

Einleitung

AMALIA BARBOZA/CHRISTOPH HENNING

Der vorliegende Sammelband vereinigt Einzelstudien über die Verbindung von Lebenslauf und Werk deutschsprachiger Sozialtheoretiker, die ihre Wurzeln in einer der fruchtbarsten Phasen dieser Tradition haben: dem ersten Jahrhundertdrittel (1900-1933).¹ Diese Phase wurde gewaltsam beendet. Den glücklicheren unter den verfolgten Sozialtheoretikern gelang die Flucht ins Ausland, vielleicht sogar an eine Universität in den USA; einige, wie Moritz Schlick, fielen dem braunen Terror zum Opfer; andere, wie Paul Neurath, Bruno Bettelheim oder Hannah Arendt (R. Bernstein 1996, 73f.), wurden inhaftiert, in Lager gesteckt und konnten nur mit Glück entkommen (vgl. Fleck/Müller in diesem Band).

Diese Geschehnisse waren für die meisten Beteiligten eine Katastrophe, doch die Folgen gehen über persönliche Schicksale hinaus. Die deutsche Sozialtheorie erstarb zwar nicht völlig (Rammstedt 1986), doch sie trocknete aus. Was es dann nach 1945 an Rücktransfer gegeben hat, war eine Sozialtheorie, die sich auch durch den *Sea Change* (Hughes 1975) stark verändert hatte. Zwar schienen Elemente der deutsche Tradition, die im Exil verändert weitergewirkt hatten, nach 1945 „wieder aufgenommen“ zu werden (Aron 1950, 186); zumal Soziologen wie Leopold von Wiese, Alfred Weber oder Alfred von Martin, die im inneren Exil überwintert hatten, ihre Positionen wiedererlangten (Kruse 1998, 76; Lepsius 1979). Doch eine Rückkehr zu alten Theorien war kaum möglich. Denn lässt sich 1933 ein erster „Kontinuitätsbruch“ verzeichnen (Acham 1998), so gab es in den 1950er Jahren mit der massiven Re-

1 Die Arbeit ist aus Mitteln der Stiftung Deutsch-Amerikanische Wissenschaftsbeziehungen im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft gefördert worden.

zeption der US-amerikanischen Soziologie in der Bundesrepublik noch einen zweiten.²

Der Rückgriff auf die Zeit vor 1933 war so im Ganzen nur peripher. Oft wurden die Veränderungen der deutschen Sozialtheorie nach 1945, ob verdeckt oder offen, als „Amerikanisierung“ wahrgenommen und begrüßt oder leise betrauert.³ Dass dahinter einzelne Schicksale standen, von denen nur wenige näher bekannt sind, geht im theoriegeschichtlichen Nachhinein jedoch schnell unter. Darum versteht sich dieses Buch als Hommage an diese „große Zeit“ (Albert Salomon) der deutschsprachigen Sozialtheorie, deren theoretische Potentiale uns noch nicht ausgeschöpft scheinen, sowie an die einzelnen Autorinnen und Autoren, die unter diesen Extrembedingungen arbeiten mussten.

Viele Aspekte dieser Theoriegeschichte sind – wenn auch längst nicht lückenlos – beforscht worden, vor allem die Geschichte der Theorie und das intellektuelle Exil einzelner Schulen.⁴ Auch die Bedeutung von „Amerika“, des Modellbildes einer republikanischen und zugleich liberalen Gesellschaft für das Selbstverständnis und die Theoriebildung deutschsprachiger Sozialtheorie, ist neu thematisiert worden.⁵ Doch erst in jüngerer Zeit sind die individuellen Lebensläufe wieder in den Mittelpunkt gerückt, auch aufgrund einer Neubewertung der Biographie in den historischen Wissenschaften.⁶ Damit rücken bei der Betrachtung der soziologischen Theoriegeschichte andere Fragen in den Vordergrund – beispielsweise die Frage, welche Rolle die jüdische Herkunft für die einzelnen Autorinnen und Autoren eigentlich gespielt hat. Bei aller Verschiedenheit der Individuen haben diese jüdischen Hintergründe bei allen zu einer Ausgrenzung aus der regulären Wissenschaft geführt.

