang der 1960er Jahre in Leicester durchgeführte empirische Forschung bestätigt (vgl. Goodwin/O'Connor 2015: 3 ff.).

Dieser Artikel ist wie folgt aufgebaut: Ich werde die von Elias behandelten Fallbeispiele im Hinblick auf die unterschiedlich eingeschlagenen Wege junger Menschen untersuchen. Somit stellt sich die Frage, ob die grundlegenden Muster, von denen die junge Generation – oft zu ihrem Nachteil – geprägt wird, nicht vor allem als ein Aspekt des allgemeineren Prozesses der *Entzivilisierung* zu verstehen sind, dem wir beiwohnen. Und es ist ferner zu klären, inwieweit junge Menschen vor diesem Hintergrund neue Formen der *Zivilisation* hervorbringen können.

1 Mein Dank gilt der Deutschen Schillergesellschaft und dem Deutschen Literaturarchiv Marbach, die es mir durch ein Stipendium ermöglichten, diesen Aufsatz zu schreiben.

Von jungen Menschen eingeschlagene Wege in der modernen Gesellschaft

Obwohl sich Elias mit der Jugendthematik nicht systematisch beschäftigt hat, lässt sich innerhalb seines Werkes ein konstantes Interesse nachweisen. Es ist bemerkenswert, dass Elias' ehemaliger ›Lehrer‹ Karl Mannheim ebenfalls zum Generationenproblem gearbeitet hat (Mannheim 1928). Höchstwahrscheinlich war Elias von ihm beeinflusst. Wie Furlong (2013) rekonstruiert, hatte das Thema der jungen Generation schon mit Beginn des 20. Jahrhunderts klare Konturen erhalten, auch dank der Pionierarbeit von Hall (1904). Nach dem Zweiten Weltkrieg und besonders mit der Studentenbewegung von 1968 erhält die Jugend als spezifische soziale Gruppe einen deutlicheren Charakter.

Die von Elias behandelten Fallbeispiele können in vier Gruppen eingeteilt werden. In diesem Abschnitt sollen die ersten beiden behandelt werden. Zuerst wird der Fall der initiativen Wegbereiter:innen (der Pionier:innen) beleuchtet, d.h. derjenigen, die ihr Leben selbst in die Hand nehmen. Wolfgang A. Mozart ist ein treffendes Beispiel dafür (Elias 1993). Danach soll die zweite Fallkonstellation analysiert werden, der die gesellschaftliche Figuration junger, zu einer bestimmten sozialen Schicht gehörender Menschen zeigt, welche Wege einschlagen, die auf der sozialen Leiter in gegenläufige Richtungen führen – und einige in den Aufstieg, andere hingegen in den Abstieg führt. Während es jungen Gewinnern gelingt, aufzusteigen, nehmen junge Verlierer durch soziale Veränderungen nachhaltigen Schaden. Dies ist der Fall, der von Elias in *The Genesis of the Naval Profession* (Elias 2007) dargestellt wird.

Pionier:innen

Wie schon vorweggenommen, sind die Persönlichkeiten, die als *Pionier:innen* in Elias' Studie auftauchen, solche Individuen (und insbesondere junge Menschen), die den Mut haben, innovative Entscheidungen selbst gegen gängige Entscheidungsmuster zu treffen. Mozart und die Erfinder des Verbrennungsmotors können hier als anschauliche Fallbeispiele dienen. Elias untersucht die Geschichte Mozarts aus drei Blickwinkeln. Erstens sind psychische Aspekte des Komponisten für ihn von Interesse, wobei sowohl seine emotionale Zerbrechlichkeit als auch sein außergewöhnliches musikalisches Talent hervorgehoben werden. Mozart, so argumentiert Elias, musste lernen, diese beiden Persönlichkeitsmerkmale zu zähmen.

Die zweite Analyseebene konzentriert sich auf die Beziehung, die Mozart einerseits zu seiner Familie – zunächst zu seinem Vater (vgl. Elias 1993: 70ff.) – und andererseits zum höfischen Umfeld, in dem er lebte,

hatte. Im letzteren Fall spricht Elias von einem sozialen Konflikt, der aus dem seltsamen Machtverhältnis zwischen Mozart – der sich seines außergewöhnlichen Talents bewusst war – und dem Fürsterzbischof, seinem Brotherrn, entstand, der ihn als Angestellten betrachtete. In Salzburg hatte Mozart eine gesicherte Karriere als wahrscheinlicher Nachfolger seines Vaters als Kapellmeister. Stattdessen traf er die bahnbrechende Entscheidung, freischaffender Künstler in Wien zu werden.

Hinsichtlich des dritten Gesichtspunkts dürfen schließlich jene Veränderungen in Bezug zum historisch-sozialen Kontext nicht übersehen werden, die das künstlerische Schaffen mit sich brachte. Zu dieser Zeit entstand nämlich ein freier Arbeitsmarkt der intellektuellen Berufe, der auch die Kunst und Musik miteinbezog. Mozart verkeilte sich im engen Zwischenraum des Wandels, der sich dabei vollzog: des Übergangs von der Handwerkskunst zum Ausführen von Kunst als Berufsmusiker. Mozart verließ Salzburg in Richtung Wien, weil Freunde, Bekannte und Bewunderer ihm die Möglichkeit präsentiert hatten, in der Hauptstadt eine Anstellung zu finden (vgl. ebd.: 88). Elias fügt hinzu, dass das Publikum jedoch noch nicht bereit war, die Neuheit der Figur des Berufsmusikers zu akzeptieren und sein Talent und seine Professionalität zu würdigen (vgl. ebd.: 38f.).² Darüber hinaus genoss Mozart als freiberufliche intellektuelle Arbeitskraft und als Erschaffer geistiger Werke keinen Schutz vor Nachahmern, die sich seiner Werke bedienten. Aus diesem Grund erwies sich das Wiener Abenteuer in der Bilanz als schwierig und nicht besonders fruchtbar.

Wie viele Pionier:innen bezahlte Mozart teuer für die Kühnheit der Innovation. Dennoch, er wählte ein selbstbestimmtes Leben, löste den Knoten des Generationenkonflikts sowohl mit seinem Vater als auch mit dem Fürsten von Salzburg und gab dem Wunsch nach, sein Talent zum Beruf zu machen.

Ein weiteres Beispiel wird von Elias in »Technisierung und Zivilisation« (Elias 2006a) erwähnt. Er widmet den jungen Erfindern des Verbrennungsmotors einige wenige, jedoch bedeutende Zeilen und stellt fest, dass es ihnen in diesem historischen Zeitraum möglich war, mit Intuitionen und Ideen, denen Anerkennung geschenkt wurde, erfolgreich zu experimentieren. Die Entwicklung junger Talente wurde dadurch gefördert und Entdeckungen bzw. technologische Errungenschaften wurden ermöglicht, was in Folge die moderne Gesellschaft prägte und veränderte.

- 2 Die negative Rezeption von Mozarts Singspiel *Die Entführung aus dem Serail* (vgl. Elias 1993: 127f.) veranschaulicht gut, was es bedeutet, die Freiheit der intellektuellen Tätigkeit mit den Erwartungen der Öffentlichkeit zu verbinden und welche Risiken durch Freiheit und Innovation an den Beruf gebunden sind.

Diesbezüglich erläutert Elias, dass Erfindungen das Ergebnis mehr oder weniger erfolgreicher Lösungsmöglichkeiten von Versuchen und Irrtümern sind, die von vielen verschiedenen Subjekten, welche sich technologischen Neuerungen widmen, durchgeführt werden. Als Erfinder eines bestimmten Geräts, also als ›Vater‹ bzw. ›Mutter‹ einer bestimmten Entdeckung anerkannt zu werden, bleibt nur einigen wenigen vorbehalten, die mehr Glück als die anderen haben. Schnell wird deutlich, dass dies innerhalb eines historisch-sozialen Kontexts geschieht, in welchem sich technologische Entwicklung und Wirtschaftswachstum beschleunigen – vergleichbar der Situation vieler ›Genies‹ der heutigen High-Tech-Wirtschaft.

Anhand der Geschichte dieser Erfinder macht Elias die Lage junger Menschen deutlich. Sie profitieren von einem sozialen Kontext, der ihnen die Chance auf Erfolg bietet und gleichzeitig die Entwicklung ihrer Innovationsfähigkeit und die Bestätigung ihres Talents fördert. Je größer die Möglichkeiten für junge Menschen sind, desto wichtiger ist ihre Stellung in den Gesellschaften, denen sie angehören. Elias hat damit ein komplexes Studien- und Forschungsfeld vorweggenommen, das sich heute auf Jugendinnovation und Jungunternehmertum konzentriert und junge Menschen als Faktor betrachtet, der soziale Erfolge und Dynamiken antreibt (Geldhof et al. 2016).

Verlierer und Gewinner

Beleuchtet man nun diese Figuration mittels einer Gegenüberstellung *junger Gewinner* und *junger Verlierer*, so geht es einerseits um junge Menschen, die es im Gegensatz zu anderen jungen schaffen, sich hervorzutun, und andererseits um jene, die aufgrund ihrer sozialen Herkunft zurückbleiben müssen. Junge Menschen, die aus einer schrumpfenden sozialen Gruppe kommen, leiden mehr als andere unter sozialem Abstieg und dem Prestigeverlust ihrer Gruppe, u.a. deshalb, weil sie im Gegensatz zu Erwachsenen noch keine gefestigte Stellung haben. In mancher Hinsicht erinnert dies an die Verschlechterung der Voraussetzungen der Kinder der Mittelschicht in den heutigen westlichen Gesellschaften (Chauvel 1998).

In *The Genesis of the Naval Profession* (Elias 2007) wird von Elias rekonstruiert, wie dieser Umstand junge Adlige während des Zivilisationsprozesses betraf. Als sich die Seefahrt als eine profitable Gelegenheit erwies, beschlossen die Kadetten des minderen territorialen Adels, zur See zu gehen. Aber sie stießen auf eine sich verändernde Realität, die nicht mit ihren Bestrebungen übereinstimmte. Ihre meist landbezogene militärische Ausbildung erwies sich in dem Moment, als sie eingeschifft waren, als Schwäche. Ihre soziale Rolle, von der sie erwarteten,

dass sie anerkannt würde, wurde ihnen in einer Situation, an die sie nicht gewöhnt waren, nicht mehr garantiert und die Erwartungen, die sie hegten, erlitten kläglich Schiffbruch. Da sie nicht über das angemessene Wissen verfügten, um die Seefahrt zu meistern, waren sie von Seeleuten mit handwerklicher Ausbildung abhängig, die aber von niedrigerem sozialem Rang waren. Erfahrene Seefahrer übernahmen stattdessen Führungsrollen und profitierten somit von der Expansion der britischen Seemacht.

Die Adligen erlebten, wie kostspielig und schmerzhaft die gesellschaftlichen Veränderungen waren, an die sie ihren sozialen Rang anpassen mussten und die zum Verlust ihrer Vormachtstellung führten. Sie zahlten den Preis für den sozioökonomischen Wandel, der England zur Seemacht aufsteigen ließ. Diese Tatsache bestätigt, dass der Zivilisationsprozess mit der Verringerung der sozialen Aufgabe von Rittern und Adligen einhergeht, die sich zuvor dem Krieg verschrieben hatten.

Im Laufe der Zeit gewann die Marinetätigkeit nicht nur technische, sondern auch professionelle Tiefe. Aus diesem Grund waren umfangreiche Fähigkeiten und spezifische Kompetenzen erforderlich, um die Entwicklung der immer ausgeklügelteren und komplexeren Seefahrerkunst zu beherrschen. Im Gegensatz zu Seeleuten mit handwerklichem Hintergrund waren Kapitäne adeliger Herkunft in der Lage, Marine- und Militäroperationen vollständig zu verstehen. Des Weiteren ist zu bedenken, dass die Schiffe immer größer und die damit verbundenen Aufgaben immer anspruchsvoller wurden. Adelige konnten somit für sich manuelle Tätigkeiten akzeptieren und sie nicht als erniedrigend betrachten, was die Ehre des Standes rettete. Außerdem verblasste dementsprechend die Abgrenzung zwischen *Gentlemen* und jenen, die keine waren. Die höchste Schicht der seefahrenden Handelsmarine, die auch finanziell stark war, erlebte gleichzeitig einen sozialen Aufstieg und näherte sich den reicheren sozialen Schichten und Adligen. Die mit manuellen Tätigkeiten beschäftigten Arbeiter schufen einen vergleichbaren Aufstieg nicht. Dies führte zu einer Kluft innerhalb des Seefahrerstandes und bekräftigte das Konzept des Gegensatzes zwischen Gewinnern und Verlierern.

Nach Elias' Rekonstruktion war dieser Verschmelzungsprozess zwischen Adligen und Schiffleuten, die ursprünglich aus entfernten sozialen Verhältnissen stammten und die sich in Zusammenarbeit wiederfanden, komplex und dauerte mindestens zwei Jahrhunderte lang an. Tatsache ist, dass das erst im 18. Jahrhundert erreichte Endergebnis die Grundstruktur des Marineberufs war, wie wir ihn heute kennen: eine solide Hierarchie von Funktionen, die auch manuelle Aufgaben umfasst, welche auf der Grundlage eines einzigen Ausbildungsmodus aufgebaut und durch einen spezifischen Karriereaufstieg für Berufsoffiziere gekennzeichnet ist.

Von jungen Menschen eingeschlagene Wege in der zeitgenössischen Gesellschaft

Dieser Abschnitt setzt sich mit den von Elias behandelten Beispielfällen auseinander, die in der heutigen Gesellschaft angesiedelt sind. Das erste Beispiel bezieht sich auf den Übergang ins Erwachsenenalter, der parallel zum Übergang von der Schule ins Berufsleben abläuft. Elias beleuchtete dieses Thema Anfang der 1960er Jahre in Leicester (vgl. Goodwin/O'Connor 2015: 31f.).

Der zweite Fall betrifft die jüngeren Generationen der Wohlstandsgesellschaft, besonders der bürgerlich-mittelständischen Gruppen. Sie sind vom »Problem der persönlichen Sinnerfüllung« (Elias 1989: 300) betroffen. Elias erklärt, dass das Bedürfnis nach persönlicher Sinnerfüllung der jungen Generationen eng mit dem sozialen Generationenkonflikt verbunden ist. Die Wurzel der sozialen Generationenkonflikte, gründet nach Elias darin, dass die jungen Generationen – für lange Zeit und besonders in der wohlhabenden Gesellschaft – von den Führungspositionen ausgeklammert wurden.³ *Entzivilisierungsprozesse* im Kontext der NS-Gewalt und des politischen Terrorismus in den 1970er Jahren (vgl. ebd.: 322ff.; ferner Mennell 2001) stehen damit in Verbindung.

Der Übergang von der Schule zum Beruf

Elias versuchte sich, trotz eigentlich anderer Ausrichtung, genau wie z.B. Max Weber ausnahmsweise auch an empirischer Forschung. Zwischen 1962 und 1964 legte er mit seinen Mitarbeitern in Leicester ein Verfahren fest, das gezielt auf junge Menschen und ihren Übergang von der Schule in die Arbeitswelt ausgerichtet war. Die Forschung war für die damalige Zeit wegweisend, wie Andy Furlong (2013: 73) anmerkt. Sie ist außerdem insofern wertvoll, als sie es schafft, die sich damals als spezifisches Thema herauskristallisierende Welt der Jugend – mit all ihren Sehnsüchten, Unsicherheiten, Vorlieben usw. – zu veranschaulichen.

Elias' Absichten waren ehrgeizig, aufgrund von Unstimmigkeiten und Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm und seinen jungen Mitarbeitern blieb die Forschung jedoch unvollendet. Es ist kein Zufall, dass John Goodwin und Henrietta O'Connor (2015) von *Norbert Elias's Lost Research* sprechen. Dank ihrer akribischen Rekonstruktion des Materials

- 3 »Die Besetzung von Positionen, die ihren Inhaber das Monopol der Entscheidungs- und Befehlschancen, höher und höchster Stufe in Angelegenheiten der ganzen Gruppe zu spielen, gehört in den meisten Gesellschaften zu den Privilegien der älteren Generationen. Die Jungen sind gewöhnlich vom Zugang zu diesen Kommandopositionen ausgeschlossen.« (Elias 1989: 317)

im Marbacher Literaturarchiv (DLA) ist es heute möglich, sich ein Bild vom Inhalt der Forschung zu machen. Das verfügbare Material besteht aus über 850 Interviews mit Schulabsolventen im Alter zwischen 15 und 18 Jahren in den frühen 1960er Jahren – damals waren die Schullaufbahnen und Bildungswege weitaus kürzer (Vickerstaff 2005) – und präsentiert Daten zum Leben junger Menschen nicht nur in Bezug auf ihre Erfahrungen in Schule und Beruf, sondern auch bezüglich ihrer familiären Beziehungen, Konsumgewohnheiten und Freizeitgestaltung. Elias interessierte sich insbesondere für den Übergang junger Menschen von der Schule in den Beruf und den daraus resultierenden Anpassungsprozessen an die neue Arbeitsrealität. Er ging der Frage nach, wie junge Menschen Verhaltensstandards am Arbeitsplatz erwerben und »erwachsenes Verhalten« verinnerlichen, wie sie Selbstkontrolle ausüben und Interaktionen mit anderen managen.

Elias betrachtete den Übergang von der Schule ins Berufsleben und das Erwachsenwerden als zweiseitige Medaille: Der Titel des Forschungsprojekt – »Adjustment of Young Workers to Work Situations and Adult Roles« (Goodwin/O’Connor 2015) – spiegelt dies wider. Das Aufwachsen und der Eintritt in den Arbeitsmarkt gehen mit einem komplexen Sozialisationsprozess einher. Aber auf diesen Zeitpunkt, so Elias, seien die Jugendlichen nur unzureichend vorbereitet. Diese Aufgabe war weder von der Schule noch von der Familie übernommen worden. Von den Jugendlichen werde verlangt, sich an eine Erwachsenen-Welt anzupassen, ohne diese Welt wirklich zu kennen (vgl. ebd.: 144). Elias beobachtet nämlich, dass die Trennung und die fehlende Kommunikation zwischen der Welt der Erwachsenen und der Sphäre der Jugendlichen auch nach dem Zweiten Weltkrieg immer noch andauert. Durch die Verlängerung von Kindheit und Jugend in der modernen Gesellschaft aufgrund langer Ausbildung und des darauffolgenden verspäteten Übergangs ins Berufsleben wird eine Kluft zwischen der biologischen Reife und der sozialen Stellung junger Menschen geschaffen (vgl. Woodman/Wyn 2015: 55ff.; ferner Husén 1987).

Dieses Merkmal ist besonders in südeuropäischen Ländern ausgeprägt, wo die zentrale Rolle der Familie viel stärker ist; und damit behalten die älteren Generationen eine übergeordnete Position (Argentin 2015; Berngruber 2015; Blangiardo 2020; Ferrera 1996; Tanner/Arnett 2016; Vogel 2002). Unter weniger dynamischen sozialen Rahmenbedingungen ist das Dienstalalter ein Ressourcenverteilungskriterium des jungen Menschen (Baldissera 2019). Folglich, fährt Elias fort, kultivieren junge Menschen eine unrealistische Vorstellung von ihrem künftigen Erwachsensein, und wenn sie sich ihm nähern, sind sie unvorbereitet und haben Schwierigkeiten, sich an ihre neue Rolle anzupassen. Junge Menschen müssen sich heute durch eine Vielzahl von Erfahrungen und Übergangsmöglichkeiten arbeiten und stets die damit verbundenen Risiken

reflektieren (Ernst 2017; Goldscheider/Goldscheider 1999; Heath 2016; Skrobanek 2016). Die Bildungswege junger Menschen sind heute sehr differenziert und erreichen oft tertiäres Niveau. Die Berufswahl wird dadurch komplexer und verlängert den ›Schwebezustand‹, in dem junge Erwachsene leben.