2 „Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war das Zentrum der Soziologie in Europa beheimatet. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatten sich die Gewichte freilich zunehmend verlagert: Zunehmend wurde es die amerikanische Soziologie, die inhaltlich und institutionell den Maßstab der Diskussion abgab“ (Bögenhold 2000, V; siehe Fn. 4).

3 „Die in der Bundesrepublik seit den fünfziger Jahren vorherrschende Soziologie war [...] eine deutschsprachige Variante der amerikanischen Soziologie“ (Scheuch 1990, 30; vgl. Sahner 1982, Tenbruck 1984, Weyer 1984, Ple 1990, Kruse 1994, im positiven Sinne dann Bude 1999 und Claussen 2000).

4 Zur Soziologiegeschichte jener Zeit u.a. Lepsius 1981, Lepenies 1981, Berking 1984, Kaesler 1984, Stölting 1986, König 1987; zur Soziologie im Exil etwa Crawford 1953, Pross 1955, Fleming 1969, Fermi 1971, Radkau 1971, Boyer 1972, Hughes 1975, Coser 1984, Krohn 1987, Srubar 1988, Greffrath 1989, Wittebur 1991, Papcke 1993, Hassler 1997 und Krohn 1999.

5 Kremp 1993, Claussen 2000, Kamphausen 2002, Hart 2003, Offe 2004.

6 Vgl. die Werke zu Siegfried Landshut (Nicolaysen 1997), Karl Popper (Hacohen 2000), Hans Jonas (2003), Walther Rathenau (W. Brenner 2005) oder zu den Mannheimschülern Norbert Elias (Hackeschmidt 1997), Nina Rubinstein (2000) und Hans Gerth (Gerth 2002; vgl. Barboza in diesem Band).

Die Ausbürgerung jüdischer Autoren aus der deutschsprachigen Soziologie

„Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Erfahrungen, die ich selbst von klein auf als Jude in Deutschland machte, zu der Anziehungskraft beitrugen, die später die Soziologie für mich hatte.“ Elias 1990, 159

Die Mehrzahl der sozialtheoretischen Emigranten musste seit 1933 aus zwei Gründen fliehen: entweder waren sie als Kommunisten oder Sozialisten von Verfolgung bedroht, oder sie wurden wegen ihrer jüdischen Herkunft – wie auch immer sie sich bislang zu dieser verhalten hatten – ihrer Ämter enthoben, oder beides.⁷ In welcher Weise aber haben diese Ausgrenzungserfahrungen das Denken der auf diese Weise verfolgten Theoretiker beeinflusst?⁸ Die Lage der jüdischen Bevölkerung in Deutschland war ja schon lange vor 1933 prekär. Lassen sich Einwirkungen dieser sozialen Lage auf das Denken der Soziologen diagnostizieren? Und wie ändert sich dies in der Emigration, vor allem in den Vereinigten Staaten mit ihrem anderen Emanzipationsmodell?⁹ Gibt es bei alledem eine inhaltlich nachweisbare Einwirkung jüdischer Hintergründe in das Werk dieser Theoretiker, wie zuweilen vermutet wurde?¹⁰

Die Rolle, die in jener Zeit speziell eine deutsch-jüdische Identität bzw. die gesellschaftliche Lage dieser Milieus für die Formierung einer Wissenschaft spielen konnte, ist inzwischen öfter untersucht worden. Solche Studien behandeln etwa Disziplinen wie die theoretische Physik, die Philosophie, Psychologie, Theologie, die Rechts- oder die Sexualwissenschaft.¹¹ Überraschenderweise lässt sich in der Soziologie hierzu bislang eine Zurückhaltung beobachten – vielleicht in der wohlmeinenden Absicht, nicht in antisemitische Stereotypen zu verfallen, schweigen sich soziologiehistorische Bücher über Genauerer eher aus.¹²

7 Nach Dahrendorf (1965) sind 47 %, nach Fleck 1998 sogar 66 % der Sozialwissenschaftler emigriert (vgl. Srubar 1988, 168). Kaesler beziffert den Anteil jüdischstämmiger Soziologen bis 1933 auf 32, 6 % (1997, 216).

8 Zum größten Einschnitt siehe den hervorragenden Band von Diner 1988. Bereits das Datum 1933 war ein großer Einschnitt (Volkov 1998, 1).

9 Zum Emanzipationsmodell der USA Sklare 1958; Glazer 1964, Strauss 1981, 1987; Joselit 1995; Meyerowitz 1995; Gurock 1998, Schneider 2005.

10 Kaesler 1989, 99; hier auch der Verweis auf den Ausspruch Friedrich Gundolfs, die Soziologie sei eine „jüdische Sekte“ (103; nach König 1961).

11 Siehe etwa Nachmansohn 1979, Rasehorn 1988, Volkov 1987/1997, Harwood 1993, Heinrichs 1993, Goodman-Thau 1994f.; Fischer 1998, Kühne 2000, Stegmaier 2000, Valentin 2000, Sieg 2001 oder Braun 2004.

12 Dass mag auch daran liegen, dass bei der Soziologie eine Historisierung des Faches gleichzeitig eine thematische Positionierung impliziert, Methode und Gegenstand also zusammengehören. Diese Selbstreferenz macht in der Soziologie einiges komplizierter.

Doch die Sozialtheorie muss gerade bei diesem Thema nicht hinter der Wissenschaftsgeschichte und -reflexion anderer Disziplinen zurückstehen. Es gehört zur Erfassung jener „großen Zeit“ der Sozialtheorie hinzu, die Frage nach der subjektiven Bedeutung der jüdischen Herkunft für einzelne Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftler zu stellen; selbst wenn sich herausstellt, dass diese in manchen Fällen – wie bei Karl Mannheim – kaum eine Bedeutung hatte oder diese – wie bei Bruno Bettelheim – erst später wichtig wurde (siehe dazu die Beiträge von Barboza sowie Fleck und Müller in diesem Band).¹³

Die beiden wichtigsten Aufsätze über die Bedeutung jüdischer Hintergründe speziell in der deutschsprachigen Soziologie sind bereits Jahrzehnte alt: René König (1961) hat im Rückgriff auf Simmels Figur des „Fremden“ eine etwas holzschnittartige Generalgleichung aufgestellt, welche jüdischen Deutschen aufgrund ihrer Ausgrenzungserfahrungen eine Prädestination zum „soziologischen Blick“ (Norbert Elias) bescheinigt;¹⁴ und Dirk Kaesler hat 1984 das Judentum als „zentrales Entstehungsmilieu“ der deutschen Soziologie gewürdigt.¹⁵ Was immer man von beiden Thesen halten mag, beide erreichen keine Innenperspektive; sie stellen also nicht die Frage, wie sich dies den einzelnen Beteiligten selbst dargestellt hat und wie sich die sozialen und soziokulturellen

13 Wie Brenner (2002, 1) mit Gershom Scholem betont, tut man den Autoren damit kein Unrecht: „Dem Hinweis auf die Tatsache, dass die deutschen Juden zwar gewiss Deutsche, aber eben auch Juden waren und dies in unterschiedlichster Art und Weise zum Ausdruck brachten, wird [...] zumeist mit Verwunderung, mitunter gar mit Ablehnung begegnet. Wohl niemand hat diese Situation treffender geschildert als der aus Berlin stammende Jerusalemer Gelehrte Gershom Scholem: ‚Nachdem sie als Juden ermordet worden sind, werden sie nun in einem posthumen Triumph zu Deutschen ernannt, deren Judentum zu betonen ein Zugeständnis an die antisemitischen Theorien wäre. Welche Perversion im Namen eines Fortschritts, der den Verhältnissen ins Auge zu schauen nach Möglichkeit vermeidet!‘“.