Ein weiteres interessantes Element von Elias' Arbeit liegt in der Tatsache, dass der Übergang zwischen Schule und Beruf selbst in lebhaften und vielversprechenden wirtschaftlichen und produktiven Kontexten wie in England der frühen 1960er Jahren problematisch gewesen ist. Die Studie hebt hervor, dass es in Leicester zu dieser Zeit trotz der Dynamik des Arbeitsmarktes und der niedrigen Arbeitslosigkeit für junge Menschen schwierig war, sich auf dem Arbeitsmarkt zu etablieren (Goodwin/O'Connor 2005; siehe auch Vickerstaff 2001: 3). Der Übergang von der Schule zum Arbeitsmarkt war nicht einfach. Junge Menschen haben somit oft den Arbeitsplatz gewechselt, Arbeitsunterbrechungen bzw. Arbeitslosigkeit erfahren und das Berufsleben, insbesondere im Hinblick auf Qualifizierungs- und Ausbildungswege, mit Ängsten erlebt. Dies bestätigt die Schwierigkeiten und Unsicherheiten junger Menschen, insbesondere jener, die ohnehin benachteiligt waren (vgl. Goodwin/O'Connor 2015: 67ff.).

Elias identifiziert dabei drei Arten von Jugendlichen: diejenigen, die die Schule ohne Abschluss verlassen und deren Platz auf dem Arbeitsmarkt in Bereichen liegt, die mit geringer Professionalität einhergehen. Eine zweite Gruppe verlässt die Schule mit einer mittleren Professionalität; die dritte erreicht eine gute Qualifikation mit hoher Professionalität.

Schließlich legt Elias noch einen Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Arbeitern dar. Er erklärt, wie bei Frauen der Übergang ins Berufsleben reibungsloser verlief als bei Männern. Noch zu Beginn der 60er Jahre betrachtete die Mehrheit der jungen Arbeiterinnen ihre Tätigkeit als Überbrückung zum Eheleben. Daher haben junge weibliche Arbeitnehmerinnen bezüglich ihres Engagements, ihrer Zeit und auf emotionaler Ebene im Vergleich zu ihren männlichen Kollegen nur in reduziertem Maße investiert. Dennoch begann zu dieser Zeit eine systematische Erforschung von weiblichen Karrierelaufbahnen.⁴

Die Kinder der Wohlstandsgesellschaft

Es gibt zwei relevante Aspekte, die Elias hinsichtlich des Schicksals junger Menschen in der Wohlstandsgesellschaft hervorhebt: Erstens das

- 4 Zu nennen sind in diesem Zusammenhang die klassischen Studien über die Rolle verheirateter Frauen als Arbeiterinnen (Jephcott 1962; Klein 1965) und über die ›Realitäten‹ des Fabrikarbeitslebens (Pollert 1981; Westwood 1984). Diesbezüglich wurden in jüngerer Zeit die Karrieren freiberuflich

Identitätsproblem und der Mangel an Sinn und Platz in der Welt, zweitens den Generationenbruch mit den Vätern. Elias beschreibt die Identitätsfrage und den Generationenbruch mit den Vätern als einen gewaltsamen Vorgang. Er hebt hervor, dass die explizite Anwendung von Gewalt ein regressives Phänomen darstellt, das er mit dem Begriff *Entzivilisierung* bezeichnet.

In den *Studien über die Deutschen* rekonstruiert Elias (1989) sowohl die NS-Gewalt⁵ als dramatischste Form der *Entzivilisierung*, als auch den politischen Terrorismus der linksextremistischen Rote-Armee-Fraktion nach dem Zweiten Weltkrieg. Den politischen Terrorismus der 1970er Jahre – den Rückgriff auf Gewalt durch (einige) junge Menschen – erklärt Elias anhand von drei Tatsachen: a) dem Festhalten an einem Projekt der radikalen Neugründung der Gesellschaft im Sinne größerer sozialer Gerechtigkeit; b) der Identitäts- und Sinnkrise des jungen Bürgertums in Wohlstandsgesellschaften; c) der fortschreitenden Schwächung der Zivilisation im Sinne eines Verlustes an Selbstbeherrschung. Die Berücksichtigung der dahinterliegenden Mechanismen ermöglicht es, einige Phänomene der heutigen jüngeren Generationen näher zu betrachten.

Im Hinblick auf das Streben nach größerer sozialer Gerechtigkeit warfen die jungen Leute der 1970er Jahre ihren Vätern vor, das Problem der sozialen Ungleichheiten nicht gelöst zu haben und hielten es für notwendig, dieses Ziel zu verfolgen. Ihre politisch-ideologische Distanzierung von der vorherigen Generation sollte aufgrund der NS-Vergangenheit vieler Väter (und Mütter) dieser Generation als noch tiefer und

tätiger Frauen zusammen mit Studien zum Thema *Work-Life-Balance* (Scott/Crompton/Lyonette 2010) in Betracht gezogen.

- 5 Das Thema wird von einer breiten wissenschaftlichen und publizistischen Literatur behandelt; aus Platzgründen wird lediglich auf Elias (1989) geschaut. Elias unterscheidet langfristige (d.h. strukturelle) und kurzfristige (d.h. kontingente) Faktoren. Zu den ersten gehört die späte Entwicklung Deutschlands zur Industriemacht und zur bürgerlichen Demokratie, welche eine geringe Beteiligung des deutschen Volkes, insbesondere des Bürgertums, am politischen Leben hervorruft. Eine Zivilgesellschaft, die nicht sehr vital, aktiv und auf das Gemeinwohl bezogen ist, neigt zu Modellen autoritärer Macht in den Händen einer starken Persönlichkeit, die vermeintlich jedes Problem löst und jede Schwäche behebt. Zu den kurzfristigen, kontingenten Faktoren gehören besonders schwierige Momente im Laufe der Geschichte, insbesondere dann, wenn die Machtbestrebungen und das Selbstbild der Größe der Nation beschädigt werden, wie etwa im Kontext der deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg und der Bedingungen des Friedens von Versailles. Letztendlich, so schließt Elias, liegen die Gründe für Hitlers Erfolg in seiner Fähigkeit, die Deutschen glauben zu machen, dass es möglich sei, verlorene Größe wiederzuerlangen.

dramatischer eingeschätzt werden. Dies ist einer der Gründe, weshalb Elias das Phänomen des Terrorismus im Kontext der Jugendbewegungen der 1970er Jahre als Ergebnis eines Generationenkonflikts innerhalb des Bürgertums betrachtet. Die Kinder der Arbeiterklasse, beobachtet er, unterschieden sich sowohl hinsichtlich ihrer Stellung auf dem Arbeitsmarkt als auch bezüglich ihrer Ausbildung von den jungen Leuten des Bürgertums, die hingegen einem bestimmten gesellschaftlichen Erscheinungsbild entsprechen mussten, was schwer zu verwirklichen war.

Elias erläutert, dass die aus bürgerlichen Verhältnissen stammende, nachwachsende Generation zunehmend Schwierigkeiten hatten, aufzusteigen, da die Spitzenpositionen in den Händen der älteren Generationen lagen. Junge Menschen haben bereits seit den 1960er Jahren festgestellt, dass die Kanäle des sozialen Aufstiegs blockiert waren. In den folgenden Jahrzehnten hat sich der Trend weiter verschärft: Wirtschaftlich-produktiver Wandel auf globaler und soziodemografischer Ebene bedeutete für einige – nämlich für die letzten Kohorten der Babyboomer-Generation, die ebenfalls zur Mittelschicht gehören – eine Zunahme an Schwierigkeiten im Beziehungsleben, in der persönlichen und in der beruflichen Erfüllung (Case/Deaton 2020).

In »Einige Anmerkungen zum Problem der Arbeit«, geschrieben Mitte der 1980er Jahre, beobachtet Elias (2006b), wie junge Menschen in der zeitgenössischen Gesellschaft ein abgesichertes Leben führen, von einer langen Ausbildungszeit profitieren und Konsument:innen anspruchsvoller Güter, etwa in den Bereichen Technologie (Best/Lynn 2016) und Kultur(dienstleistungen) (wie Musik, Kino, Sport, Urlaub usw.) sind. Junge Menschen aus den westlichen Ländern genießen demnach einen hohen Lebensstandard. Dies liegt nach Elias daran, dass »immer weniger Menschen arbeiten, um für den Lebensunterhalt von immer mehr Menschen zu sorgen, die nicht arbeiten« (Elias 2006b: 501). Auf diese Weise werden die Kinder der Wohlstandsgesellschaft, obwohl sie die dynamischste und am besten ausgebildete soziale Komponente sind, im Wesentlichen an der Peripherie der Gesellschaft gehalten. Diese Tatsache stellt sowohl ein Element der Irrationalität der sozialen Organisation als auch eine Verschwendung von Humanressourcen dar.

Die Schwierigkeiten der beruflichen Weiterentwicklung und enttäuschte Erwartungen werden durch lange Ausbildungszeiten vorübergehend abgefedert. Dies verschärft das Problem in gewisser Weise. Elias stellt fest, dass eine längere Ausbildungszeit, die dank der größeren finanziellen Ressourcen der Familien in den letzten fünfzig Jahren ermöglicht wurde, einen Anstieg der Erwartungen des Einzelnen und der Familien nach sich zieht. Die jungen Menschen sind vermehrt von struktureller Arbeitslosigkeit betroffen (O’Higgins 2016). Angesichts der Tatsache, dass sie keine geeignete, d.h. auf ihr persönliches und berufliches Profil abgestimmte und folglich angemessen vergütete Beschäftigung finden

können, ist dieses Problem nicht leicht zu lösen. Dies führt im jungen Bürgertum in Wohlstandsgesellschaften zu einem so empfundenen Bedeutungsverlust ihrer Existenz und zu Identitätskrisen. Aus einer allgemeineren Perspektive betrachtet, bleibt das Fernhalten junger Menschen vom gesellschaftlichen Erwachsenenalter nicht ohne Folgen für den Rest der Gesellschaft, wie der Bevölkerungsrückgang bezeugt (Adserà 2004; Karabchuk 2020).

Zum Ausdruck kommt damit das eigentliche, für Elias relevante Problem der jüngeren Generationen: ihre soziale Stellung. Er kommt darauf immer wieder zurück, besonders in seinen letzten Lebensjahren. Sein Ansatz kann auch heute noch ein nützlicher Ausgangspunkt für weitere Überlegungen bezüglich der Bedingungen sein, mit denen sich die jüngeren Generationen heute konfrontiert sehen, und hinsichtlich ihres Stellenwerts in fortgeschrittenen oder auch weniger fortgeschrittenen Gesellschaften.

Die Suche der Jugend nach einer möglichen neuen Zivilisation

Es lässt sich festhalten, dass für Elias die Interessen der Jugend auf dem Maß ihrer gesellschaftlichen Anerkennung und an (Un-)Möglichkeiten, ihre Potenziale umzusetzen, basieren. Scheitert es an diesen zentralen Punkten, können Entzivilisierungsprozesse ausgelöst werden, die zu Konflikten und Regressionen des gesellschaftlichen Zusammenlebens führen.

Elias nimmt Studien und Forschungen vorweg, die zeigen, dass junge Menschen, insbesondere solche in fortgeschrittenen Ländern, heute in einen Zustand der sozialen Marginalisierung verbannt sind. NEETs, d.h. junge Menschen zwischen 15 und 29 Jahren (»not in employment, education or training«), versinnbildlichen diese soziale Pathologie. Dies gilt auch für die Kinder von Einwanderern: Es fällt ihnen schwer, in dem Land, in dem sie oft geboren und aufgewachsen sind, ihren sozialen Status zu finden und Anerkennung zu erhalten. Das könnte die bestehenden Konflikte erklären, die z.B. regelmäßig in den französischen Banlieues eskalieren. Andere Ausdrucksformen dieser Missstände können in psychischen Leiden ausgemacht werden, die durch die Pandemie noch verschlimmert wurden (World Health Organization 2021).

Nachfolgend sollen drei Faktoren betrachtet werden, die sich mit Elias' Ausführungen gut verbinden lassen: Arbeit; die Verteilung der Ressourcen zugunsten älterer Generationen; sowie die Bekräftigung der Subjektivität junger Menschen auf der ganzen Welt, und zwar sowohl in Bezug zur Umweltfrage, die am Beispiel der *Fridays-for-Future*-Bewegung

veranschaulicht wird, als auch hinsichtlich der Bewegungen für die Bürgerrechte von Frauen und Jugendlichen in autokratischen Ländern.

Seit den 1980er Jahren sind Arbeitsbedingungen zunehmend flexibler geworden (Furlong/Cartmel 2007; MacDonald 2016), in der Folge wurden junge Menschen als »Verlierer der Globalisierung« definiert (Blossfeld et al. 2005; Blossfeld/Hofäcker/Bertolini 2011).⁶ In europäischen Ländern wurde sodann eine Reihe arbeitsmarktpolitischer Maßnahmen entwickelt, um die Beschäftigungsfähigkeit junger Menschen zu verbessern (Pastore/Zimmermann 2019; Roberts 2018), um ihr Ausbildungsniveau zu erhöhen und um das Problem der NEETs einzudämmen (Schels 2015). In der EU liegt der Anteil der davon Betroffenen im Jahr 2021 bei 13,1%. Hinter diesem Durchschnitt verbergen sich jedoch erhebliche Unterschiede zwischen einzelnen Ländern: Italien weist eine Quote von über 20% auf, die Niederlande wiederum stehen bei 5,5% (Eurostat 2023). Die NEETs stellen sowohl ein Problem für die direkt Betroffenen und als auch für die Gesamtgesellschaft dar, da somit junge Menschen, wie schon Elias (2006b) betonte, keine geeignete soziale Stellung finden können.

Ein weiterer berufsbezogener Aspekt betrifft das Aufkommen neuer Technologien (International Labour Organization 2022). Das Wachstum der digitalen Wirtschaft erfordert in technisch-beruflicher Hinsicht die angemessene Vorbereitung der Arbeitnehmerschaft, um einerseits das Risiko der technologischen Arbeitslosigkeit einzudämmen (Hirsch-Kreinsen et al. 2015) und um andererseits die Verhältnisse in der sozio-produktiven Organisation, die durch digitale technologische Innovation gekennzeichnet ist, korrekt zu managen. Elias betrachtete die technologische Entwicklung bereits als eine der Ursachen für Arbeitslosigkeit; er stimmte nicht mit der – seinen Worten nach »beschwichtigenden« (Elias 2006b: 507) – These überein, dass technologische Innovation automatisch die Produktivität und das Wohlbefinden erhöht, Obwohl dies als eine logische Entwicklung der wirtschaftlichen Entwicklung propagiert wurde. In jedem Fall erfordern die skizzierten Probleme eine Neufassung des inklusiven Sozialleistungssystems, das einen gleichberechtigten Zugang zu Möglichkeiten der Kompetenzentwicklung gewährleistet muss.

Was den zweiten Faktor betrifft, so unterstreicht die dazu vorhandene, umfangreiche Literatur, dass die Verteilung der Ressourcen, insbesondere im Hinblick auf spezielle Dienstleistungen mit besonderem Bezug auf die Sozialhilfe, unausgewogen die älteren Generationen bevorzugt. Sie

- 6 Im Rahmen einer multinationalen komparativen Forschung der OECD-Länder erforschen Blossfeld und seine Mitarbeiter, wie die jungen Leute der hochentwickelten Länder zur Zeit der Globalisierung den Übergang zum Erwachsenen erfahren und mit welchen Schwierigkeiten sie dabei konfrontiert werden.

absorbieren insbesondere Ressourcen und werden sie angesichts der demografischen Entwicklung auch weiterhin absorbieren, da damit Renten und Gesundheitsleistungen bereitgestellt werden, die hauptsächlich von älteren Menschen genutzt werden (European Commission 2018).

Was die Verteilung des Reichtums betrifft, so zeigen diverse Studien, dass er insbesondere in fortgeschrittenen Gesellschaften in den Händen älterer Generationen konzentriert ist (Lakner/Milanovic 2016; Narayan et al. 2018; Piketty 2013). Den Jüngeren bleibt somit wenig anderes übrig, als in den besten Fällen auf finanzielle Unterstützung innerhalb der Familie zurückzugreifen oder, wenn dies nicht möglich ist, durch Mobilität möglichst wenig nachteilige berufliche Beschäftigung zu finden (Boeri/Galasso 2007; Chauvel 1998). Im schlimmsten Fall müssen sie die Benachteiligung erdulden.

Der dritte Aspekt, der von allen dreien am ehesten Elias' Argumentation entspricht, bezieht sich darauf, dass junge Menschen nahezu auf der ganzen Welt mittlerweile mobilisiert sind, Verhältnisse durch ihre aktive Teilnahme zu verändern. Umweltschutzbewegung wie *Fridays for Future* (Fisher/Nasrin 2021; Han/Ahn 2020) und aktuell die *Letzte Generation*, aber auch Bürgerrechtsbewegungen insbesondere zugunsten der Rechte der Frauen und Minderheiten in den Ländern des globalen Südens (Blaydes et al. 2022) sind ins Leben gerufen worden. Gerade die letztgenannte Bewegung weist einen Verlauf auf, der eben nicht geradlinig ist und der 2010 während des sogenannten ›Arabischen Frühlings‹ in den Maghreb-Ländern seine Blüte erlebte.

Es ist hier nicht möglich, die entsprechenden Kontexte umfassend zu rekonstruieren und ihre historisch-politische Bedeutung sowie die Faktoren, die sie begünstigt haben, zu analysieren. Auf der Grundlage von Elias' Arbeiten lässt sich jedoch eine hoffnungsbringende Hypothese aufstellen. Jugendaufstände und Protestbewegungen auf der ganzen Welt gehen in die Richtung einer Überwindung der alten Gesellschaftsordnung und hin zur Erzeugung einer neuen Gesellschaftsordnung, die aus menschlicher, sozialer und ökologischer Sicht nachhaltiger ist. Und die jüngeren Generationen werden als ›digital natives‹ allmählich lernen, neue Technologien angemessen zu nutzen und die Bedingungen ihres weiteren ›Zivilisationsprozesses‹ klarzustellen.

Elias selbst (2006a) hatte entsprechende Übergänge am Beispiel des Aufkommens des Automobils illustriert. Er zeigte damit, auf wie technische Innovationen die Überwindung alter Formen der sozialen Ordnung (durchaus auch im Sinne einer Entzivilisierung⁷) und somit die

7 Elias wendet den Begriff der Entzivilisierung auf verschiedene Situationen an (für eine Rekonstruktion siehe Mennell 1990). Meist steht der Begriff für die Regression gegebener Standards des friedlichen Zusammenlebens. Diese Bedeutung durchläuft allerdings im Laufe der Zeit eine Veränderung und

fortschreitende Anpassung neuer technologischer Lösungen mit sich brachten. Letzteres erfordert, dass sich die gesamte Gemeinschaft mit adäquater Infrastruktur ausstattet und Lernprozesse adaptiert, die es ermöglichen, das Neue in der Technologie und die Veränderungen, die sie für die soziale Ordnung mit sich bringt, zu bewältigen und zu inkorporieren. Folglich ist diese Variante der Entzivilisierung kein regressiver Schritt, sondern ein Übergang, der eine neue Form von Zivilisation ermöglicht.