14 „So muss der Jude in der Gesellschaft, die gegen ihn diskriminiert, auf Distanz gehen. Mit dieser Distanznahme entscheidet sich aber in grundlegender Weise seine Affinität zur soziologischen Wissenschaft“ (König 1961, 132; vgl. Dahrendorf 1965, 113f.; Hartung 2006, 33; vorbereitet wurde die These von Veblen 1919 und Park 1928; bereits Gumprowicz und Tönnies kannten den „Fremden“, cf. Cahnman 2005, 240. Als Sammlung zur Figur „des Fremden“ Merz-Benz 2002, jedoch ohne Michels 1925, Grünfeld 1939 und Coser 1974; vgl. Geenen 2002). Königs Kronzeuge Simmel verstand sich jedoch nicht nur als Soziologe – er schrieb auch zur Erkenntnistheorie und Lebensphilosophie, 1914 zog er die Distanz gegenüber der deutschen Kriegspolitik zeitweilig ganz ein.

15 Kaesler 1984, 357-384; vgl. Kaesler 1989. Internationaler sind Cahnmann 1971b, Porter 1981 und MacDonald 1998. Cahnmann parallelisiert die Emanzipation der Juden mit der Entstehung der Soziologie.

Strukturen und Kräfte eigentlich im Einzelfall genau in das akademische „Feld“ übersetzt haben, wenn sie das denn haben.¹⁶

Man muss in methodischer Hinsicht die Frage stellen, auf welcher Ebene sich die Frage nach einem Zusammenhang zwischen Judentum und Soziologie überhaupt stellen lässt. Auf abstrakt-allgemeiner Ebene sind verschiedene Modelle denkbar, die in der Literatur hinsichtlich anderer Wissenschaften entwickelt wurden. Oft ist hier wohlmeinend von einem deutsch-jüdischen „Milieu“ und seiner „Tradition“ die Rede, dessen Einheitlichkeit damit immer schon unterstellt scheint.¹⁷ Doch diese Modelle werfen gerade durch ihren Abstraktionsgrad Fragen auf, der den vielfältigen individuellen Verhaltensweisen und Lebensentwürfen nur schlecht gerecht werden kann.

Geht es beim Einfluss jüdischer Hintergründe auf das Werk beispielsweise um eine Konstanz religiöser Inhalte, wie mitunter bezüglich Karl Marx und der Frankfurter Schule (auch von dieser selbst) vermutet wurde?¹⁸ Dies verträgt sich nur schlecht mit der Tatsache, dass viele deutsch-jüdische Gelehrte bereits in der zweiten Generation assimilierten Familien entstammten, die mit der Religion gar nicht mehr oder nur noch sehr lose verbunden waren. Oder geht es vielmehr um den Einfluss säkularisierter Habitusformen „religionsloser Juden“ (Bienenfeld 1937, cf. Mosse 1985; Meyer 1992)? Die wären allerdings in allen möglichen Betätigungsfeldern zu finden, so dass das spezifisch Soziologische gerade wieder verschimmt.¹⁹ Auch die Zuschreibung, Juden seien Träger der Moderne, benennt zwar die Präsenz jüdischer Personen in modernen Strömungen (Gay 1986; Brenner 2002, 170-202), sagt aber wenig aus über Gründe für diese „Wahlverwandtschaft“.²⁰

16 „Es bedürfte einer Sammlung dezidierter Einzelfallstudien, um die Bedeutung der jeweils individuellen Variationen von ‚Jüdischsein‘ in den Werken der aufgezählten Soziologen nachzuzeichnen“ (Käser 1997, 220).

17 „Auf diese deutsch-jüdische Tradition erwerben wir, auch und gerade nach Auschwitz, im dem Maße ein Recht, wie es uns gelingt, sie produktiv fortzusetzen“ (Habermas 1981, 379; zur darin liegenden Gefahr einer „falschen“ Identifikation mit den Opfern siehe Gombrich 1997; Schneider 2003; vgl. auch Engelmann 1979, Rasehorn 1988).

18 In Übertragung von Karl Löwiths Säkularisierungstheorem auf die Frankfurter Schule etwa Vehautier 1994, Rosen 1997 oder Toni Tholen, welche meint, Adorno habe den „religiösen Kern“ von Horkheimers Denken „divinatorisch erspürt“ (in: Valentin 2000, 69). Skeptischer urteilen Martin Jay (1985, 90-100), Dan Diner (1988, 30-53) und Brumlik 1994. Zur Kritik der säkularisationstheoretischen Marxdeutung Henning (2005, 376-398).