Zusammenfassend lässt sich aus der Untersuchung der genannten Schriften von Elias schließen, dass die Schwierigkeiten junger Menschen auf der Suche nach ihrem sozialen Status und ihrer Anerkennung innerhalb der Gesellschaft, der sie angehören, sich aus heutiger Sicht bestätigt lassen. Diese Schwierigkeiten können weiterhin regressives Potential freisetzen und Anomie-Prozesse auslösen.

In einem historischen Moment voller Veränderungen und in der Schwebe zwischen Erneuerung und Verwüstung (Geiselberger 2017; Nachtwey 2017) können nun aber die jungen Menschen, die nach Elias die treibende Kraft für gesellschaftlichen Wandel darstellen und diesen Wandel sogar verkörpern, konstruktiv handeln, wie die globalen Umwelt- und Demokratiebewegungen bezeugen. Als soziale Kraft des Wandels können junge Menschen somit Lernprozesse und die Anpassung des Kollektivs an eine neue, verbesserte soziale Ordnung anregen. Somit kann schlussfolgernd der Begriff Entzivilisierung als Signal für einen Neuanfang verwendet werden, für den aber nur die jüngeren Generationen die richtigen Interpreten sind.

Literatur

- Adserà, Alicia (2004): »Changing Fertility Rates in Developed Countries. The Impact of Market Institutions«, in: *Journal of Population Economics* 17 (1), S. 17–43.
- Argentin, Gianluca (2015): »New Generation at a Crossroads: Decline or Change? Young People in Italy and Their Transformation Since the Nineties«, in: Andrea Mammone/Ercole Parini/Giuseppe Veltri (Hg.): *Routledge Handbook of Contemporary Italy. History, Politics, and Society*, London, S. 77–88.
- Baldissera, Alberto (2019): »Il Paese delle pensioni anticipate e delle culle vuote«, in: *Quaderni di Sociologia* 81 (63), S. 143–161.

erweist sich somit in Elias' Werk als plastischer, flexibler Begriff. Tatsächlich bezeichnet Entzivilisierung mit Bezug auf technologische Innovation (Elias 2006a) den ›Verlust‹ der Zivilisationsstandards, aber im Sinne eines Drangs nach Veränderungen, die wiederum eine neue Zivilisation ermöglichen. In diesem Sinne wird der Begriff hier verwendet.

- Berngruber, Anne (2015): »Der Auszug aus dem Elternhaus als ein Statusübergang im jungen Erwachsenenalter«, in: Andreas Lange/Christine Steiner/Sabina Schutter/Hervig Reiter (Hg.): *Handbuch Kindheits- und Jugendsoziologie*, Wiesbaden, S. 1–12.
- Best, Al/Lynn, Randy (2016): »Youth and Consumer Markets«, in: Andy Furlong (Hg.): *Routledge Handbook of Youth and Young Adulthood*, London, S. 244–251.
- Blangiardo, Gian C. (2020): »Le politiche per la famiglia«, in: *Sinapsi* 9 (3), S. 70–80.
- Blaydes, Lisa/Hamzawy, Amr/Sallam, Hesham (Hg.) (2022): *Struggles for Political Change in the Arab World. Regimes, Oppositions, and External Actors after the Spring*, Ann Arbor.
- Blossfeld, Hans-Peter/Hofäcker, Dirk/Bertolini, Sonia (Hg.) (2011): *Youth on Globalised Labour Markets. Rising Uncertainty and its Effects on Early Employment and Family Lives in Europe*, Opladen.
- Blossfeld, Hans-Peter/Klijzing, Erik/Mills, Melinda/Kurz, Karin (Hg.) (2005): *Globalization, Uncertainty and Youth in Society. The Losers in a Globalizing World*, London.
- Boeri, Tito/Galasso, Vincenzo (2007): *Contro i giovani. Come l'Italia sta tradendo le nuove generazioni*, Milano.
- Case, Anne/Deaton, Angus (2020): *Deaths of Despair and the Future of Capitalism*, Princeton.
- Chauvel, Louis (1998): *Le Destin des Générations. Structure sociale et Cohortes en France au XXe Siècle*, Paris.
- Elias, Norbert (1989): *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1993): *Mozart. Zur Soziologie eines Genies*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2006a): »Technisierung und Zivilisation«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 16, Frankfurt am Main, S. 182–234.
- Elias, Norbert (2006b): »Einige Anmerkungen zum Problem der Arbeit«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 15, Frankfurt am Main, S. 501–508.
- Elias, Norbert (2007): *The Genesis of the Naval Profession*, Dublin.
- Ernst, Stefanie (2017): »Issues and Aspects of Comparative Long-term Studies in Youth Unemployment in Europe. Biographical Constructions of ›Generation Y‹«, in: *Cambio. Rivista sulle Trasformazioni Sociali* 6 (12), S. 167–183.
- European Commission (2018): »The 2018 Ageing Report. Economic and Budgetary Projections for the EU Member States (2016–2070)«, https://economy-finance.ec.europa.eu/system/files/2018-05/ip079_en.pdf (29. August 2023).
- Eurostat (2023): »Statistics on Young People Neither in Employment nor in Education or Training«, https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Statistics_on_young_people_neither_in_employment_nor_in_education_or_training (30. September 2023).
- Ferrera, Maurizio (1996): »The ›Southern Model‹ of Welfare in Social Europe«, in: *Journal of European Social Policy* 1 (6), S. 17–37.

- Fisher, Dana/Nasrin, Sohana (2021): »Climate Activism and its Effects«, in: *Wiley Interdisciplinary Reviews Climate Change* 12 (1), Art. 683.
- Furlong, Andy (2013): *Youth Studies. An Introduction*, London.
- Furlong, Andy/Cartmel, Fred (2007): *Young People and Social Change. New Perspectives*, 2. Aufl., New York.
- Geiselberger, Heinrich (Hg.) (2017): *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin.
- Geldhof, G. John/Johnson, Sara K./Weiner, Michelle B./Hunt, Dustin/Lerner, Richard M. (2016): »Youth Entrepreneurship. A Developmental Systems Perspective«, in: Andy Furlong (Hg.): *Routledge Handbook of Youth and Young Adulthood*, London, S. 182–190.
- Goldscheider, Frances/Goldscheider, Calvin (1999): *The Changing Transition to Adulthood. Leaving and Returning Home*, London.
- Goodwin, John/O'Connor, Henrietta (2005): »Exploring Complex Transitions. Looking Back at the ›Golden Age‹ of From School to Work«, in: *Sociology* 39 (2), S. 201–220.
- Goodwin, John/O'Connor, Henrietta (2015): *Norbert Elias's Lost Research. Revisiting the Young Worker Project*, London.
- Hall, G. Stanley (1904): *Adolescence*, New York.
- Han, Heejin/Ahn, Sang W. (2020): »Youth Mobilization to Stop Global Climate Change. Narratives and Impact«, in: *Sustainability* 12 (10), Art. 4127.
- Heath, Sue (2016): »Young, Free, and Single? The Rise of Independent Living«, in: Andy Furlong (Hg.): *Routledge Handbook of Youth and Young Adulthood*, London, S. 199–204.
- Hirsch-Kreinsen, Hartmut/Ittermann, Peter/Niehaus, Jonathan (2015): *Digitalisierung industrieller Arbeit. Die Vision Industrie 4.0 und ihre sozialen Herausforderungen*, Baden-Baden.
- Husén, Torsten (1987): »Young Adults in Modern Society. Changing Status and Values«, in: *Oxford Review of Education* 13 (2), S. 165–176.
- International Labour Organization (2022): *Global Employment Trends for Youth 2022. Investing in Transforming Futures for Young People*, Geneva.
- Jephcott, Agnes P. (1962): *Married Women Working*, London.
- Karabchuk, Tatiana (2020): »Job Instability and Fertility Intentions of Young Adults in Europe. Does Labor Market Legislation Matter?«, in: *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 688 (1), S. 225–245.
- Klein, Viola (1965): *Britain's Married Women Workers*, London.
- Lakner, Christoph/Milanovic, Branko (2016): »Global Income Distribution. From the Fall of the Berlin Wall to the Great Recession«, in: *World Bank Economic Review* 30 (2), S. 203–232.
- MacDonald, Robert (2016): »Precarious Work. The Growing Précarité of Youth«, in: Andy Furlong (Hg.): *Routledge Handbook of Youth and Young Adulthood*, London, S. 156–163.
- Mannheim, Karl (1928): »Das Problem der Generationen«, in: *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie* 7 (2), S. 157–185.

- Mascherini, Massimiliano (2016): »NEETs in European Agenda. Characteristics and Policy Debate«, in: Andy Furlong (Hg.): *Routledge Handbook of Youth and Young Adulthood*, London, S. 164–171.
- Mennell, Stephen (2001): »The Other Side of the Coin: Decivilizing Processes«, in: Thomas Salumets (Hg.): *Norbert Elias and Human Interdependencies*, Montreal, S. 32–49.
- Mulder, Clara H. (2016): »Leaving the Parental Home in Young Adulthood«, in: Andy Furlong (Hg.): *Routledge Handbook of Youth and Young Adulthood*, London, S. 193–198.
- Nachtwey, Oliver (2017): »Entzivilisierung. Über regressive Tendenzen in westlichen Gesellschaften«, in: Heinrich Geiselberger (Hg.): *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin, S. 215–232.
- Narayan, Ambar/Weide, Roy van der/Cojocar, Alexandru/Lakner, Christoph/Redaelli, Silvia/Mahler, Daniel G./Ramasubbaiah, Rakesh G./Theissen, Stefan (2018): *Fair Progress? Economic Mobility across Generations around the World*, Washington.
- O’Higgins, Niall (2016): »Youth Unemployment«, in: Andy Furlong (Hg.): *Routledge Handbook of Youth and Young Adulthood*, London, S. 141–155.
- Pastore, Francesco/Zimmermann, Klaus F. (2019): »Understanding School-to-Work Transitions«, in: *International Journal of Manpower* 40 (3), S. 374–378.
- Piketty, Thomas (2013): *Le Capital au XXIe Siècle*, Paris.
- Pollert, Anna (1981): *Girls, Wives, Factory Lives*, London.
- Roberts, Ken (2018): »Explaining Education-to-Work Transitions. Thinking Backwards, Situating Agency and Comparing Countries«, in: *Review of European Studies* 10 (1), S. 72–83.
- Schels, Brigitte (2015): »NEET und sozial benachteiligte junge Menschen im Übergang in das Erwerbsleben. Konzepte, Befunde, Diskussionen« in: Andreas Lange/Christine Steiner/Sabina Schutter/Herwig Reiter (Hg.): *Handbuch Kindheits- und Jugendsoziologie*, Wiesbaden, S. 1–12.
- Scott, Jacqueline/Crompton, Rosemary/Lyonette, Clare (Hg.) (2010): *Gender Inequalities in the 21st Century. New Barriers and Continuing Constraints*, Cheltenham.
- Skrobanek, Jan (2016): »Vocational Education and Training and the Transition from School to Work. Challenges and Dilemmas«, in: Andy Furlong (Hg.): *Routledge Handbook of Youth and Young Adulthood*, London, S. 121–130.
- Smith, Christian (2011): *Lost in Transition. The Dark Side of Emerging Adulthood*, New York.
- Tanner, Jennifer L./Arnett, Jeffrey J. (2016): »The Emergence of Emerging Adulthood. The New Life Stage Between Adolescence and Young Adulthood«, in: Andy Furlong (Hg.): *Routledge Handbook of Youth and Young Adulthood*, London, S. 34–40.
- Vickerstaff, Sarah (2005): »Learning for Life? The Postwar Experience of Apprenticeship«, in: Christopher Pole/Jane Pilcher/John Williams (Hg.): *Young People in Transition*, London, S. 31–51.

- Vogel, Joachim (2002): »European Welfare Regimes and the Transition to Adulthood. A Comparative and Longitudinal Perspective«, in: *Social Indicators Research* 59 (3), S. 275–299.
- Westwood, Sallie (1984): *All Day, Every Day. Factory and Family in the Making of Women's Lives*, London.
- Woodman, Dan/Wyn, Johanna (2015): *Youth and Generation. Rethinking Change and Inequality in the Lives of Young People*, London.
- World Health Organization (2021): »Mental Health of Adolescents«, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/adolescent-mental-health> (29. August 2023).

Das Regiment der Uhr- und Kalenderzeit

Zur Hegemonialisierung einer Zeitsemantik

Soziologische Zeittheorien in den 1980er Jahren

1984 erschien *Über die Zeit* von Norbert Elias – ein Essay, der, wie andere zeittheoretische Schriften der 1980er Jahre, von zwei Motiven stark fasziniert ist. Das erste Motiv findet in Referenz auf Albert Einstein¹ und Hermann Minkowski statt. Hier wird Zeit als physikalische Zeit vorausgesetzt. Eine Zeit der Natur, die durch die Physik beschrieben wird, bricht aus einer extra-sozialen Umwelt auf die Gesellschaft herein. Zeit äußert sich dabei als eine Gewalt der Natur, indem eine Gnadenlosigkeit des Verstreichens der Zeit impliziert ist. Die Zeit erscheint wie der Fluss, der nur eine Richtung kennt, auf dem die Gegenwart, gleich eines Baumstammes, gen Zukunft treibt und dabei im kontinuierlichen Treiben eine Vergangenheit hinter sich lässt. Mal ruhiger, mal verwirbelt in Stromschnellen, ist Zeit ein Fließen, das unaufhaltsam auf die Gesellschaft hereinbricht – so etwa bei Thomas Luckmann (1983: 15ff.), Helga Nowotny (1982: 11; dies. 1989: 55, 149) und Andrew Abbott (2016: 578) oder bei Elias (1984: 40) als »Ereignisfluss«. Eine so konzeptualisierte Zeitsemantik verweist auf eine Tradition, die bis in die Antike nachgezeichnet werden kann. In der Antike werden die Flüsse der Zeit wie Acheron, Eridanus, Lethe, Kokytos, Phlegethon und Styx als Demarkation eines Übertritts von einem in den anderen Zustand markiert und lokalisiert. Diese Flüsse sind also noch nicht als ein alles mitreisender Fluss der Zeit, wie in den Ereignisflüssen der Zeittheorien der 1980er Jahre, gedacht. Vielmehr sind die Flüsse durch ihre jeweilige Böschung als topologisch begrenztes Fließen, das überwunden oder im Treiben auf dem Fluss genutzt wird, um vom einen Zeitraum in einen anderen zu gelangen, eingehegt (vgl. Demandt 1978: 166ff.).

Das zweite Motiv findet sich in der Konstruktion von Zeit in anderen Gesellschaftsformen, die meist als *archaisch* bezeichnet werden. Obwohl Zeit physikalisch durch die sich »rastlos bewegende Erde« (Elias 1984: 75) produziert werde, sei die gesellschaftliche Bearbeitung des

1 Wohingegen die Relativitätstheorie Einsteins in der soziologischen Theoriebildung zumeist metaphorisch referenziert wird, findet sich eine dezidierte Ausarbeitung bei Mead, die jüngst Ferdinand Zehentreiter (2022) zu aktualisieren versucht hat.

natürlichen Zeitproblems kontingent. Denn, wie die archaische Gesellschaft durch ihr zyklisches Zeitmodell anzeige, sei die lineare Zeit, wie sie durch Kalender- und Uhrzeit produziert werde, nicht die einzige und notwendige Lösung des Problems einer aus der Natur auf die Gesellschaft hereinfallenden Zeit (vgl. Elias 1984: 157f.; Luckmann 1983: 20f.; Nowotny 1989: 63f.). Insofern affirmieren die meisten soziologischen Zeittheorien der 1980er Jahre die physikalische Zeit, der eine soziale Zeit abgerungen wird.² Die soziale Zeit wird dabei in der Weise, wie sie institutionalisiert und organisiert wird, historisch kontingent gesetzt und zum soziologischen Problem erklärt. Und auch *Über die Zeit* von Elias weist eine solche Architektur auf.

Dass diese beiden Motive Teil einer Begriffsstrategie der 1980er Jahre für die Neuentdeckung eines soziologischen Verständnisses der Zeit sind, dürfte mit einer doppelten Funktion zusammenhängen, die nur durch die Kombination beider Motive verwirklicht werden kann. Das erste Motiv gesteht dem Zeitbegriff der Physik eine Legitimität zu und greift dessen Dominanz nicht an, sondern affirmiert die Deutungsmacht der Physik darüber, was Zeit ist. Eine Dominanz, die möglicherweise daraus resultiert, dass die Physik im Gegensatz zu anderen Naturwissenschaften wie der Biologie und der Chemie nicht schon im 19. Jahrhundert zu einer »historischen Wissenschaft« (Toulmin/Goodfield 1970: 289) avanciert, sondern bis ins 20. Jahrhundert auf eigentümliche Weise auf unveränderliche Eigenschaften der Natur pocht. Entsprechend stellen sich die epistemologischen Errungenschaften der Physik mit Plancks Wirkungsquantum, der Relativitätstheorie und anknüpfender Spekulationen ab den 1970er Jahren etwa in der Stringtheorie als epistemologische Disruption dar. Sie produzieren, insbesondere in der aufkommenden Wissenschaftstheorie, ein Spektakel, das gleich der kopernikanischen Wende inszeniert wird und zueinander inkommensurable Philosophien behauptet (exemplarisch Büchel 1974). Mit dem inzwischen bereits vorliegenden Kuhn'schen (1967) Begriff des Paradigmenwechsels wird die Disruption nicht nur als Invention und Innovation, sondern auch als Revolution markiert, mit der eine »Jahrhundertwissenschaft« (Hermann 1977: 22ff.) als eine Epoche machende Wissenschaft auserkoren wird. Der so affirmierte Begriff wird schließlich von Stephen Hawking (1988: 183) als universaler Zeitbegriff präsentiert, indem er angibt, durch Ausdifferenzierung der in die Zukunft weisenden Zeitbewegung in einen thermodynamischen,

- 2 Selbst die von Rudolf Wendorff (1988: 10) postulierte These, Zeit sei eine kulturelle Erfindung und der Rekurs auf die physikalische Zeit Einsteins und Minkowskis eine epochenmachende Mode (vgl. Wendorff 1980: 460f.), kommt nicht aus, ohne den Kalender als Kontrollversuch einer natürlichen Zeit, die ihren Halt in den Abläufen von Tagen und Jahren fände, aufzufassen (vgl. Wendorff 1988: 12ff.).

psychologischen und kosmologischen Zeitpfeil, eine universale Theorie der Zeit formuliert zu haben. Rudolf Stichweh (1994: 151ff.) konstatiert, dass sich mit Beginn des 20. Jahrhunderts die Physik als eine Leitwissenschaft mit »Weltbildrelevanz« instituiert. Auch Elias (1984: 4f.) konstatiert eine Dominanz der physikalischen Zeit als höchste Entwicklungsstufe von Zeitbegriffen, sodass Einstein und Minkowski eine bemerkenswerte Prominenz in *Über die Zeit* einnehmen (vgl. ebd.: 9). Ohne zu zeigen, welche Relevanz die Relativitätstheorie für einen soziologischen Begriff der Zeit haben kann, wird die physikalische Zeit als Ultimatum, als Gipfel einer Raum und Zeit wiedervereinigenden Begriffsgeschichte der Zeit interpretiert. Mit ihr fände die Zeittheorie eine Sprache, um die Letztelemente der physischen Wirklichkeit fundieren zu können (Stichweh 1994: 152). Nun weiß man, so Elias (1984: 74f.) stark vereinfachend, dass man zwar im Raum stillsitzen kann, aber trotzdem älter wird.

Elias' Theorie der Zeit schreibt sich in die erste der von Hartmut Salzwedel (2010: 76f.) identifizierten drei Formen, wie die soziologische Zeittheorie die physikalische Zeittheorie be- und verarbeitet, ein. Die erste Form stellt eine Unterordnung der sozialen Zeit unter die physikalische Zeit dar. Die zweite Form stellt die soziale Zeit als einen gleichrangigen Zugriff auf das Problem der Zeit dar. Die dritte Form schreibt der sozialen Zeit eine höhere Relevanz als der ihr unterzuordnenden physikalischen Zeit zu. Der eigentümliche Effekt der ersten Form besteht darin, den physikalischen Zeitbegriff hegemonial zu zentrieren. Die Zentrierung des physikalischen Begriffs der Zeit wird mit einem Arkanum des physikalischen Zeitbegriffs, begründet in mathematischen Gleichungen, Paradoxien und dem überschreitenden Moment eines grenzenlosen Universums, legitimiert. Zeit wird als Rätsel präsentiert (vgl. Elias 1984: 48).

Unter dem Eindruck der Faszination gegenüber der physikalischen Zeittheorie und der Affirmation des physikalischen Zeitbegriffes wird ein soziologischer Begriff der Zeit entwickelt, der nicht als Konkurrenzprojekt zur Dominante der physikalischen Zeit auftritt. Gleichsam geht mit der Affirmation auch die Dringlichkeit zur Artikulation eines soziologischen Zeitbegriffes verloren. Ist nicht schon alles gesagt, wenn Zeit als Naturgröße, als Naturgesetz, als Naturgewalt, der die Gesellschaft ausgesetzt ist, konzeptualisiert wird? Entsprechend muss die Soziologie nachlegen und betonen, dass der Umgang mit der von außen auf sie hereinbrechenden Zeit jeweils gesellschaftsstrukturell different gelöst wird. Die daraus resultierende Vereindeutigung von Zeitpraktiken linearisierter Zeit der Moderne (siehe ausführlich Nassehi 1993: 249ff.) und einer zyklischen Zeit der archaischen Gesellschaft, als eine frühere Entwicklungsstufe (vgl. Elias 1984: 15ff.), dient dann dazu, zu legitimieren, dass auch soziologisch etwas zur Zeit zu sagen ist. Gerade in den 1980er Jahren wird entsprechend energisch ein Bedarf der

soziologischen Theoretisierung von Zeit konstatiert (z.B. bei Bergmann 1981: 287; Müller-Wichmann 1984: 157).

Ähnlich wie es Johannes Fabian (2002: 11f., 17, 25, 147ff.) zu Beginn der 1980er Jahre für die Anthropologie konstatiert, findet in der soziologischen Zeittheorie dieser Dekade ein temporales Othing statt. Eine archaische Gesellschaft, die in der Theoretisierung am Leitmotiv einer zyklische Zeit orientiert wird, dient dann als Kontrastfolie zu einer eindeutig abgrenzbaren Zeit der modernen Gesellschaft, die auf eine offene, damit kontingente und anders zu gestaltende Zukunft setze und dadurch eine Unterscheidung legitimiert, die von »natürlichen Zeitmarkern« (Rothauge 2017: 731) und jeweils gesellschafts-historisch differnten Mess- und Bestimmungstechniken ausgeht. Die Theorie attestiert der Zukunft der modernen Gesellschaft in diesem Othing eine Offenheit der Zukunft, die sich in den 1980er Jahren als Bedrohung eines Unheils der ökologischen Weltzerstörung anzudeuten begonnen hatte (am prominentesten in Ulrich Becks [1986] Risikogesellschaft vertreten). Von Nowotny (1989: 54) wurde diese Offenheit als »kollektive Überlebensfrage« geframed und damit das Fortschrittsnarrativ, wie es noch in den 1960er Jahren artikuliert wurde (vgl. Schelsky 1966: 170), endgültig enttäuscht. Nichtsdestotrotz schien Zukunft das Offene zu sein, auf das der Zeitpfeil der Moderne, der Spätmoderne und schließlich das krisenhafte Moment des Spätkapitalismus zu verweisen schienen. Den Kontrastfall der Archaik nutzt die soziologische Zeittheorie in den 1980er Jahren, um die soziale Kontingenz einer an sich eindeutig kosmologisch bestimmten Zeit zu betonen und damit die Notwendigkeit eines soziologischen Zeitbegriffs zu begründen.

Für eine soziologische Theorie der Zeit ist das insofern unbefriedigend, als Zeit als äußeres Generativ gesetzt wird. Elias erkennt das Problem und versucht es ambivalent zu lösen, nicht indem er das generative Moment der Zeit in die soziale Zeit einschreibt, sondern indem er physikalische Zeit und soziale Zeit als gegenseitig konstitutives Moment auffasst (vgl. Elias 1984: 94f.; ferner Adam 1990: 45). Die Wechselseitigkeit sei nach Elias nur als Synthese des »Nacheinander des physikalischen Naturgeschehens, des Gesellschaftsgeschehens und des individuellen Lebenslaufs« (Elias 1984: XXIV) zu konzeptualisieren. Und dennoch habe die physikalische Zeit als »das ungebändigte Naturgeschehen immer das letzte Wort« (ebd.: XXV).

Eine andere Strategie findet sich bei Niklas Luhmann. Dieser lehnt schon 1968 die Metapher des Flusses der Zeit als »inadäquat« (Luhmann 1968a: 13) ab und radikalisiert die Zeit als Sinndimension. Auch wenn Luhmann selbst eingestehen muss, dass er kein theoretisches Argument finden kann, das Sinnmedium in die Sinndimensionen Soziales, Sachliches und Zeitliches einzuteilen (vgl. Luhmann 2002: 238f.), gelingt es ihm so, Zeit als Moment des Sozialen schlechthin und nicht als auf

es Hereinfallendes aufzufassen, das irgendwie nur noch organisiert werden muss. Das führt ab Ende der 1980er Jahre, mit der zunehmenden Zentrierung des den *Laws of Form* (Spencer-Brown 1999) entnommenen Begriffs der Zwei-Seiten-Form (Luhmann 1993), zu einer Einlagerung in das kommunikative und gleichsam rekursive Ereignis. Luhmann konzeptualisiert das rekursive Ereignis so, dass es in seiner Aktualität gleichsam auf das Vergangene und das Zukünftige verwiesen ist. Das Ereignis wird dabei zum Zeitschnitt des Gegenwärtigen, das als Unterscheidung zwischen Zukunft und Vergangenheit das Moment des Flusses in das Ereignis integriert (vgl. Luhmann 2011: 167f.). Auch bei Luhmann, so konstatiert Gesa Lindemann (2014: 156), findet sich eine Präferenz auf einen Richtung Zukunft weisenden Zeitpfeil. Der Zeitpfeil ist dabei nicht naiv als Abfolge Richtung Zukunft konzeptualisiert, denn die Ungewissheit, auf die er verweist, wird im gegenwärtigen Handeln konditioniert und reflexiv im Gegenwärtigen als »virtuelle Realität« (vgl. Luhmann 1998: 47) verfügbar gemacht. Im Gegenwärtigen erscheint ein Horizont der Multiplizität gegenwärtiger Zukünfte als Szenarien dessen, was gegenwärtig erwartet werden kann (vgl. Luhmann 1976; ferner Esposito 2007: 50ff.).

Zeit wird, sowohl bei ihrer Konzeption als Fluss bzw. Strom als auch bei der Integration der Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart eines Ereignisses, als ein Kontinuum der Abfolge von jetztzeitpunktgebundenen Ereignissen gedacht, bei dem das jeweils aktuelle Ereignis die Perspektivität der Beobachtung von Vergangenheit und Zukunft erst erzeugt (vgl. Elias 1984: 46f.). Eine solche Konzeptualisierung setzt schon das Prinzip einer linear gerichteten Zeit, wenn auch durch einen Reflexions-, Konstruktions- und Beobachtungspunkt im Gegenwärtigen bestimmt, voraus und identifiziert diese Zeitsemantik mit einer universalen, primordialen und naturalisierten Zeitstruktur. Das Historische der linearen Zeitsemantik mit offener Zukunft wird dabei nur insofern in Rechnung gestellt, als dass die Gegenwartsgesellschaft dank epistemologischer Errungenschaften der Physik des 20. Jahrhunderts nun erkannt habe, wie Zeit wirklich konstituiert ist, sie einen passgenauen Begriff für Zeit als gerichtetes Kontinuum gefunden habe. Mit überheblicher Geste, etwa bei Günter Dux (2017: 97f.), werden vorherige Zeitkonzepte als überholt, als gestrig und Effekt eines »primitiven Denkens« ausgeflaggt. Die soziologische Zeittheorie mobilisierte in der Kombination aus Othing und linearer Zeit einen temporalen Kolonialismus, innerhalb dessen die vorherigen Gesellschaftsformen als das radikal andere, gleichsam dem modernen Denken von Zeit Unterlegenen dargestellt und der lineare Zeitpfeil als das universelle Zeitproblem schlechthin legitimiert wird. Mittels der Unterscheidung einer kategorial anders funktionierenden Vorzeit von der linear konzeptualisierten Zeit der Moderne als sich gegenseitig ausschließende Konzepte,

wird die Zeit der Moderne als zivilisatorische Errungenschaft stilisiert. Bereits in Elias' (1997: 347ff.) *Über den Prozeß der Zivilisation* ist das angelegt. Mit einer »abendländischen Entwicklung bestimmte[r] Ober- und Mittelschichtsfunktionen« käme es zur »Selbstdisziplinierung«, mittels derer das individuelle Verhalten temporal auf die immer länger werdenden Interdependenzketten abgestellt werden könne. Die lineare Zeit der Moderne markiert dann in der Steigerung der Transformation von Fremdzwängen zu Selbstzwängen einen Unterschied zur Vorzeit des Primitiven – also, indem eine radikal andere Zeit als »allochronism« (Fabian 2002: 32) bzw. als »Anderszeitlichkeit« (Schüttpelz 2013: 18) kategorial unterschieden wird.

Kalender- und Uhrzeit als Fremd-/Selbstzwang-Verhältnis

Innerhalb der Praktiken der sozialen Zeit, darauf weist Elias hin, findet eine Verselbstständigung der Zeit statt: »Er [der einzelne Mensch] muß sein eigenes Verhalten auf die etablierte ›Zeit‹ der jeweiligen Gruppe abstimmen, der er angehört« (Elias 1984: 99). Die Zeit avanciert zum »Regiment der Uhr«, nicht weil sie physikalische Zeit ist, sondern weil sie mit sozialen Konventionen verknüpft wird, wie an anderer Stelle bei Elias (ebd. XXXIf.) zu lesen ist:

»Der soziale Fremdzwang der Zeit, repräsentiert durch Uhren, Kalender oder etwa auch Fahrpläne, hat in [...] [neuzeitlichen; J.T.F.] Gesellschaften in hohem Maße diejenigen Eigentümlichkeiten, die die Ausbildung individueller Selbstzwänge fördern. Der Druck dieser Fremdzwänge ist relativ unaufdringlich, mäßig, auch gleichmäßig und gewaltlos, [...] er ist zugleich allgegenwärtig und unentrinnbar.«

Mit dem Kalender und der Uhrzeit wird also ein Verhältnis von Fremdzwang und Selbstzwang hervorgebracht und gleichsam in einer Gültigkeit immer wieder bestätigt. Denn durch den Fremdzwang, dass Termine kalendarisch organisiert und über Uhrzeiten getaktet werden, bestätigt sich die Gültigkeit des Regiments von Kalender- und Uhrzeit, eine koordinierende Praxis der Verhaltensweisen differenter Personen zu sein. Das ist eine Praxis, die aus den Handlungen der Einzelnen resultiert, daraus, wie diese Kalender führen und sich an Uhrzeiten halten und damit die Praxis aus sich heraus restabilisieren. Der Selbstzwang wird am Fremdzwang bestätigt, der durch das Zusammenspiel des Selbstzwangs aller erzeugt wird und daraus seine eigene Validität gewinnt. Elias konstatiert: »Je länger und differenzierter die Ketten funktionaler Interdependenzen werden, die Menschen aneinanderbinden, desto strenger wird, wie man sehen kann, das Regiment der Uhr.« (Ebd.: 99) Insofern folgt auch Elias

(ebd.: 6f.) einer impliziten geschichtsphilosophischen Annahme (vgl. Knöbl 2022: 116ff.), die von der Steigerung von geringer zu höher Komplexität ausgeht und damit ein Fortschrittsnarrativ der offenen Zukunft in ein Narrativ der Steigerung von Komplexität einschreibt (vgl. Thiel 2007: 65).

Im Folgenden soll das Verhältnis des Fremd- und Selbstzwanges als generatives Moment der sozialen Zeit aufgefasst und so gleichsam von einer physikalischen Zeit losgelöst werden. Leitend ist die These, dass sich das Regiment der Uhr und des Kalenders zu restabilisieren beginnen kann, sobald die Zeitlichkeit der Uhr und des Kalenders aus selbst-refrenziellen Verweisen gewonnen und nicht durch eine physikalische Zeit begründet wird. Es ist dann nicht die Zeit als Universalie des Wandlungskontinuums oder des Zeitpfeils, die maßgeblich ist, sondern die Hegemonialisierung einer Zeitpraktik, die dazu führt, dass die physikalische Zeit als eine gemessene Zeit so erscheint, als sei sie die *universale* Zeit. Es geht also darum, das Regiment der Kalender- und Uhrzeit nicht als Verwaltung einer von außen aus der Physik der Welt hereinfallenden Zeit zu konzeptualisieren, sondern die Zeitpraxis von Kalender- und Uhrzeit selbst als hegemoniale Praktiken einer »artificialen Zeit« (Adam 2005: 130) aufzufassen. Dabei wird die These an zwei historische, die Praxis gegenwärtiger Zeitorganisation betreffende Entwicklungen gebunden. Die erste Entwicklung findet sich in der Etablierung von Schreibkalendern im 17. Jahrhundert und die zweite in der technischen Lösung der Zeitverwirrung des 19. Jahrhunderts über die *standard time*. Abschließend soll eine Hegemonie der Kalender- und Uhrzeit konstatiert werden, die sich auch auf die Begriffe der soziologischen Zeittheorien auswirkt.

Die Konstitution des Regiments der Zeit (1): Der Schreibkalender

In *Über die Zeit* beschreibt Elias einen spezifischen Kalender, der durch diskrete und standardisierte Einheiten wie Spalten gekennzeichnet ist, die einen Tag repräsentieren und in einer Abfolge angeordnet sind, anhand derer ein »unwiederholbares Nacheinander« (Elias 1984: XII) symbolisiert wird. Mittels eines solchen Kalenders lassen sich Begriffe wie Vergangenheit und Zukunft genauso konstruieren wie die Unterscheidung »vorher«/»nachher« und die Abhängigkeit einzelner Ereignisse von anderen einzelnen Ereignissen in einer Modalzeit (Lindemann 2014). In diesem Moment situiert Elias (1984: 99) die Leistung des Kalenders, die Interdependenzketten zu steigern, weil der Kalender und seine Praxis durch die Terminierungen sozialer Ereignisse das Verhalten

von Menschen zu koordinieren gestatten. Hier kann an Meetings, Arbeitstage, Festtage, Familienfeierlichkeiten, Reisen usw. gedacht werden, also an Ereignisse, deren Terminierung notwendig wird, um die für sie nötige Koordination verschiedener Teilnehmender, die das Ereignis erst konstituieren, bewerkstelligen zu können. Der Kalenderführende kuratiert im Kalender die Zeit und wird so zum »Zeitbastler« (Hitzler/Honer 1994: 217).

Im 19. Jahrhundert avanciert der Termin zu einem Leitmotiv der Zeitsemantik (vgl. Osterhammel 2009: 119ff.). In diesem Motiv, so Elias (1984: XIII, XXXIXf.), werde die Kalenderzeit zu einer zweiten Natur. Und genau hier, im Konstatieren der zweiten Natur, findet sich das Motiv der Unterscheidung zwischen physikalischer Zeit und sozialer Zeit wieder. So konstatiert Elias (ebd.: XXXVIII):

»Die Kalenderzeit veranschaulicht auf einfache Weise die Einbettung des einzelnen Menschen in eine Welt, in der es viele andere Menschen gibt, eine soziale Welt, und viele andere Naturabläufe, ein natürliches Universum. Mithilfe eines Kalenders läßt sich mit großer Genauigkeit die Stelle im Strom der sozialen und natürlichen Prozesse bestimmen, an der man selbst in diesen Strom eintrat. Die wiederkehrenden Zeitmuster der Monatstage zeigen symbolisch die Wiederkehr des eigenen Geburtstages an und die nie wiederkehrenden, ständig fortschreitenden Jahreszahlen der jeweiligen gesellschaftlichen Ära-Zeitskala, ob der islamischen, christlichen, jüdischen oder japanischen, stellen dem Einzelnen eine Serie von Symbolen zur Verfügung, mit deren Hilfe sich genau bestimmen läßt, wie oft seit dem Tag der Geburt die Sonne bei ihrer scheinbaren Bewegung am Himmel zu einer bestimmten sozial standardisierten Position zurückgekehrt ist oder, mit anderen Worten, wie viele Jahre man hinter sich gelassen hat.«

Elias bindet die soziale an die physikalische Zeit und versucht sie als sich gegenseitig konstitutive Wechselwirkung zu denken. Entsprechend ermöglichte es die Kalenderzeit, »sich den Ablauf des Universums und den scheinbaren Umlauf der Sonne um die Erde mit Hilfe ihrer sozialen Symbole gleichzeitig zusammen vorzustellen« (ebd.: XXXIX).

Der spezifisch von Elias beschriebene Kalender entstand im 17. Jahrhundert als Schreibkalender und wird in aktuellen Alltagspraktiken als Terminkalender fortgeführt. Die Innovation des Schreibkalenders radikalisierte eine sich aus sich selbst begründende Praxis der Zeit. Die Innovation, und daher auch sein Name, bestand darin, dass der Schreibkalender leere Felder miteinschloss, auf die geschrieben werden konnte. Vorherige Kalender hingegen waren vorab ausgefüllt. Ein solch kosmologischer Kalender präsentierte Zeit als etwas völlig anderes als der Schreibkalender. Er diente zwar auch der Koordination von Handlungen, konnte also ebenfalls Interdependenzketten produzieren, diese waren aber nicht auf eine individuelle Planung hinausgerichtet, sondern an

einer Orientierung in einer zyklisch zu bestimmenden Zeit. So konnte der Kalender genutzt werden, um sich zu vergewissern, zu welcher Zeit bestimmte Rituale, wie der Aderlass, erfolgversprechend sein würden, wann die Saat auszubringen ist usw. (vgl. Landwehr 2014: 12ff., 22, 25f., 306f.). In diesem Kalender fiel die Synchronisation der sozialen Zeit in eine Legitimation über die Kosmologie und damit das, was physikalische Zeit genannt werden kann. Zeit war hier ein abgeschlossener Zyklus der Bewegung von Himmelskörpern, deren Konstellationen auf eine kosmologisch vermittelte Bedeutung befragt und soziale Praktiken an diese angeschlossen und begründet wurden. Der Kalender mobilisierte dabei einen symbolischen Fremdzwang einer schon determinierten Welt, ohne im Kalender für die Artikulation eines Selbstzwangs Leerstellen offenzulassen (vgl. Elias 1984: XXXIf.). Das dabei noch hegemonial referenzierte Zeitkonzept einer kosmologischen Autorität vor der Etablierung des Schreibkalenders verwies auf eine Simultaneität differenter Existenzmodi der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in jeweils schon realisierten, parallel existenten und auf Ewigkeit eingestellten Räumen. Diese konnten sich zwar füreinander öffnen, indem etwa Vergangenes in den Raum der Gegenwart hineinfiel, sie waren jeweils aber in einer ewigen Ordnung fixiert (vgl. Hölscher 2020: 22, 26).