19 „Gelehrsamkeit, die bei den Juden immer hochgeschätzt wurde, solange sie traditionell auf religiöse Texte bezogen war, wurde ein unabhängiges Charakteristikum der jüdischen Identität“ (Meyer 1992, 29). „Für viele Juden wurde das ernsthafte Studium jedes würdigen Fachgebietes ein Ausdruck ihres Judentums“ (30; vgl. Kaznelson 1959, Mosse 1976, Gotzmann 2001).

20 Zum Begriff „Wahlverwandtschaft“ auch Löwy 1997 und Frieze 2000.

Bei Spekulationen über solche Gründe handelt es sich zu weiten Teilen um Zuschreibungen, die nur wenig mit den Individuen zu tun haben, die ihnen ausgesetzt waren.²¹ Das ist auch der Kern des Vorwurfs des Philosemitismus, an dem ja prima facie wenig auszusetzen ist: Es werden vereinnahmende Urteile über Menschen gefällt, die mit der Selbstbeschreibung dieser Menschen nicht notwendigerweise zusammenfallen.²² Ratsam ist es also, man hält sich bei der Erfassung von Eigenheiten an Selbstbeschreibungen. Doch lassen sich Fremd- und Selbstzuschreibung leider nicht immer so sauber trennen, wie es der Ideenhistoriker vielleicht gern hätte. Reale Diskurse wirken stärker aufeinander, als etwa die Systemtheorie glauben machen will.²³ Das alles macht eine Betrachtung soziokultureller Einflüsse auf sozialtheoretische Traditionen sehr viel komplexer, als es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Allgemeine Gründe für die Wahlverwandtschaft mit modernen Strömungen sind also eher spekulativ und daher problematisch. Versuche einer verallgemeinernden Bestimmung der Einflüsse jüdischer Hintergründe auf Charakteristika der Sozialtheorie kommen zudem schnell zu widersprüchlichen Bestimmungen. Schrieb beispielsweise René König (1961) den als „jüdisch“ wahrgenommenen Soziologen durch die ihnen aufgenötigte Distanz eine größere Objektivität zu, so formuliert Isaiah Berlin die exakte Gegenthese:

-
- 21 Über die Verbindung zwischen jüdischer Herkunft und Wahl eines Faches oder theoretischen Inhalte wurde viel spekuliert. Mit Volkov (2001, 26) ist noch die Vernotwendigung der Wahlverwandtschaft von Judentum und Moderne bzw. Postmoderne etwa bei Bauman (1991, 247-254) abzuweisen; von rassistischen Varianten gar nicht erst zu reden (dazu Ziege 2002, Holz 2005). Die Wissenschaftsforschung konnte soziostrukturelle Eigenheiten benennen, die solche „Wahlverwandtschaften“ begünstigten; etwa die vergleichsweise Offenheit junger Fächer für aufstrebende Gruppen (s.o., Fn. 11). Dafür muss nicht Bezug genommen werden auf Entitäten wie ein Erbe, ein Volksgeist oder eine religiöse Substanz.
- 22 Das hat er mit dem Antisemitismus gemeinsam: „Ob der Antisemitismus jemals mit dem psychischen Sosein der Juden viel zu tun hatte, ist fraglich“ (Adorno, *Gesammelte Schriften* 20.1, 385; im Extrem vertrat diese These Sartre 1946, für den „Judentum“ *nur* Fremdzuschreibung war). Shulamit Volkov (2000) hat den Antisemitismus wegweisend als „kulturellen Code“ bestimmt, der mehr über die antisemitische Gesellschaft als über die jüdische Bevölkerung aussagt. Damit sind allerdings auch vernotwendigende „Ableitungen“ wie die von Horkheimer 1939 oder Moishe Postone (in: Diner 1988, 242-254) zu hinterfragen. Zur Modernisierung in den verschiedenen jüdischen Milieus selbst siehe Karady 1999, Schneider 2005.
- 23 Werke wie Sombart (1911) wurden keineswegs nur abgelehnt. Auch ohne in jedem Fall einen „jüdischen Selbsthass“ (Gilman 1993, vgl. Brumlik 2000, 280-320) zu unterstellen, lässt sich beobachten, dass Selbstbeschreibungen sich an gängigen Vorurteilen orientieren konnten, wie dies Köhnke (1989) an Simmel illustriert hat (zu Rathenau siehe W. Brenner 2005).