Mit der frühen Neuzeit verlor eine solche Zeitsemantik ihre hegemoniale Stellung und es wurde nach und nach das lineare Zeitmodell dominant, wie es von der Kalender- und Uhrzeit der Gegenwart bekannt ist (vgl. ebd.: 24, 26). Die Linearität wurde insbesondere durch die Kalenderzeit produziert. Mit der Innovation des Schreibkalenders öffneten sich nicht nur die leeren Blätter – die Leerstellen, die es eigenhändig zu beschreiben galt – für eine individuelle Aneignung, sondern es wurde gleichsam eine individuelle Zeitplanung möglich, durch die das Zyklische und Kosmologische aus der Kalenderpraxis suspendiert wurde. Nun wurde jeder Tag, jede Stunde als beschreibbare Leerstelle zu einem potenziellen Ereignis, das sich von vorherigen und noch kommenden potenziellen Ereignissen im Kalender zu unterscheiden beginnen konnte. So wurden jeweils Schreibkalender für verschiedene Berufe gedruckt und vertrieben. Sie ermöglichten nicht nur eine Zeitplanung, sondern auch das Führen von Protokollen und die Dokumentation von Tätigkeiten – etwa in der Medizin, für die sich der Schreibkalender als nützlich Tabellarium zu etablieren begann und gleichsam die Praktik des Schreibens als Modus der Selbstvergewisserung restabilisierte (vgl. Hess 2015: 81ff.). Insofern reagierte der Schreibkalender auch auf eine sich artikulierende spezifische Organisation jeweilig individualisierter und an spezifischen Erfordernissen der Fachprofessionen orientierter Zeitplanungen und begann sie gleichsam zu ermöglichen.

Mit der Offenheit des Schreibkalenders entstanden Möglichkeiten jeweils differenter Signaturen des Beschreibens der leeren Spalten und

Felder des Kalenders. Mit der Möglichkeit individuell beschreibbarer Leerstellen wurde Zeit als etwas konstituiert, das eine irreversibel verlorene Vergangenheit und eine noch offene, zu planende Zukunft produzierte. Die individuelle Beschreibbarkeit der leeren Felder und Spalten ließ jeweils individuelle Sequenzen von Ereignissen entstehen, die durch die Zeiteinheiten des Kalenders eine eigene, singuläre und doch durch Standardisierung der Zeiteinheiten vergleichbare Qualität ihrer Einzigartigkeit bekamen (vgl. Brockstieger 2021: 565f.).

War der Kalender vor dem Schreibkalender ein Instrument eines naturalisierten Fremdzwangs, indem relevante Ereignisse vorab kosmologisch definiert wurden, führte der Schreibkalender durch seine Offenheit das Verhältnis zwischen Selbst- und Fremdzwang erst ein. Denn nun wurde Zeit zu etwas, das über den Kalender bearbeitbar gemacht werden konnte, gleichsam aber nicht nur als Tagebuch in protokollierender Weise, wie es zu Beginn der Einführung des Schreibkalenders üblich gewesen war (vgl. Landwehr 2014: 12ff., 22), sondern als Instrument der Planung zukünftiger Termine, um das Handeln, Verhalten und Zusammentreffen in Relation zu anderen Personen zu koordinieren. Mit dem Schreibkalender wurde nach und nach eine Praxis des Selbstzwangs etabliert, die darin bestand, den eigenen Kalender mit Terminen zu beschreiben und sich zur Einhaltung der Termine zu disziplinieren, sowie eines Fremdzwangs, der darin bestand, dass die Einhaltung der eingetragenen Termine von anderen einforderbar geworden war. Der Schreibkalender rief folglich eine sich selbst reproduzierende und bestätigende Praxis hervor, die in der Strukturierung von Zeit über Terminierungen und Priorisierungen von Fristen selbst zum Primat der Verwaltung geworden ist (vgl. Luhmann 1968b: 8). Mit ihr fand eine Öffnung der Zukunft statt, die das vorherig hegemoniale Zeitkonzept in eine Krise führte. Diese Krise brachte die Kalenderzeit als hegemoniale Zeitsemantik hervor. Denn die Kalenderzeit produzierte eine Öffnung, mittels derer nicht nur ein Fremdzwang bearbeitbar geworden ist, sondern ein Verhältnis zwischen Selbst- und Fremdzwang eine interrelationierte Praxis hervorbrachte. Mittels dieser Praxis der Kalenderführung wurde eine Semantik der Kalenderzeit und der damit verbundenen offenen und gerade deswegen kalendarisch zu planenden Zukunft selbst validiert und autorisiert, gültig zu sein. Es handelte sich um eine Praxis, die im Gegensatz zum kosmologischen Kalender keine Fremdreferenz mehr benötigte, um sich selbst performativ beglaubigen zu können. Diese Selbstvalidierung gewann umso mehr an Plausibilität, desto stärker die Interdependenzketten durch Terminierungen in jeweiligen Kalendern wurden. Die Praxis der Führung eines Kalenders stellte sich also nicht nur als Praxis individueller Organisation ein, sondern diente auch dazu, den Fremdzwang der Interdependenz zu anderen zu koordinieren und damit die Praxis der Terminierung zu bestätigen und zu verstetigen. Der Beginn einer solchen

Hegemonialisierung kann in einer Monopolisierung der Kalenderzeit als gültige Zeitemantik im 18. Jahrhundert lokalisiert werden (vgl. Landwehr 2014: 17).

Die Konstitution des Regiments der Zeit (2): Die *standard time*

Vor dem ausgehenden 19. Jahrhundert war auch die Uhrzeit wesentlich an eine kosmologische Bedingung gebunden. Die Uhrzeit wurde als Solarzeit von einem lokalen Sonnenstand abgeleitet, also aus einer physikalischen Praxis gewonnen, indem ein kosmologisches Phänomen – der Sonnenverlauf – nicht nur perzeptiv, sondern durch eine Messtechnik verfügbar gemacht wurde (vgl. Geppert/Kössler 2015: 31).

Die Einführung der *standard time* markierte eine Krise der Praxis der Solarzeit und stellte gleichsam die Einführung eines Regimes dar, welches die Bestimmung der Uhrzeit weitgehend vom Sonnenstand entkoppelte. Denn im 19. Jahrhundert setzte das ein, was Clark Blaise (2001: 124, 129) *Zeitverwirrung* nennt – ein Moment, das insbesondere im Eisenbahnverkehr entstand. Dadurch, dass mittels Eisenbahnen der Radius von Orten, die innerhalb eines Reisetages erreicht werden konnten, massiv erweitert wurde und zugleich die Dichte des Verkehrs anstieg, entstand das Problem, die jeweiligen Lokalzeiten in Bezug zueinander zu setzen. Die Uhr musste gemäß der Lokalzeit am Ankunftsbahnhof jeweils neu eingestellt werden. Mit der Expansion von Eisenbahnlinien, deren privatwirtschaftlichen Organisation sowie der Verdichtung des Taktes von Abfahrten etablierten sich verschiedene Systematiken der Uhrzeitsynchronisation innerhalb der Linien der einzelnen Eisenbahngesellschaften (vgl. Wenzelhuemer 2011: 604). In Abhängigkeit vom konkreten Streckennetz und der dortigen Positionierung eines entsprechenden Bahnhofs ergaben sich jeweils differente Standardzeiten der einzelnen Eisenbahnlinien. In Orten, an denen sich Eisenbahnlinien verschiedener Gesellschaften trafen, konnten mehrere Standardzeiten Gültigkeit beanspruchen. Umrechnungen wurden notwendig, sobald die Standardzeiten von mehreren Eisenbahngesellschaften koordiniert werden mussten (vgl. Aldrich 2006: 35f.; Karsten 2013: 178; Kocka 1987: 263f.). In St. Louis beispielsweise kreuzten sich Linien von 14 Eisenbahngesellschaften, und sechs verschiedene Standardzeiten wurden amtlich anerkannt (vgl. Blaise 2001: 129).

Daraus folgte eine Praxis, bei der nicht mehr die Solarzeit dazu diente, die Uhr einzustellen, sondern die Uhr jeweils an der Standardzeit einer Eisenbahngesellschaft kalibriert werden musste. Die soziale Zeit des historischen Moments der Zeitverwirrung ergab sich nicht mehr aus

der kosmologischen Begründung der Lokalzeit, sondern aus der Relationierung der jeweiligen Standardzeiten zueinander. Das Moment der Zeitverwirrung markierte entsprechend eine Steigerung der Interdependenzketten in der Komplexität temporaler Verhältnisse der jeweiligen Eisenbahnlinien und deren Taktung zueinander, ohne eine einheitliche Kalibrierung der jeweiligen Uhrzeit gefunden zu haben. Die sich so vollziehende Komplexitätssteigerung führte zu einer unkontrollierten Hyperkomplexität.

Mit der Meridiankonferenz von 1884 sollte dem komplex gewordenen Synchronisationsproblem differenter Standardzeiten Abhilfe geschaffen werden, indem zum Zweck der Synchronisation eine einheitliche Weltzeit als »standard time system« (Zerbeuvel 1976: 91) eingeführt werden sollte. Dieses System fungierte als Konventionalisierung und Standardisierung der Praxis der gegenseitigen Inbezugsetzung von Uhren. Eine Einteilung des Globus in Längengrade ermöglichte es, Zeitzonen zu definieren. Die Lösung der Zeitverwirrung setzte folglich auf eine Radikalisierung dessen, was die Zeitverwirrung ausgelöst hatte, nämlich auf eine standardisierte, globalgültige und auch kolonial durchgesetzte Synchronisation von Uhren an Uhren (Sprute 2020). Die damit einhergehende Verregelung und Standardisierung mittels einer dafür eingerichteten Organisation, dem *Internationalen Büro für Maß und Gewicht* in Paris, verwies auf eine Entkopplung der Zeit von ihrem kosmologischen Halt und auf eine spezifische hegemoniale Formation des 19. Jahrhunderts, die sich in der Standardisierung technischer Normen zwecks Vergleichbarkeit global etablierte (vgl. Heintz/Werron 2011: 372ff.).

Durch die zentrale Bestimmung der Uhrzeit in Paris, die per Funksignal verbreitet wurde, entstand das Problem, dass die kosmologische Korrektheit der gefunkten Uhrzeit und der damit verbundenen rechnerischen Ermittlung jeweiliger Zeitzeiten immer nur im Nachhinein durch die Pariser Sternwarte geprüft werden konnte. Teilweise dauerte die Prüfung bis zu einer Woche (vgl. Graf 2013: 183). Die Adäquatheit der gefunkten *standard time* im physikalischen Sinne einer Messung wurde also erst später, im Nachtrag, bestimmt. Die Synchronisation von weiteren Uhren anhand des Funksignals ist dann schon erfolgt gewesen, bevor überhaupt geprüft worden ist, ob es sich um die kosmologisch als korrekt validierte Zeit handelte.

1972, als die koordinierte Weltzeit eingeführt und die Zeit mittels Atomuhren synchronisiert wurde, mussten Schaltsekunden eingeführt werden, um die extrem genauen Atomuhren an die Unstetigkeit der Erdrotation anpassen zu können. Weil die Erdrotation so unstetig ist, dass sie nicht prognostiziert werden kann, wird eine Schaltsekunde maximal ein halbes Jahr im Voraus angekündigt. Diese Schaltsekunde soll nun bis zum Jahr 2035 abgeschafft werden, weil sie mehr Probleme erzeugt, als sie zu lösen im Stande ist. So kommt es im Moment der Umsetzung

der Schaltsekunde zu Synchronisationsproblemen, die etwa auch Google und andere Techkonzerne vor Koordinationsprobleme stellt. Eine denkbare Lösung des Problems ist dabei nicht nur die Abschaffung der Schaltsekunde, sondern die Vereinheitlichung einer Weltzeit, die darin bestünde, eine einzige Zeitzone für die ganze Erde vorzusehen (vgl. Gibney 2022: 18). Die Unixzeit als permanentes Addieren von Sekunden auf eine Nullzeit, die am 01.01.1970 begann, kann hier ein Vorbild sein. Denn Zeit wird in der Unixzeit durch die Addition um jeweils eine Sekunde unabhängig von Minute, Stunde, Tag und Jahr fortgesetzt. Mit diesem Schritt wäre die Entkopplung von einer kosmologisch fundierten Zeit abgeschlossen und das kosmologische Moment, das eher als Störmoment statt als generatives Moment von Zeit fungiert, ausgeschaltet.

Die Haltlosigkeit der Zeit und die Praxis der Kalender- und Uhrzeit

Sowohl der Schreibkalender als auch die *standard time* produzieren also eine Zeit, die sich von der kosmologischen Bedingung der physikalischen Zeit gelöst hat, stattdessen auf einen selbstreferenziellen Begründungszusammenhang verweist und sich an Praktiken der Terminierung und der Synchronisation von Uhren an Uhren bestätigt. Der Kalender hat seine Gültigkeit, weil er durch die Termine, die in ihn eingetragen sind und an die sich auch andere halten, bestätigt wird. Die Uhr zeigt eine gültige Uhrzeit an, weil sie mit einer anderen korrekt laufenden Uhr synchronisiert wird. Durch die Synchronisation der Uhren an der *standard time* bestätigt sich die Praxis in ihrer koordinierenden Funktion als gültig in der Weise, dass die meisten anderen Uhren hinreichend genau die gleiche Uhrzeit anzeigen und dadurch disparate Handlungen koordinierbar werden. Kalender- und Uhrzeit etablieren sich durch generalisierte Praktiken, die zu einem über die eigene Praxis der Kalenderführung und des Uhrzeitlesens hinausgehenden Fremdzwang avancieren und zugleich in der Disziplinierung der eigenen Zeitplanung an Uhr- und Kalenderzeit zum Selbstzwang werden. Insofern stellt die Durchsetzung einer linearen Kalender- und Uhrzeit keine Ablösung einer vorherigen Zeit dar, wie es das ›Othering‹ einer geschichtsphilosophischen These der Gesellschaftstheorie nahelegt (siehe etwa Luhmann 2009: 136ff.), sondern die Kalender- und Uhrzeit setzen sich als Zeitsemantiken hegemonial durch, indem sie sich aus sich selbst heraus legitimieren und Praktiken autorisieren, die wiederum ihre Semantik als gültige Zeitsemantik validieren. Das bedeutet, dass es mit der einsetzenden Neuzeit nicht notwendigerweise zu einem epochalen Bruch kommt, bei dem eine Zeit durch eine andere ersetzt wird, sondern dass die Dominanz eines neuen Zeitkonzeptes die

Hegemonie eines vorherigen ablöst, ohne sie zu tilgen, und sich als Standard der Bestimmung von Zeit inauguriert (vgl. Nowotny 1981: 804). Entsprechend, das gilt es in diesem Abschnitt zu klären, soll hier Zeit nicht als Einheitsprinzip aufgefasst werden, sodass nicht von der Zeit der modernen Gesellschaft gesprochen werden kann. Vielmehr ist von einer Multiplizität differenter Zeitsemantiken auszugehen.

Für die Bildung einer Theorie der Zeit hat das Konsequenzen. Denn nun ist die Zeit der Natur dem Sozialen nicht vorgängig. Die soziale Zeit muss keine symbolische Repräsentation finden, um die Zeit der Natur bearbeitbar zu machen, sondern die jeweils spezifische Zeit wird erst durch die sie herstellenden Praktiken generiert und Begriffe der Zeit werden aus dieser Praxis heraus plausibilisiert. Das heißt, dass durch Kalender und Uhr überhaupt erst ihre spezifische Zeit produziert und mit ihnen gleichsam zu organisieren versucht wird. Bezugshorizonte der Vergangenheit und der Zukunft entstehen dann erst als Dominanten, an denen die Gegenwart orientiert wird, wenn Termine mittels Kalender und Uhr synchronisiert werden (vgl. Brose/Wohlrab-Sahr/Corsten 1993: 34). Auf diese Weise wird der durch Kalender und Uhr internalisierte Selbstzwang unter dem Aspekt der »Termin-treue« (ebd.: 41) selbst und fremd bewertet. Wo kein Kalender, wo keine standardisierte Uhrzeit ist, wird die Zeit, die Elias (1984: XXXVIII, 40f.) im Nacheinander des Geschehens, also in einem universellen, weil durch die kosmologischen Bedingungen vorauszusetzenden planetarischen Bewegungsablauf der Erde und dem daraus resultierenden scheinbaren Verlauf der Sonne am Firmament gesehen hatte, nicht produziert.

1982, zwei Jahre bevor *Über die Zeit* von Elias erschienen ist, legte Heide Inhetveen (1982) eine Studie zu den Zeitkonzepten in bäuerlichen Milieus in der BRD der 1970er Jahre vor. Dabei interviewte sie insbesondere katholische Bäuerinnen. In dieser Studie zeigte sich, dass Zeit dann nicht als planbare Zeit und einzelne Ereignisse nicht im Zusammenhang mit Ereignissequenzen bewertet werden, wenn Kalender und Uhr nicht die maßgeblichen Instrumente der Koordination von Selbstzwängen sind. Stattdessen brechen Ereignisse als isoliert und zusammenhangslos auf den Alltag herein, so als seien sie zeitlos. Die Ereignisse verhalten sich eher wie Stellen im Raum und sind damit zugleich der Zeit enthoben. Der Wechsel von Ereignis zu Ereignis erfolgt als Hebebewegung, mittels derer das Individuum von der Raumstelle eines Ereignisses durch göttliche Kraft zu einer anderen Raumstelle eines anderen Ereignisses versetzt wird. Die Ereignisse sind dabei nicht in der Zeit situiert, sondern brechen durch Versetzung im Raum auf das Leben herein. Zeit ist hier der durch göttliche Kraft manipulierte Raum. Handlungen werden in diesem Fall also nicht zeitlich legitimiert, nicht zeitlich begründet; es wird keine sequenzielle Abfolge von Ereignissen der Bewegung artikuliert, weil die Mutter Gottes ohnehin schon alles entschieden hat und so

eine räumliche Kopräsenz von allem, was möglich ist, bereits realisiert wurde. Die Handlung kann jetzt nur darauf abzielen, die räumliche Distanz zu jenen Orten, an denen Ereignisse des Wohlbefindens vermutet werden, zu verringern, sodass der eigene Körper, etwa in der Wallfahrt, dem Göttlichen auch räumlich angenähert wird.

Zeit als sequenzielle Abfolge von Ereignissen zu konstatieren, weist also weniger auf eine Universalie, sondern ist maßgeblich aus dem Effekt der Artikulation einer hegemonialen Praktik der Kalenderführung und des Uhrzeitlesens abgeleitet. Hegemoniale Artikulationen können nach Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (2020: 139, 171, 173) jene Praktiken darstellen, die Elemente zu Identitäten arrangieren, die einen Anspruch auf absolute Repräsentation erheben, ohne diese dauerhaft fixieren zu können. Vielmehr bilden sich Widerspruchsfronten. Die hegemonialen Artikulationen der Kalender- und Uhrzeit, in der Etablierung von Terminen, bilden eine Legitimation für den Selbstzwang, Zeit linear zu organisieren. Diesen Selbstzwang führt Elias (1984: XIII.) in der Kalenderpraxis noch auf ein gesteigertes Maß der Interdependenzketten zurück und macht ihn als spezifische Organisation eines Wandlungskontinuums der Zeit aus (vgl. ebd.: 40f.). Schon 1975 hatte Otthein Rammstedt darauf hingewiesen, dass die soziologische Zeittheorie mit ihrer Ausgangshypothese, Zeit sei universell als eine Ereignisabfolge zu deuten, die gegenwartsgesellschaftliche Pluralität von dem, was er Zeitbewußtsein nennt, nicht zur Geltung kommen lässt. Rammstedt identifiziert differente Zeitmodi: okkasionell, zyklisch, linear mit geschlossener, linear mit offener Zukunft sowie die maßgeblich auf die Kalender- und Uhrzeit bezogenen Unterscheidungen zwischen Jetzt/Nicht-Jetzt, Vorher/Nachher, Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft und kontinuierlicher Bewegung/Beschleunigung. Die Kalender- und Uhrzeit, die Rammstedt (1975: 59) »rationale Form der Zeiterfahrung« nennt, weist dabei eine Dominanz auf, die hegemonial ist; für Rammstedt besteht diese Hege- monie darin, dass die lineare Zeit von kapitalistischen Systemen durch- gesetzt wird.

So wird die Uhr mit dem »wissenschaftlichen« Despotismus Taylors« (Mehrtens 2002: 123) zu einem Instrument betriebswirtschaftlicher Herrschaft. Das schon von Karl Marx und Friedrich Engels (1977: 469) betonte Beschleunigungsprimat des Kapitals wird dabei als Optimierungproblem in die Produktionssphäre über Taktung und Beschleunigung eingespeist. Eine vormals selbst zu organisierende Zeit, wird nun von der Stoppuhr bestimmt (vgl. Mueller 2022: 47ff.). Mit der Arbeitsteilung und deren Organisation über die Fabrik wird die Uhr zum Taktgeber (vgl. Loader 2010: 24ff.) – mitunter im Modus »hochfrequenter Echtzeitbewertung« (Staab/Geschke 2020: 19).

Gleichsam avanciert auch der Kalender zur *modus operandi* der Planung und Terminierung von Zahlungsereignissen zwecks Akkumulation

eines »kaufmännische[n] Mehrwert[s]«, wie es Braudel (1986: 176) nennt. Über den Vertrag als Kopplung von Rechtsakt, Produktionsakt und ökonomischer Transaktion (vgl. Teubner 1997: 313f.) wird reguliert, wann ein Kredit zurückgezahlt, wann eine Ware ausgeliefert werden soll und welche Vertragsstrafen drohen, wenn Termine versäumt werden. Entsprechend wird die Hegemonialisierung maßgeblich durch kapitalistische Praktiken durchgesetzt, welche darauf abzielen, die Zukunft als Opportunität der Realisierung von Profit zu konzeptualisieren (vgl. Sahr 2017: 65ff.).

Eine soziologische Theorie der Zeit hat somit die Aufgabe, nicht eine hegemoniale Zeitsemantik als die jeweils gültige Zeit einer Epoche zu markieren, sondern die Multiplizität und Pluralität von Zeitsemantiken herauszuarbeiten. Ferner geht es darum, zu ergründen, wo sich diese Zeitsemantiken bestätigen und durch die Etablierung eines Selbstzwangs sich verselbständigend verstärken, wo also die hegemoniale Zeitsemantik andere Zeitsemantiken marginalisiert und wo Kämpfe um die Zeit ausgetragen werden.³ Elias Begriffsapparat von Fremd- und Selbstzwang kann dazu genutzt werden, zu identifizieren, wo eine Autorisierung einer spezifischen Zeitsemantik, wie die der Uhr- und Kalenderzeit, durch eine selbstreferenzielle Bestätigung erfolgt und damit ein Symbol der Zeit konstituiert, durch das Zeit erst als eine bestimmte Zeit, wie die des Wandlungskontinuums, konzeptualisierbar wird, ohne einer eigentlichen, wahren Zeit, habhaft werden zu können. Zeit wäre dann vielmehr ein Beziehungssymbol im Sinne Elias (1984: XVIII.), ohne dabei schon die Inbezugsetzung zweier Wandlungskontinuen voraussetzen zu müssen (vgl. ebd.: 41). In der Studie von Inhetveen (1982: 36) konnten die interviewten Bäuerinnen den Zweiten Weltkrieg nicht als ein Kontinuum benennen. Sie verwiesen darauf, dass der Krieg mit dem Ereignis, dass der Ehemann eingezogen wurde, begonnen hatte. Das Ende des Krieges kann nicht datiert werden, sondern ist wiederum mit einem Ereignis verknüpft: die Mitteilung über den Tod des Mannes, die Rückkehr des Mannes oder das Einrücken US-amerikanischer Soldaten im Dorf. Die symbolisch generierte Bedeutung des Ereignisses des Beginns und des Endes des Krieges wird nicht durch die Dauer eines Kontinuums des Krieges integriert. Insofern gibt es Zeit nicht als Ausdruck physikalischer Zeit, sondern sie muss jeweils situativ semantisch neu verfertigt werden (vgl. Hirschberg 1999: 107f.).

Ferner wirkt die Hegemonie in der Vereindeutigung als Universalie auf die Theoriebildung ein und wird durch diese als gültig bestätigt.

- 3 Ein Beispiel für Letzteres ist das Phänomen der *Hikikomori* in Japan. Der damit bezeichnete Rückzug aus sozialen Interdependenzen (Kaneko 2006) lässt sich als eine zeitrebellische Praktik der Produktion einer Gegenhegemonie der Zeit interpretieren, indem sie der Zukunft jeglichen Sinn abspricht.

Zwar verläuft die Affirmation der Hegemonie einer Kalender- und Uhrzeit gegenwärtig subtiler also noch bis in die 1990er Jahre. Dennoch schreibt sich die Hegemonie in gegenwärtige Zeitbegriffe ein. Das lässt sich daran festmachen, dass soziologische Zeitkonzepte am Kalender und an der Uhr nachvollziehbar zu machen sind und diese als generative und universelle Prinzipien der Zeit markiert werden. In gewisser Weise leiten diese Theorien ihre Begriffe aus einem impliziten Modellcharakter des Kalenders und der Uhr ab und formieren ihn sogleich durch erfahrungsgesättigte Plausibilität eigener Zeitpraktiken als das gültige und sozial generative Prinzip der Fortsetzung des Sozialen und der Gesellschaft – etwa indem eine Abfolge diskreter zeitpunktgebundener Ereignisse in ein Ereigniskontinuum eingeschrieben werden (vgl. Reckwitz 2016: 123f.). Das betrifft die Konzepte der Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wobei die Gegenwart als Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Zukunft eingesetzt wird (vgl. Luhmann 1998: 1074). Das betrifft auch das Konzept der Modalzeit (vgl. Nassehi 1993: 59f.), das Konzept der Reihung von Ereignissen im Schema ›vorher/nachher‹ (vgl. Lindemann 2014: 169ff.) und das Konzept der Dauer (vgl. Luckmann 1991: 27), wie sie mit der Uhr gemessen werden kann.

Vergangenheit, darauf macht auch Elias (1984: XII f.) aufmerksam, wird erst durch den Kalender so weit verfügbar gemacht, dass sie als eine Entfernung im Zeitraum bestimmt werden kann, etwa wenn jemand darauf hinweist, dass das Haus, in dem er wohnt, vor 110 Jahren gebaut wurde. Erst mit dem Modell des Kalenders kann eine in die Vergangenheit zurückdatierbare Zeitlichkeit hergestellt werden, die in einem tatsächlichen oder imaginierten Kalender in jeweils gleichbleibende Einheiten von Stunden, Tagen, Wochen, Monaten, Jahren, Jahrzehnten usw. eingetragen und abzählbar gemacht wird.

Überdies wird mit dem Kalender eine offene Zukunft konstruiert, indem Termine geplant und miteinander koordiniert werden. Es handelt sich um eine Koordination, die im Kalender eingetragene und geplante Ereignisse untereinander in Bezug setzt, also in eine Programmatik der Modalisierung von Anschlussereignissen einschreibt, mit ihnen plant und sie im Hin- und Herschieben, Streichen und Umorganisieren als eine bearbeitbare, aber auch offene, weil nicht deterministisch planbare und enttäuschbare – also als eine prinzipiell offene Zukunft behandelt. Im Gegensatz zum kosmologischen Kalender wird im Terminkalender jeder eingetragene Termin zu einem potenziell prekären Ereignis, dessen Eintreten durch den bloßen Eintrag noch nicht garantiert ist. So entsteht aus der Praxis der Führung eines Kalenders eine vermessbare Zeit. Die Zeit wird über die Einheiten des Kalenders konstruiert und eine relationierbare Vergangenheit genauso wie eine Zukunft und eine Gegenwart verfügbar gemacht.

Mittels des Kalenders wird ebenso ein Kriterium zur Prüfung, ob ein geplanter Termin eintritt oder sein Eintreten enttäuscht wird, etabliert. Durch die Prüfmöglichkeit im Schema ›eingetreten/nicht eingetreten‹ bestätigt sich nicht nur die Organisation eines kalendarischen Kontinuums von Zeit, sondern es verstetigt sich auch die Möglichkeit, Zwang zu produzieren, indem jeweilige Anschlussereignisse an der Erfüllung oder Enttäuschung koordinierbar werden und so ein »Orientierungsprimat der Zeit« (Luhmann 1968b: 3) erst konstituieren. Eine Validierung des Prinzips wird durch Sanktionierungen, etwa durch Vertragsstrafen oder informelle Sanktionen, produziert. Der sanktionierende Fremdzwang wird schließlich durch Überführung in einen Selbstzwang, der im Einhalten von Terminen besteht, aufgehoben und internalisiert. Nicht nur wird dadurch das Kontinuum, sondern auch die Anordnung von Ereignissen nach dem Schema ›vorher/nachher‹ kalendarisch erprobt, plausibel gemacht und als soziale Praxis verstetigt. Diese Unterscheidung ist entsprechend nicht als objektive Primordialität gesetzt, wie Elias (1984: 49f.) unterstellt. Und dennoch kann mit der von ihm etablierten Unterscheidung von Fremd- und Selbstzwang nachvollzogen werden, dass der Terminkalender gerade in der Produktion eines Selbstzwangs die hegemoniale Artikulation der Kalender- und Uhrzeit bestätigt und dadurch als gültig validiert.

Je intensiver der Kalender genutzt wird, um Termine zu koordinieren, desto plausibler wird auch das Konzept der Modalzeit – jenes Konzept, das davon ausgeht, dass sich Ereignisse in gegenseitige Ermöglichszusammenhänge bringen, schon weil im Kalender Termine unter Wenn-Dann-Bedingungen aufeinander beziehbar und konditionierbar werden. Mit Elias gesprochen, sind es die Validierungen der linearen, zu planenden und terminierenden Zeit, die nicht nur einen Fremdzwang, sondern auch einen Selbstzwang reproduzieren, indem sie mit dem Symbol des Termins die mit ihm korrelierten Interdependenzen zu anderen Terminen aufrufen. Tritt ein terminiertes Ereignis ein, kann ein weiteres terminiert werden usw. Nun erscheint nicht nur der Alltag einer Zeit der stetigen Abfolge aufeinander bezogener Ereignisse unterworfen zu sein, sondern das ganze Leben findet in Jahren statt, die abgezählt und auf Erfolgskontrolle des Erreichens von Zielen abgestellt werden können. Die einzelnen Ereignisse lassen sich in eine, wie es Elias (ebd.: 41) nennt, »kontinuierliche Wandlungsfolge« einschreiben. Nun werden Konzepte wie die Narration von Lebensläufen als Medium der Abfolge von kuratierten Ereignissen möglich, die Jahren zugeordnet werden (vgl. Schleiff 2018: 151f.). Eine solche Praktik wird mit dem Kalender möglich, weil in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine *Temporalpolicy* der »temporalen Normierung und Reglementierung einzelner Lebensphasen« (Härter 2007: 217) durch einen Fremdzwang etabliert wurde. Auch gegenwärtig wird noch in der Schule versucht, den Fremdzwang des Regiments

der Uhr- und Kalenderzeit in einen Selbstzwang zu transformieren, indem eine Disziplinierung zur Einhaltung von Uhrzeiten und der kalen-
darischen Strukturalisierung des Lernens durchgesetzt wird (vgl. Adam
2005: 90ff.; angedeutet auch bei Elias 1984: 120f.).

Das Rätselhafte, das Mystische oder, wie Hartmut Rosa (2005: 65) formuliert, der »Enigma-Charakter der Zeit«, was von der Soziologie als *Mythenjägerin* (Elias 2006: 65) aufzudecken sei, lässt sich nur dann bearbeiten, wenn die Zeitbegriffe, auf die rekurriert wird, zu allererst als Effekt gesellschaftlicher Praktiken aufgefasst werden. Zeit ist dann kein der Gesellschaft äußeres Problem der Natur, sondern eine hegemonial produzierte Ordnung. Die Wirkmächtigkeit der Kalender- und Uhrzeit leitet sich folglich nicht daraus ab, besonders adäquat eine natürliche Zeit abbilden zu können, sondern daraus, ein sich selbst stützendes, selbstreferenzielles Bezugssystem von Kalendern und von Uhren zu etablieren und mittels diesem einen durch andere soziale Praktiken (etwa der Bestimmung der Dauer von Arbeitszeiten) gestützten Fremdzwang zu legitimieren und in einem Selbstzwang zu bestätigen. Genau darauf kann Elias' Theorie der Etablierung temporaler Selbst- und Fremdzwänge aufmerksam machen. Die Demutsgeste der Unterwerfung unter eine physikalische Theorie der Zeit gilt es allerdings zu verneinen.

Literatur

- Abbott, Andrew (2016): »The Future of Social Sciences. Between Empiricism and Normativity«, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 71 (3), S. 575–596.
- Adam, Barbara (1990): *Time and Social Theory*, Cambridge.
- Adam, Barbara (2005): *Das Diktat der Uhr*, Frankfurt am Main.
- Aldrich, Mark (2006): *Death Rode the Rails. American Railroad Accidents and Safety, 1828–1965*, Baltimore.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main.
- Bergmann, Werner (1981): *Die Zeitstruktur sozialer Systeme. Eine systemtheoretische Analyse*, Berlin.
- Blaise, Clark (2001): *Die Zähmung der Zeit. Sir Sandford Fleming und die Erfindung der Weltzeit*, Frankfurt am Main.
- Braudel, Fernand (1986): *Sozialgeschichte des 15. bis 18. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Der Handel*, Frankfurt am Main.
- Brockstieger, Sylvia (2021): »Verwaltetes Leben, erzähltes Leben. Zur Epistemik frühneuzeitlicher Schreibkalender«, in: *Daphnis* 49 (4), S. 561–587.
- Brose, Hanns-Georg/Wohlrab-Sahr, Monika/Corsten, Michael (1993): *Soziale Zeit und Biografie. Über die Gattung von Alltagszeit und Lebenszeit*, Opladen.

- Büchel, Wolfgang (1974): »Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und das Uhren-Paradoxon«, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 5 (2), S. 218–225.
- Demandt, Alexander (1978): *Metaphern für Geschichte, Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München.
- Dux, Günter (2017): *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, 3. Aufl., Wiesbaden.
- Elias, Norbert (1984): *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1997): *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2006): *Was ist Soziologie?*, Frankfurt am Main.
- Esposito, Elena (2007): *Die Fiktion der wahrscheinlichen Realität*, Frankfurt am Main.
- Fabian, Johannes (2002): *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, 2. Aufl., New York.
- Geppert, Alexander C. T./Kössler, Till (2015): »Zeit-Geschichte als Aufgabe«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 25 (1), S. 7–36.
- Gibney, Elizabeth (2022): »The Leap Second's Time is up. World Votes to Stop Pausing Clocks«, in: *Nature* 612 (7938), S. 18.
- Graf, Johannes (2013): »Uhren im Gleichakt. Wilhelm Foerster und die Zeitsynchronisation in Deutschland«, in: Thomas Macho/Christian Kasung (Hg.): *Kulturtechniken der Synchronisation*, München, S. 161–187.
- Härter, Karl (2007): »Zeitordnungen und ›Zeitverbrechen‹. Reglementierung, Disziplinierung und Fragmentierung von Zeit in der frühneuzeitlichen Policygesetzgebung«, in: Arndt Brendecke/Ralf-Peter Fuchs/Edith Koller (Hg.): *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*, Berlin, S. 187–232.
- Hawking, Stephen W. (1988): *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*, Reinbek.
- Heintz, Bettina/Werron, Tobias (2011): »Wie ist Globalisierung möglich? Zur Entstehung globaler Vergleichshorizonte am Beispiel von Wissenschaft und Sport«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 63 (3), S. 359–394.
- Hermann, Armin (1977): *Die Jahrhundertwissenschaft. Werner Heisenberg und die Physik seiner Zeit*, Stuttgart.
- Hess, Volker (2015): »Schreiben als Praktik«, in: Arndt Brendecke (Hg.): *Praktiken der frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte*, Köln/Weimar/Wien, S. 82–99.
- Hirschberg, Rainer (1999): »Die Zeit gibt es nicht! Zeit als Symbol bei Elias«, in: *Psychologie und Gesellschaftskritik* 23 (1/2), S. 107–115.
- Hitzler, Ronald/Honer, Anne (1994): »Zeitbasteln. Ein Aspekt alltäglicher Sinnkonstruktion«, in: *Sozialwissenschaftliche Informationen* 23 (3), S. 214–221.
- Hölscher, Lucian (2020): *Die Entdeckung der Zukunft*, 2. Aufl., Göttingen.

- Inhetveen, Heide (1982): »Schöne Zeiten, schlimme Zeiten.« Zeit, Geschichten, Biografien von Bäuerinnen«, in: *Feministische Studien* 1 (1), S. 33–47.
- Kaneko, Sachiko (2006): »Japan's Socially Withdrawn Youth's and Time Constraints in Japanese Society. Management and Conceptualization of Time in a Support Group for ›Hikikomori‹«, in: *Time and Society* 15 (2/3), S. 233–249.
- Karsten, Luchien (2013): *Globalization and Time*, London/New York.
- Knöbl, Wolfgang (2022): *Die Soziologie vor der Geschichte. Zur Kritik der Sozialtheorie*, Berlin.
- Kocka, Jürgen (1987): »Eisenbahnverwaltung in der industriellen Revolution: deutsch-amerikanische Vergleiche«, in: Hermann Kellenbenz/Hans Pohl (Hg.): *Historia socialis et oeconomica*, Stuttgart, S. 259–277.
- Kuhn, Thomas S. (1967): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2020): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, 6. Aufl., Wien.
- Landwehr, Achim (2014): *Geburt der Gegenwart. Eine Geschichte der Zeit im 17. Jahrhundert*, Frankfurt am Main.
- Lindemann, Gesa (2014): *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*, Weilerswist.
- Louacker, Bernadette (2010): *Kreativ prekär. Künstlerische Arbeit und Subjektivität im Postfordismus*, Bielefeld.
- Luckmann, Thomas (1983): »Lebensweltliche Zeitkategorien, Zeitstrukturen des Alltags und der Ort des historischen Bewußtseins«, in: Bernard Cerquiglini/Hans U. Gumbrecht (Hg.): *Der Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*, Frankfurt am Main, S. 13–28.
- Luckmann, Thomas (1991): »Geschichtlichkeit der Lebenswelt?«, in: *Filozofski vestnik* 12 (2), S. 23–37.
- Luhmann, Niklas (1968a): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart.
- Luhmann, Niklas (1968b): »Die Knappheit und die Vordringlichkeit des Befristeten«, in: *Die Verwaltung* 1 (1), S. 3–30.
- Luhmann, Niklas (1976): »The Future Cannot Begin. Temporal Structures in Modern Society«, in: *Social Research* 43 (1), S. 130–152.
- Luhmann, Niklas (1993): »Die Paradoxie der Form«, in: Dirk Baecker (Hg.): *Kalkül der Form*, Frankfurt am Main, S. 197–212.
- Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (2002): *Einführung in die Systemtheorie*, Heidelberg.
- Luhmann, Niklas (2009): »Weltzeit und Systemgeschichte. Über Beziehungen zwischen Zeithorizonten und sozialen Strukturen gesellschaftlicher Systeme«, in: ders., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 2: *Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, 6. Aufl., Wiesbaden, S. 128–166.
- Luhmann, Niklas (2011): *Organisation und Entscheidung*, 3. Aufl., Wiesbaden.