„Wer in der stabilen Sicherheit einer etablierten Gesellschaft geboren ist [...], hat in der Regel einen sicheren Sinn für die gesellschaftliche Wirklichkeit und kann das öffentliche Leben aus einer ziemlich unverzerrten Perspektive sehen, ohne zu politischen oder romantischen Phantasien Zuflucht nehmen zu müssen. Auf diese Tendenz zur Idealisierung stößt man am häufigsten bei den Angehörigen von Minoritäten“ (1980, 375; ähnlich Dahrendorf 1965, 116).

Oder hält Vehautier die „Entschiedenheit“ für das spezifisch „Jüdische“ an der Frankfurter Schule (1994, 280), so hatte Martin Buber gerade das Nichtentscheiden, das „Immer-wieder-Aufsprengen von scheinbaren Selbstverständlichkeiten“ dafür erklärt (nach Gassen 1958, 223). Deuten die einen die „Forderung des ‚umwälzenden Handels‘“ als etwas typisch Jüdisches (Vehautier 1994, 280), erklärt Christina von Braun dieses Denken in der Wissenschaft mit guten Gründen für ein „christliches“ Säkularisat und hält umgekehrt gerade die empirische „Bejahung und Erkenntnis des Bestehenden“ für eine Auswirkung jüdischen Denkens.²⁴ Die Liste von Beispielen ließe sich fortführen (Wiehn 1989, 13ff.).

Will man diesen – wenn auch wohlmeinenden – Kurzschlüssen entgegen, so lässt sich dieser Frage nur in Einzelstudien nachgehen, wie sie auch hier vorliegen. Bei diesen stehen nicht eigene Spekulationen oder Werturteile über „das Jüdische“ zur Debatte, sondern die Frage, wie die untersuchten Autoren von ihrer Umwelt gesehen wurden und wie das die Aufnahme ihrer Theorien mitbestimmt hat, wie sie sich in Reaktion darauf selbst beschrieben haben, wie diese Selbstverortung sich unter veränderten Umständen geändert hat und schließlich: ob, inwiefern und in welcher Weise diese Selbstverortung sich auf Inhalte ihres Werkes ausgewirkt hat oder darin zumindest gespiegelt wird.

1989 gab es eine Vorlesungsreihe an der Universität Konstanz, in der der Frage nach „jüdischen Spuren“ bei einigen Autoren der Soziologie im Einzelnen nachgegangen wurde (Wiehn 1989, 8). Wenn wir hier daran anzuknüpfen versuchen, so mit der Einschränkung, dass unsere Sammlung eine bestimmte, wenn auch überaus wichtige Epoche innerhalb der deutschsprachigen Soziologiegeschichte in den Vordergrund rückt, nämlich die Zeit bis 1933; in der die hier betrachteten Autoren ihre Prägung erfahren haben. Nach unserer Auffassung könnte das Erfassen der Besonderheit gerade jener Epoche der gegenwärtigen Soziologie wichtige Impulse geben, die das Selbstverständnis der Disziplin betreffen. Dass in diesem Buch auch Autoren wie Sigmund Freud oder Hannah Arendt zur Sprache kommen, ist Ausdruck einer angestrebten Öffnung dieser Disziplin, die man aus jener Zeit vor 1933 lernen kann.²⁵

24 Braun 2004, 31; ähnlich Hans Erler 2002, 323f.

25 Eine methodologisch selbstbewusste Vorlesung Mannheims (1930, 74)

Auch Disziplinen können ausgrenzen. Wie vor allem der Beitrag von Amalia Barboza zeigt, geschieht dies vor allem dann, wenn sie sich ihrer Sache nicht sicher sind. Dem gegenüber will diese Auswahl von Beiträgen – die in keiner Weise Anspruch auf Vollständigkeit stellt, vielmehr nur einige Mosaikstein liefern kann – den teilweise noch immer ausgegrenzten Autoren wieder ein Bürgerrecht im historischen Bewusstsein der Disziplin geben. Soziologiegeschichte ist somit aktuell.