- Marx, Karl/Friedrich Engels (1977): »Manifest der Kommunistischen Partei«, in: dies., *Werke*, Bd. 4, Berlin, S. 459–493.
- Mehrtens, Herbert (2002): »Arbeit und Zeit, Körper und Uhr. Die Konstruktion von ›effektiver‹ Arbeit im ›Scientific Management‹ des frühen 20. Jahrhunderts«, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 25 (2), S. 121–136.
- Mueller, Gavin (2022): *Maschinenstürmer. Autonomie und Sabotage*, Hamburg.
- Müller-Wichmann, Christiane (1984): *Zeitnot. Untersuchungen zum ›Freizeitproblem‹ und seiner pädagogischen Zugänglichkeit*, Weinheim.
- Nassehi, Armin (1993): *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Opladen.
- Nowotny, Helga (1981): »Zu Norbert Elias' Entwurf einer Zeittheorie«, in: Werner Schulte (Hg.): *Soziologie in der Gesellschaft*, Bremen, S. 800–804.
- Nowotny, Helga (1982): »Nie von Zeit allein...«, in: *Feministische Studien* 1 (1), S. 5–18.
- Nowotny, Helga (1989): *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt am Main.
- Osterhammel, Jürgen (2009): *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München.
- Rammstedt, Otthein (1975): »Alltagsbewußtsein von Zeit«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27 (1), S. 47–63.
- Reckwitz, Andreas (2016): »Zukunftspraktiken. Die Zeitlichkeit des Sozialen und die Krise der modernen Rationalisierung der Zukunft«, in: ders., *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*, Bielefeld, S. 115–135.
- Rosa, Hartmut (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*, Frankfurt am Main.
- Rothauge, Caroline (2017): »Es ist (an der) Zeit. Zum ›temporal turn‹ in der Geschichtswissenschaft«, in: *Historische Zeitschrift* 305 (3), S. 729–746.
- Sahr, Aaron (2017): *Keystroke-Kapitalismus. Ungleichheit per Knopfdruck*, Hamburg.
- Salzwedel, Hartmut (2010): *Zeit und Symbol als Kategorien*, Berlin.
- Schelsky, Helmut (1966): »Planung der Zukunft. Die rationale Utopie und die Ideologie der Rationalität«, in: *Soziale Welt* 17 (2), S. 155–172.
- Schleiff, Alrun (2018): »Kompetenz als Medium des Lebenslaufs«, in: Christiane Hof/Hannah Rosenberg (Hg.): *Lernen im Lebenslauf. Theoretische Perspektiven und empirische Zugänge*, Wiesbaden, S. 139–162.
- Schüttpelz, Erhard (2013): »Zur Definition des literarischen Primitivismus«, in: Nicola Gess (Hg.): *Literarischer Primitivismus*, Berlin/Boston, S. 13–27.
- Spencer-Brown, George (1999): *Laws of Form. Gesetze der Form*, Lübeck.
- Sprute, Sebastian-Manes (2020): *Weltzeit im Kolonialstaat. Kolonialismus, Globalisierung und europäische Zeitkultur in Senegal, 1880–1920*, Bielefeld.
- Staab, Philipp/Geschke, Sascha-Christopher (2020): *Rating als arbeitspolitisches Konfliktfeld. Das Beispiel Zalando*, Düsseldorf.

- Stichweh, Rudolf (1994): *Wissenschaft, Universität, Profession*, Frankfurt am Main.
- Teubner, Gunther (1997): »Im blinden Fleck der Systeme. Die Hybridisierung des Vertrages«, in: *Soziale Systeme* 3 (2), S. 313–326.
- Thiel, Christian (2007): *Mysterium Zeit. Eine soziologische Analyse des Wandels von Zeit und Gesellschaft*, Saarbrücken.
- Toulmin, Stephen/Goodfield, June (1970): *Entdeckung der Zeit*, München.
- Wendorff, Rudolf (1980): *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Opladen.
- Wendorff, Rudolf (1988): *Der Mensch und die Zeit*, Opladen.
- Wenzelhuemer, Roland (2011): »Less than no Time.« Zum Verhältnis von Telegrafie und Zeit«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 37 (4), S. 592–613.
- Zehentreiter, Ferdinand (2022): *Operation und Ereignis. Eine Relativitätstheorie der sozialen Zeit*, Weilerswist.
- Zerbeuvel, Eviatar (1976): »Timetables and Scheduling. On the Social Organization of Time«, in: *Sociological Inquiry* 46 (2), S. 87–94.

Norbert Elias aus editorischer und archivalischer Sicht

Wer sich Norbert Elias nähert, fängt mit seinen publizierten Schriften an. *Über den Prozeß der Zivilisation* (Elias 1976), *Etablierte und Außenseiter* (Elias/Scotson 1990), *Die höfische Gesellschaft* (Elias 2007) und *Sport im Zivilisationsprozeß* (Elias/Dunning 1983) sind Einstiegspunkte, über die sich Forschende erstmals mit Elias befassen. Zudem lernen viele Studierende Elias über seine Schrift *Was ist Soziologie?* (Elias 1997) kennen, die häufig als eine generelle Einführung in die Soziologie verstanden wird, tatsächlich aber eine Darstellung des Forschungsprogramms von Elias ist. Er schildert in ihr sein Bild von Soziologie, wie er sie in Wechselspiel und Kontrast mit anderen Arten der Soziologie betreiben wollte.

Diese Schriften, die Ausgangspunkte für eine Befassung mit Elias bilden, sind in Universitätsbibliotheken und im Buchhandel verfügbar. Im deutschsprachigen Raum wird Elias nur noch selten im Buchhandel entdeckt, gleichwohl beginnen viele Studierende ihre erste Vertiefung in die Soziologie mithilfe des Eindrucks, den ihnen die Lektüre von Elias-Texte liefert. Manche von ihnen bleiben ›hängen‹, finden die von Elias betriebene Art der Soziologie spannend und fangen an, sich seiner Theorie intensiver zu widmen. Für Haus- oder Abschlussarbeiten lesen sie darüber hinaus Sekundärliteratur und möchten mehr erfahren. Wie kann darüber hinaus eine Spurensuche weitergehen?

Den nächsten Schritt hin zu einer intensiveren Befassung mit Elias bildet die Auseinandersetzung mit den *Gesammelten Schriften* (Elias 2002–2006). Dies ist eine Publikationsreihe, die von einer Gruppe Forschenden nach dem Tod von Elias erstellt wurde. Sie basiert weitgehend auf Elias' publizierten Werken, also Büchern und Artikeln, die auf deutscher Sprache bis etwa vor zwanzig Jahren veröffentlicht wurden. Daneben existiert mit den *Collected Works* (Elias 2005–2014) eine darauf aufbauende Schriftenreihe, die – teilweise zeitlich parallel, größtenteils nach den Gesammelten Schriften – am University College Dublin zusammengestellt wurde. Hier sind alle deutschsprachigen Publikationen in englischer Übersetzung enthalten, und Texte, die zuerst auf Englisch erschienen, liegen im Original vor. Hierfür bildet das Buch *Etablierte und Außenseiter* ein Beispiel, denn die englische Originalfassung des Werkes und seine deutsche Übersetzung unterscheiden sich an verschiedenen Stellen (siehe Elias/Scotson 1990 und Elias/Scotson/Wouters 2008). Ein großer Mehrwert bei der Verwendung der *Collected Works*, wie bei der deutschen

Werkausgabe, liegt darin, dass nicht bei unterschiedlichen Verlagen und Zeitschriften nach Elias-Veröffentlichungen gesucht werden muss, sondern sie an einer Stelle in gut lesbarer Qualität vorliegen. Darüber hinaus wurde bei der Erstellung der *Collected Works* bei jedem Band auf eine kritische Begleitung durch Einleitung, Fußnoten und editorische Anmerkungen geachtet, die sowohl Entstehungshintergrund der Schrift als auch begleitende wissenschaftliche Debatten erläutert. Da die *Collected Works* zum größten Teil nach den Gesammelten Schriften entstanden, konnten Rückmeldungen zu dieser ersten Edition eingearbeitet werden.

Zusätzlich zu den beiden Werkausgaben – die dem Anspruch nach angelegt wurden, um alle veröffentlichten Elias-Schriften auf Deutsch bzw. Englisch zusammenzuführen – gibt es eine Reihe neuerer Veröffentlichungen von Elias-Schriften. Diese Texte waren bis 2014 noch nicht publiziert worden.

Es ist eine Besonderheit von Elias, dass er umfangreiche Textentwürfe hinterließ, die weitgehend abgeschlossen, aber (aus unterschiedlichen Gründen) nicht in Druck gelangten. Die Bandbreite verschiedener Bearbeitungszustände ist dabei weit gefasst und reicht von fragmentarischen Notizen über ausgearbeitete Gliederungen bis hin zu druckfertigen Buchmanuskripten, die nie den Weg zum Verlag fanden. All diese unveröffentlichten Werke sind in seinem Nachlass zu finden. Sie sind allgemein zugänglich und sollen nun sukzessive veröffentlicht werden. Die seit der Erstellung veröffentlichten Monografien – als einzelner Aufsatz wurde der Essay über das Lachen publiziert (Elias 2017) – sind die 2023 erschienenen *African Processes of Civilisation* (Reicher et al. 2022), der Essay über *Sozialer Kanon, soziale Existenz und das Problem der Sinngebung* (Elias 2022), der Band *Excitement Processes* (Haut et al. 2018) und der schon 2014 erschienene Text *Gruppencharisma und Gruppenchande* (Elias 2014). Alle Editionen gingen auf Initiativen von Forschenden zurück, die sich mit Texten von Elias befasst, sie im Archiv studiert und für die Veröffentlichung aufgearbeitet hatten. Zum Teil stellten die Editionen Vorarbeiten für eigene Qualifikationsarbeiten dar, zum Teil wurden sie in einen Forschungskomplex integriert, bei dem vergleichbare Publikationen anderer Autoren herangezogen wurden. Wesentliches Merkmal all dieser Editionsprojekte ist jedoch die intrinsische Motivation der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die Texte, die sie im Archiv fanden, einer größeren *scientific community* zur Verfügung zu stellen. Die Elias-Stiftung hat diese Editionsprojekte wohlwollend unterstützt.

Da es für diese Editionen keinen übergeordneten Arbeitsplan gab, weisen die einzelnen Schriften in ihrem Format deutliche Unterschiede auf: Die Publikationen über afrikanische Zivilisationsprozesse und *Excitement Processes* sind Zusammenstellungen kürzerer Texte von Elias, wohingegen die beiden Bücher über Gruppencharisma und Soziale

Kanons jeweils einen einzigen Text präsentieren, der in mehreren Bearbeitungsstufen von Elias bereits für die Veröffentlichung vorbereitet worden war.

Es kann gehofft werden, dass auch in Zukunft Forschende Texte von Elias aus dem Archiv veröffentlichen wollen. Möglichkeiten, sich einer weiteren Veröffentlichung zu widmen, liefern Elias' Texte über Sigmund Freud, die schon in einer französischen Übersetzung (Elias 2010), aber noch nicht in deutscher Originalsprache publiziert wurden, sowie Aufsätze über das Geschlechterverhältnis, Hitler oder eine Vielzahl bislang unveröffentlichter Gedichte, die über den bereits vorliegenden Elias-Gedichtband *Los der Menschen* (Elias 1987) hinausgehen. Diese Gedichte wurden zwar im Rahmen von Forschung beachtet (Dörfel-Mathey 2015), gleichwohl sind sie bis heute nicht allgemein zugänglich. Obwohl die Querbeziehungen von Elias zur neuen niederländischen Sachlichkeit und der Bielefelder Germanistik in groben Zügen bekannt sind, harrt dieser Teil seines literarischen Nachlasses einer umfangreichen Edition.

Der Ort, an dem diese spannenden Texte gefunden werden können, ist der Elias-Nachlass im Deutschen Literaturarchiv Marbach. Es bildet den Ausgangspunkt, um sich intensiver mit unpublizierten Werken von Elias zu befassen. Der Marbacher Nachlass enthält das, was an schriftlichen Unterlagen zum Zeitpunkt von Elias' Tod in dessen Besitz war, konkret also: Seine Bücher, Briefe, Manuskripte der veröffentlichten Texte, die angesprochenen unveröffentlichten Schriften und Notizen sowie weitere Quellen zu seiner Person und seinem wissenschaftlichen Werk.¹

Unter den Büchern sind in erster Linie jene Exemplare aus seiner privaten Bibliothek zu verstehen. Diese Bibliothek ist bis heute weitestgehend vorhanden. Zwar wurden einzelne Bücher entnommen, aber es gibt eine Liste des gesamten Inventars, die nachweist, wie die Werke einst im Regal von Elias standen, bevor sie für die Weitergabe an das Archiv in Kisten gepackt wurden.² Unter den Werken, die Elias besaß, befinden sich Schriften, die einen hohen Wert für ein besseres Verständnis seiner Person haben, so z.B. die mit vielen handschriftlichen Bemerkungen von Elias versehene englische Übersetzung des Buches *In Stalgbewittern* von Ernst Jünger. Man sieht, dass Elias das Buch über den Ersten Weltkrieg offenbar im englischen Exil gekauft und intensiv studiert hatte. Elias war selber Soldat im Ersten Weltkrieg. Und auch wenn kaum davon auszugehen ist, dass er Tagebuch geführt hat, scheint das Werk Jüngers ein wesentlicher Fixpunkt für seine autobiografische Befassung mit dieser Lebensphase gewesen zu sein.

1 Der Katalog ist online zu finden (Deutsches Literaturarchiv 2023)

2 Die Bibliothek ist über die Ordnungsnummer DLA J:Elias katalogisiert. Ein Index findet sich unter DLA A:Elias 130.

Es gibt weitere Bücher, die deshalb interessant sind, weil sie Widmungen enthalten. So findet sich in dem Nachlass eine Schenkung des zentralen Durkheim-Buches *Die Regeln der Soziologischen Methode* durch René König mit einem persönlichen Text. Es finden sich zudem Doktorarbeiten heute bekannter Soziologen, die Elias Dankbarkeit für seine Unterstützung aussprechen. Dieses Quellenformat ist interessant, um Denkpfade und Verbindungen sowohl geistiger Natur als auch persönlicher wissenschaftlicher Netzwerke zu rekonstruieren. Man erkennt mithilfe dieser Archivalien, wie sich bei Elias Gedankengänge aus ersten Notizen heraus entwickelten, und versteht dadurch besser, wie er Ideen aus seiner Lektüre und seinem Austausch mit anderen Forschenden ableiten konnte.

Für die meisten Menschen, die sich für Elias interessieren, ist aber vor allem das interessant, was er geschrieben hat und weniger das, was er las. Wer neue Worte von Elias lesen will, kann dies ebenfalls in Marbach tun. Was Elias schrieb, ist, wie bereits weiter oben festgehalten, fast vollständig vorhanden, zumindest soweit es Texte betrifft, die sich zum Zeitpunkt seines Todes in seinem Besitz befanden. Man muss einschränkend sagen, dass es zwei große Zäsuren im Besitztum von Elias gab: Der erste biografische Einschnitt fand statt, als er große Teile seiner Notizen und unpublizierten Texte verlor, nachdem er 1935 den Weg ins Exil nach London antrat. Er ließ den größten Teil seines Eigentums im Haus der Eltern in Breslau zurück. Infolge nationalsozialistischer Verfolgung, des Verlustes der elterlichen Wohnung, der Ermordung der Mutter und Kampfhandlungen des Zweiten Weltkrieges ist davon auszugehen, dass dieser Teil der Elias-Schriften zerstört wurde. Der zweite Einschnitt ergab sich durch seine Internierung 1940. Elias wurde, weil er Deutscher war, in Großbritannien interniert und die Wohnung durch den Vermieter geräumt. Ein Briefwechsel im Archiv der London School of Economics (Personalakte Radomysler) zeigt, dass das, was er nicht bei Freunden hatte deponieren oder bei der Internierung hatte mit sich tragen können, verloren ist. Durch diese beiden großen Verluste sind heute nur wenige Dokumente vorhanden, die in die Zeit vor 1940 zurückreichen. Zusätzlich ergaben sich kleinere Verluste von Dokumenten infolge von Umzügen. So wurde das Hauptdokument eines von Elias angedachten Buches über Geschlechterverhältnisse während seines Afrika-Aufenthaltes 1962 bis 1964 angeblich durch eine Reinigungskraft zerstört. Auch der Verkauf seines Hauses in Leicester und die damit verbundene Übersiedlung nach Amsterdam 1983 hatte – wiederum angeblich – den Verlust von Schriften zur Folge.

Ich habe zwei Mal die Formulierung ›angeblich‹ verwendet, weil dies Aussagen sind, auf die sich Elias mit seinen Assistenten, wie Michael Schröter, Rudolf Knijff oder Horst-Volker Krumrey, verständigte. Ein Gelehrtenhaushalt (und insbesondere der Elias'sche Haushalt) ist kein

Archiv. Verschiedene Beschreibungen dokumentieren, dass Elias unordentlich mit seinen Manuskripten umging, sie in Stapeln deponierte, willkürlich in Regalen platzierte und mitunter selber nicht wiederfand (so etwa die Schilderung von Petra Kunze; nach Firnhaber/Löning 2004: 34). Zum Teil ist die Schwierigkeit, bestimmte Texte wieder aufzufinden, durch Briefe übermittelt, in denen Elias Verleger und Kollegen um Geduld bat, weil er ein bestimmtes Manuskript nicht zur Hand habe. Dieses Durcheinander des Schriftgutes wurde im Laufe der Jahre größer; insbesondere verschärfte sich das Problem der Nicht-Auffindbarkeit mit nachlassender Sehstärke von Elias. In den letzten Lebensjahren war er gänzlich auf die Hilfe anderer angewiesen, Texte wiederaufzufinden. Einige Publikationsvorhaben, die er über längere Zeiten verfolgte, konnte er u.a. deshalb nicht zum Abschluss bringen, weil er begonnene Entwürfe nicht mehr fand und folglich nicht an sie anknüpfen konnte. Dies ist beispielsweise bei seinen afrikanischen Schriften der Fall, bei denen die Editoren erkannten, dass Elias ältere Aufzeichnungen fehlten und er sie aus dem Gedächtnis neu zu schreiben versuchte.

Nach dem Tod von Elias wurde diese große Menge Papier von Saskia Visser erschlossen. Sie versah die Texte mit Indexzahlen, teilte sie in verschiedene Kategorien ein und stellte auf diese Weise einen Überblick über das her, was Elias hinterlassen hat.³ Dank der Arbeit von Visser wird deutlich, in welchem Umfang Elias aufhob, was er verfasst hatte. Es zeigt sich, dass er wenig Selbstgeschriebenes weggeworfen hat. Insbesondere seit den 1970er Jahren sind teils profane Aufzeichnungen vorhanden: Zettel an die Reinigungskraft, auf denen er notiert hatte, wo sie säubern sollte, umfangreiche Kontoauszüge, Korrespondenzen mit Reisebüros über Flug- und Hotelbuchungen. Im Marbacher Nachlass ist auch dieses informelle Schrifttum abgelegt; dadurch existiert eine umfangreiche schriftliche Dokumentation der Kommunikation von Elias, die es ermöglichen würde, allgemeinere Fragestellungen zur Sozialgeschichte oder dem Gelehrten-dasein exemplarisch an seiner Person zu erkunden.

Elias war jedoch nicht nur ein großer Bewahrer von Dokumenten, die er selbst verfasst hatte. Er bewahrte auf, was ihm andere schrieben. Elias war in seinem Naturell ein ›homme des lettres‹, ein Mann der Schrift, der umfangreiche Korrespondenz pflegte und seine Gedanken im schriftlichen Austausch mit anderen entwickelte.⁴ In Briefen an Freunde, denen er vertraute, schilderte er teils offen, welche Pläne er verfolgte, wie er seine Gedankengänge weiterentwickeln wollte – und er erhielt viele

- 3 Der von Visser erstellte Katalog findet sich online (Norbert Elias Archive 2023).
- 4 Die Korrespondenz findet sich überwiegend in 19 umfangreichen Kisten, die leider nur grob erschlossen sind. Sie haben im Archiv die Indexnummern DLA A:Elias 32–50.

Rückmeldungen. Die intensivsten Korrespondenzpartner von Elias waren nicht die bekanntesten Wissenschaftler. Zwar findet man im Elias-Nachlass Briefwechsel mit bedeutenden Soziologen wie Pierre Bourdieu, Ralf Dahrendorf, Jürgen Habermas, Robert K. Merton oder Talcott Parsons. Elias schrieb zudem an Prominente wie Thomas Mann oder Sigmund Freud. Wer sich dem Nachlass ohne näheres Detailwissen nähert, wird jedoch enttäuscht sein, wie profan die Kommunikation mit diesen Berühmtheiten häufig verlief. Elias war im Austausch mit ihnen steif, förmlich und ließ sie nicht an seiner inneren Gedankenwelt teilhaben. Sein Austausch mit prominenten Kollegen zielte auf berufliche Aspekte ab, wie etwa die Publikation von Sammelbänden und Zeitschriften, Konferenzteilnahmen oder organisatorische Dinge des soziologischen Wissenschaftsbetriebes. Weit interessanter sind Kommunikationen mit Freunden. Hier fallen mir aus seiner englischen Periode der Religionssoziologie Bryan R. Wilson, der Ökonom Asik Radomysler und der Autor Maurice Rowdon ein. Sie waren über längere Zeit Elias' enge Vertraute. Ihnen schilderte er leidenschaftlich seine Konzepte, dokumentierte die Gedanken, die zu seinen Veröffentlichungen führten, und sprach alltägliche Probleme an. Neben diesen drei engen Vertrauten pflegte Elias über unterschiedliche Phasen interessante Diskussionen mit alten Freund:innen, die er noch aus seiner Zeit vor dem Exil kannte, wie Ilse Seglow, Alfred Glucksmann oder Francis L. Carsten. In späteren Jahren traten Assistenten wie Michael Schröter und jüngere Kollegen wie Hermann Korte und Johan Goudsblom hinzu. Diese Briefwechsel bildeten die Hintergründe für die Entstehung seiner Schriften und ergänzen das Verständnis für die Bücher.

Weitgehend unerschlossen sind die 491 Notizbücher von Elias. Sie sind in schlecht lesbarer Handschrift und leider sehr unsystematisch geführt. Die ältesten erhaltenen Exemplare stammen aus seinem französischen Exil von 1933 bis 1935, beginnend mit dem ›Journal 9‹ (DLA A:Elias 991). Alle anderen Journals (also 1 bis 8 sowie 10 und Folgende) sind bedauerlicherweise nicht vorhanden. Die Aufzeichnungen zum Prozeß der Zivilisation führte Elias in einer Reihe Notizbücher, die er mit A aufsteigend nummerierte (DLA A:Elias 992–999). Wie bei den Notizen aus dem französischen Exil bestehen auch hier große Lücken in der Nummerierung, die darauf schließen lassen, dass der größte Teil der Notizbücher verloren gegangen ist. So sind von den Bänden A1 bis A20 nur noch acht vorhanden.

In dieser insgesamt unsystematischen Weise gehen die fast fünfhundert erhaltenen Notizbücher weiter. Teilweise recherchierte Elias für Themen über einen längeren Zeitraum. Die Notizbücher ›Sportsbook‹ 1–4, ›Sport and Violence‹, ›Cricket‹ und zehn namenlos indizierte Notizbücher scheinen einen größeren Zusammenhang zu bilden. Seine Schrift *Über die Zeit* wurde durch acht Notizbücher vorbereitet, die er von

1974 bis 1978 führte. Die von Elias handschriftlich geführten Notizbücher enden 1983 – offenbar in einem Zusammenhang mit seinem Verlust der Sehfähigkeit und seinem Umzug nach Amsterdam. In seinen verbliebenen Lebensjahren verließ sich Elias zur Niederschrift völlig auf die Arbeit von Assistenten. Falls sich in Zukunft Forschende mit Zuhilfenahme von Texterkennungssoftware diesen Notizbüchern widmen, können sie wesentlich besser als wir heute rekonstruieren, wie Elias' Werke von ersten Gedanken bis zum Abschluss erstellt wurden.

Insbesondere die in den letzten Lebensjahren verfassten Arbeiten sind in ihrer Entstehung durch umfangreiche getippte Manuskripte und Rohfassungen der letztlich publizierten Bücher dokumentiert. Hatte Elias seine ersten bekannten Schriften noch alleine auf der Schreibmaschine getippt – teilweise mit überlieferten handschriftlichen Vorfassungen, teilweise nur in einer erhalten gebliebenen letzten Reinschrift –, so pflegten seine Assistenten eine systematische Nummerierung und zumeist Dattierungen der Texte. Auf diese Weise lässt sich für die zweite Hälfte der 1980er Jahre tagesgenau der Entstehungsweg der Spätschriften rekonstruieren.⁵

Das Marbacher Archiv enthält darüber hinaus die Fotosammlung von Elias.⁶ Wie bei anderen erhaltenen Dokumenten gibt es Probleme einer unzureichenden Erschließung. Elias hat die Aufnahmen, die in seinen Besitz gelangten, unsystematisch aufgehoben und nicht notiert, wer die abgebildeten Personen und Orte sind. Sofern sich im Hintergrund ein bekanntes Gebäude wie etwa der Eiffelturm befindet, lässt sich zumindest ein Teil der Informationen rekonstruieren. Auch kann man von bekannten Gesichtern versuchen, auf den Fotos Portraitierte zu identifizieren. Jedoch entdeckt man eher zufällig, dass in einer Gruppe Heidelberger Bekannter sich die Frau seines Cousins zeigt und wundert sich über diese ungewöhnliche Menschenkombination. In manchen Fällen wird die Suche belohnt, wenn ein Bild in einer anderen Publikation erhalten ist. Darüber hinaus bietet manchmal die Korrespondenz Anhaltspunkte zum Identifizieren bestimmter Fotos und der sozialen Zusammenhänge.

Eine letzte Quellengattung zu Elias, die man im Archiv findet, sind Tonband- und Videoaufnahmen. Elias besaß zum Zeitpunkt seines Todes 328 Kassetten. Sie sind heute alle digitalisiert. Neben Interviews, die mit ihm im deutschen und niederländischen Radio und Fernsehen geführt wurden, handelt es sich bei der überwiegenden Zahl um Mitschnitte längerer Vorträge, die Elias an Universitäten und im Radio hielt. Diese Quellen haben deshalb einen besonderen Wert, weil die Vorträge

- 5 Die Archivalien DLA A:Elias 624–878, über 250 Dokumente, die zwischen 1983 und 1988 entstanden, sind in ihrer überwiegenden Zahl datiert.
- 6 Es handelt sich um drei Karteikästen, die über die Indexnummer DLA H:Elias einsehbar sind.

nicht auf schriftlichen Redeentwürfen basierten. Elias besaß das Talent, frei sprechen zu können und ging stets ohne fertiges Manuskript in seine Vorlesungen. Die Aufzeichnungen der gesprochenen Worte halten ergänzende Informationen bereit, die in schriftlicher Form nicht erhalten sind. Es ist geplant und wird hoffentlich gelingen, die Audioaufnahmen in Zukunft auch über das Internet zur Verfügung zu stellen.

Neben dem Deutschen Literaturarchiv gibt es Aufzeichnungen von Elias in anderen Archiven. Elias hat auf seinem Lebensweg eine Vielzahl von Spuren hinterlassen, die einerseits in Archiven der Universitäten, an denen er sich bewegt hat (Breslau, Heidelberg, Freiburg, Frankfurt usw.), erhalten sind. An diesen Hochschulen finden sich Dokumente, deren Komplexität von einem einfachen Eintrag in der Studierendenliste (z.B. in Freiburg) bis zu umfangreichen Personalakten reicht. Andererseits hat Elias Informationen in staatlichen sowie spezialisierten Archiven zu Themen wie z.B. seiner Wohnsituation hinterlassen. Recherchen in Polizeiakten und im Militärarchiv verliefen bislang negativ, jedoch gibt es umfangreiche Korrespondenz zu seiner Exilierung, die sich über mehrere Archive verteilt. Gerichtsakten zu Elias sind kaum vorhanden und befassen sich vor allem mit Entschädigungen für das ihm zugefügte Leid im Dritten Reich. Hinzu kommen Spuren von Elias in den Nachlässen anderer Gelehrter, wie beispielsweise im Universitätsarchiv Bonn oder dem Archiv der London School of Economics. Um noch mehr zu Elias zu finden, könnte man sich den Aufzeichnungen seiner Korrespondenzpartner und Kollegen widmen. Vereinzelt konnten so weitergehende Elias-Dokumente aufgespürt werden wie beispielsweise im Nachlass von Maurice Rowdon. Es ist jedenfalls naheliegend, dass in den Nachlässen bedeutender Gelehrter noch die eine oder andere interessante Spur zu Elias auf ihre Entdeckung wartet.

Die archivalische Forschung zu Elias ist fruchtbarer als bei den meisten Gelehrtennachlässen. Die verbreitete Vorgehensweise bei der Überlassung von Nachlässen besteht darin, dass eine Auswahl getroffen wird – entweder noch zu Lebzeiten durch den Betroffenen selbst oder später durch ihm nahestehende Personen. Eine solche Selektion wurde beim Nachlass von Elias nicht vorgenommen, auch wenn sich nicht abschließend beantworten lässt, wie vollständig er ist. Neben den erwähnten verlorengegangenen Notizbüchern fehlen die Manuskripte und Vorstudien für einige Elias-Bücher (wie z.B. *Die höfische Gesellschaft* oder *Was ist Soziologie?*). Diese scheinen im Rahmen der Editionsarbeiten verloren gegangen oder bewusst nicht aufbewahrt worden zu sein. Auffällig ist auch, dass Briefnachlässe mit Freund:innen, mit denen sich Elias überworfen hatte – als Beispiel sei hier Evelyn Anderson genannt – nicht in vollem Umfang vorhanden sind. Ob dies Zufälle sind oder von Elias bewusst herbeigeführt wurde, kann Teil weiterer biografischer Spekulation sein. Andere Briefwechsel, etwa seine Korrespondenz mit der

Goethe-Universität Frankfurt am Main, befindet sich in aller Ausführlichkeit sowohl im Elias-Nachlass als auch korrespondierend im Universitätsarchiv. Die überdies von Maurice Rowdon fast vollständige aufbewahrte Korrespondenz findet sich großteils deckungsgleich im Nachlass von Elias. Angesichts dieser exemplarischen Überprüfung darf davon ausgegangen werden, dass Elias allgemein akribisch prinzipiell selbst kleinste Mitteilungen aufbewahrt und in Ordnern abgeheftet hat.

Die wenigsten Gelehrten haben über solch lange Zeiträume wie Elias ihre Korrespondenzen und Notizen aufbewahrt. Er hat damit einen beeindruckend ausführlichen Nachlass hinterlassen, der weitgehend dokumentiert, wie sein Sozialleben und seine Gedankenwelt aussahen. Trotz seines Bemühens, gewisse Aspekte, etwa zu seiner Sexualität, auszuklammern, kann ein geübter Suchender hierzu fündig werden. Elias war in vielen privaten Aspekten recht offen, redete über das Scheitern von Freundschaften, den Verlustschmerz über den Tod seiner Eltern oder über Sorgen, die er sich aufgrund seiner Lebenssituation machte. Er legte dar, von welchen Denkern er sich distanziert und welche Ziele er mit einer Schrift verfolgte. Aus intellektueller Sicht mag es besonders erfreulich sein, aus seinen archivalischen Hinterlassenschaften zu erkennen, wie die Entstehung und der Aufbau seiner publizierten Werke gedacht waren. Dadurch haben die Texte im Nachlass einen Eigenwert.

Literatur

- Deutsches Literaturarchiv (2023): »Katalog«, <https://www.dla-marbach.de/katalog/> (29. August 2023).
- Dörfelt-Mathey, Tabea (2015): *Dichtung als Menschenwissenschaft. Das poetische Werk von Norbert Elias*, Wiesbaden.
- Elias, Norbert (1976): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde., Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1987): *Los der Menschen. Gedichte/Nachdichtungen*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1997): *Was ist Soziologie?*, Weinheim.
- Elias, Norbert (2002–2006): *Gesammelte Schriften*, 19 Bde., Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2005–2014): *Collected Works*, 18 Bde., Dublin.
- Elias, Norbert (2007): *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2010): *Au-delà de Freud. Sociologie, Psychologie, Psychoanalyse*, Paris.
- Elias, Norbert (2014): *Gruppencharisma und Gruppenschande*, Marbach.
- Elias, Norbert (2017): »Essay on Laughter«, in: *Critical Inquiry* 43 (2), S. 281–304.

- Elias, Norbert (2022): *Sozialer Kanon, soziale Existenz und das Problem der Sinnggebung. Ein soziologischer Essay*, Wiesbaden.
- Elias, Norbert/Dunning, Eric (1983): *Sport im Zivilisationsprozess. Studien zur Figurationssoziologie*, Münster.
- Elias, Norbert/Scotson, John L. (1990): *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert/Scotson, John L./Wouters, Cas (2008): *The Established and the Outsiders*, Dublin.
- Firnhaber, Eberhard/Löning, Martin (Hg.) (2004): *Norbert Elias. Bielefelder Begegnungen*, Münster.
- Haut, Jan/Dolan, Paddy/Reicher, Dieter/Sánchez-García, Raúl (Hg.) (2018): *Excitement Processes. Norbert Elias's Unpublished Works on Sports, Leisure, Body, Culture*, Wiesbaden.
- Norbert Elias Archive (2023): »Inventory of the Norbert Elias Archive«, <https://web.archive.org/web/20010415064323/http://home.wxsl.nl/~elias/archive/1.html> (29. August 2023).
- Reicher, Dieter/Jitschin, Adrian/Post, Arjan/Alikhani, Behrouz (Hg.) (2022): *Norbert Elias's African Processes of Civilisation. On the Formation of Survival Units in Ghana*, Wiesbaden.

Die Autorinnen und Autoren

Thorsten Benkel, Dr. habil., Akademischer Oberrat für Soziologie an der Sozial- und Bildungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Passau. Forschungsschwerpunkte: Wissen, Recht, Körper, Religion.
Thorsten.Benkel@uni-passau.de

Adele Bianco, Prof. Dr., Professorin für Soziologie an der Gabriele d'Annunzio-Universität Chieti-Pescara. Forschungsschwerpunkte: Klassische deutsche soziologische Theorien (insbesondere Simmel und Elias); Arbeitssoziologie; Globalisierung. *adele.bianco@unich.it*

Christoph Egen, Dr., Klinikmanager und Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Klinik für Rehabilitations- und Sportmedizin der Medizinischen Hochschule Hannover sowie Lehrbeauftragter des Instituts für Sonderpädagogik der Gottfried Wilhelm Leibniz-Universität Hannover. Forschungsschwerpunkte: Neue Versorgungsformen, Versorgungsforschung, rehabilitative Versorgungslücken, Soziologie der Behinderung. *Egen.Christoph@mh-hannover.de*

Stefanie Ernst, Prof. Dr., Professorin für Soziologie (Arbeit und Wissen) am Institut für Soziologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Forschungsschwerpunkte: Soziologische Gesellschaftstheorie, Geschlechter- und Diversitätsforschung, Arbeits-, Organisations- und Wissenssoziologie. *stefanie.ernst@uni-muenster.de*

Joachim Fischer, Prof. Dr. habil, Honorarprofessor für Soziologie an der Philosophischen Fakultät der TU Dresden. Forschungsschwerpunkte: Soziologische Theorie, Gesellschaftstheorie, Kulturosoziologie, Stadt- und Architektursoziologie, moderne Philosophische Anthropologie. *Joachim.Fischer@tu-dresden.de*

Peter Fischer, Dr. habil., Privatdozent am Institut für Soziologie der TU Dresden. Forschungsschwerpunkte: Historische und Allgemeine Soziologie, Wissenssoziologie. *peter.fischer1@tu-dresden.de*

Jan Tobias Fuhrmann, M.A., Georg-Christoph-Lichtenberg-Stipendiat des Landes Niedersachsen im MWK-Promotionsprogramm »Gestalten der Zukunft« an der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg. Forschungsschwerpunkte: Soziologische Theorie, Soziologie der Zeit, Digitalisierung und Algorithmmisierung der Gesellschaft.
jan.fuhrmann1@uni-oldenburg.de

Lutz Hieber, Prof. em. für Soziologie an der Gottfried Wilhelm Leibniz-Universität Hannover. Forschungsschwerpunkte: Zusammenhänge von Naturwissenschaft, Technik und gesellschaftlichem Wandel, neue soziale Bewegungen, Sozialgeschichte der Kunst, Kunst- und Kulturosoziologie. *l.hieber@ish.uni-hannover.de*

Adrian Jitschin, Dr., Vorstand der Norbert-Elias-Stiftung (Amsterdam). Forschungsschwerpunkte: Biografie und Werk von Norbert Elias, Ideen- und Wissenschaftsgeschichte. *Adrian.Jitschin@norbert-elias.com*

Hermann Korte, Prof. em. an der Universität Hamburg. Von 1983 bis 2016 Co-Vorstand der Norbert-Elias-Stiftung zu Amsterdam. Von 1990 bis 2016 gemeinsam mit der Liepman AG in Zürich weltweite Vertretung der literarischen Rechte von Norbert Elias.

Matthias Meitzler, M.A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Forschungsschwerpunkte: Qualitative Methoden, Mediatisierungsforschung, Soziologie des Wissens, des Körpers, der Emotionen, des Alter(n)s und des Todes. *matthias.meitzler@uni-tuebingen.de*

Frederik Peper, B.A., Wissenschaftliche Hilfskraft im DFG-Projekt »Schlafwissen. Zur Wissensgenerierung in Schlaflabor und Sleeptracking« an der Universität Koblenz. Forschungsschwerpunkte: Wissen, Zeit und Technik. *fpeper@uni-koblenz.de*

Dieter Reicher, Dr., assoz. Prof. am Institut für Soziologie der Karl-Franzens-Universität Graz. Forschungsschwerpunkte: Nationalismus, Staatenbildung, Kulturosoziologie und Historische Soziologie. *dieter.reicher@uni-graz.at*

Mirco Spiegel, M.A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Wissenschafts- und Techniksoziologie der Technischen Universität Dortmund. Forschungsschwerpunkte: Künstliche Intelligenz, Technologien des digitalen Weiterlebens. *mirco.spiegel@tu-dortmund.de*

Nico Wettmann, M.A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Universität Koblenz und im DFG-Projekt »Schlafwissen. Zur Wissensgenerierung in Schlaflabor und Sleeptracking«. Forschungsschwerpunkte: Wissen, Körper, Medien und Technologien. *wettmann@uni-koblenz.de*