Zur Aktualität der Soziologiegeschichte

Die Soziologie ist eine Wissenschaft des 20. Jahrhunderts. Ihre Themenstellung, die „soziale Frage“ – also die Frage, wie auf die durch die radikale kapitalistische Modernisierung hervorgerufenen sozialen Verwerfungen zu reagieren sei, und *wer* überhaupt darauf reagieren könne – erwuchs zwar dem 19. Jahrhundert. Sie wurde damals aber eher praktisch behandelt: in sozialen Bewegungen einerseits, in den darauf reagierenden Staatsapparaten andererseits. Bewegungen wie Institutionen versuchten ihre politischen Strategien unter Rückgriff auf die traditionelle politische Lehre und Sozialphilosophie wie auch durch statistische Erhebungen zu untermauern – mit anderen Worten: durch Gesellschaftstheorie und Empirie, den Bausteinen jeder Soziologie.²⁶ Diese Theoretisierung brachte einen veränderten Blickwinkel auf das soziale Geschehen mit sich: es waren nicht mehr Heldengeschichtsschreibungen oder große Narrative von Geist oder Moral, sondern zunehmend kamen soziale Strukturen und kollektive Handlungsmuster in den Blick.

Soziologische Fragestellungen gab es somit seit dem 19. Jahrhundert (Oberschall 1965). Die ersten regulären Lehrstühle für Soziologie wurden jedoch erst Ende des 19. Jahrhunderts eingerichtet. Bereits vor dem ersten europäischen Lehrstuhl für Soziologie, den 1896 Emile Durkheim besetzte, wurde 1892 in den USA Albion Small auf einen Lehrstuhl für Soziologie berufen.²⁷ In Deutschland, der verspäteten Na-

nennt das Beispiel einer autoritären Familie, deren soziale Struktur erst durch eine *Distanzierung* des Kindes erkannt werden kann. Das ähnelt dem Freudschen Thema, aber der Ort der Soziologie dabei ist klar (73, 87; siehe zur näheren Analyse dieser Vorlesung Barboza in diesem Band).

26 Zu verschiedenen Antworten des 19. Jahrhunderts und „Stilen“ der nationalen Soziologien Wagner 1990, vgl. auch Galtung 1983 und Münch 1986.

27 In den USA, wo der Staat sich weniger in die Gesellschaft einmischte, gab es andere Träger für die Soziologie. In Chicago fühlten sich christliche Kreise für die „social gospel“ zuständig (Hinkle 1954; Vidich 1985). Das war dem distanzierenden Blick nicht immer förderlich: „a humiliating proportion of the so-called ‚sociology‘ of the last thirty years in America has

tion, besetzte erst 1919 Franz Oppenheimer einen Lehrstuhl für „Theoretische Ökonomie und Soziologie“, wenig später folgte u.a. Hans Freyer in Leipzig. Die Soziologie entwickelte sich also auch in Deutschland.

Man kann den Werken dieser Zeit den hohen Anspruch der Disziplin entnehmen: es geht um orientierende Gesamtdeutung. Diese fiel allerdings oft sehr unterschiedlich aus. Nach Max Weber sollte sie nach Möglichkeit weder spekulativ noch parteiisch sein und sich aus der Einsicht in die kulturelle Bedingtheit allen Wissens – auch des eigenen – speisen. Damit war eine Distanzierung von der eigenen Gebundenheit erforderlich, denn eine Wissenschaft von sozialen Strukturen entwerfen heißt immer schon, in ihnen nicht ganz aufzugehen. Eben diese Einsicht war ein liberalisierender Reflexionsschub, der darum gerade in der Weimarer Republik auf große Resonanz stieß.

Diese Spannung auszuhalten war allerdings nicht einfach. Weber etwa verließ die von ihm mitgegründete *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* nach drei Jahren wieder, weil sich die „Werturteilsfreiheit“ nicht durchhalten ließ (Radkau 2005, 626). Eine Distanzierung von unmittelbarer Eingebundenheit lässt sich nicht auf Knopfdruck erreichen. In Deutschland erstreckten sich diese Debatten von der frühen Abwehr der Soziologie durch Wilhelm Dilthey bis zum abrupten Ende der Debatten. Gegen Ende des 20. Jahrhunderts hat sich die Soziologie, wo sie nicht lediglich statistische Dienstleistungen erbringt oder populistische Augenblicksdiagnosen für den Medienmarkt erstellt, mehr und mehr auf die immer neue Auslegung einiger dieser Klassiker zurückgezogen.²⁸ Das mag daran liegen, dass die Soziologie sich immer wieder in unzähligen Debatten hinterfragt hat und permanent in schwierige Krisen geraten ist, so dass eine Auseinandersetzung mit den Anfängen und den frühen Protagonisten der Disziplin geboten schien.

Ein immanenter Grund für diese prekäre Situation liegt in dem Erliegen der Planbarkeitsphantasien. Von Anbeginn bei Auguste Comte (1822) trat die Soziologie als Wissenschaft der politischen Planung auf.

been simply old fashioned opinionativeness under a new-fangled name“ (Small 1924, 6 f., nach Tenbruck 1985, 195; vgl. Knöbl 2003, 27f.).

28 Vieles von dem, was in der Bundesrepublik methodologisch diskutiert wurde (der Positivismusstreit, der Angriff des Sponti-Marxismus von 1968, die an die „formale Soziologie“ eines Leopold von Wiese erinnernde systemtheoretische Flucht in abstrakte Modelle – mit Mannheim 1930, 79 eine „absolute“ Distanz, die den Zusammenhang mit dem Gegenstand ganz kappt). wirkt aus der Entfernung wie eine Re-Inszenierung älterer Debatten. Dies kam schon in Adornos Worten von 1949 zum Ausdruck: „Mein Seminar gleicht einer Talmudschule – ich schrieb nach Los Angeles, es wäre, wie wenn die Geister der ermordeten jüdischen Intellektuellen in die deutschen Studenten gefahren wären“ (nach C. Schneider 2003).

Drohende gesellschaftliche Instabilitäten sollten durch die Erkenntnis ihrer Bewegungsrichtung aufgefangen und gebannt werden. Von diesem Nimbus zehrten noch die Hoffnungen, die exilierte Soziologen für die „Rekonstruktion“ Nachkriegsdeutschlands (Mannheim 1940) in die Soziologie setzten.²⁹ Aber dieser Krieg mit seinen furchtbaren Auswirkungen hatte bei anderen – etwa in der Kritischen Theorie – zu einer Vernunftkritik geführt. Planung erschien nun als eine unmenschliche Verwaltung von Menschen als Sachen, der man nicht mehr zuarbeiten wollte. Mit dem Cultural Turn der 1970er Jahre führte diese Skepsis zur theoriekritischen Diagnose vom „Ende der Eindeutigkeit“ (Bauman 1991, Knöbl 2003). „Die Moderne“ wurde selbst zur Ambivalenz erklärt, was sich auch auf die Diagnosekraft der Soziologie, zumindest auf den Glauben an diese, auswirken musste (Bauman 1987).

Die heutige Systemtheorie, der im Sinne der „Kybernetik“ einst mit großen Hoffnungen entgegengesehen wurde, ist mit ihrer neuen Kernaussage der Nichtplanbarkeit („Kontingenz“) im Grunde nur deswegen so originell, weil sie selbst diese Planbarkeit einmal in Aussicht gestellt hatte. Sie ist daher paradox – und statt ihre eigene paradoxe Existenz zu reflektieren, erklärt sie dieses „Paradoxie“ schlicht für ein allgemeines Merkmal.³⁰ Wozu bedarf es aber einer Wissenschaft der Gesellschaft, die selbst nicht daran glaubt, dass man über die Gesellschaft überhaupt Aussagen treffen kann? Über einzelne gesellschaftliche Phänomene haben andere Wissenschaften wie die Politik- oder die Kommunikationswissenschaft inzwischen eine empirische Expertise erworben, die gern nachgefragt wird, weil sie nicht einer ähnlichen permanenten Selbstproblematisierung unterliegt wie im Falle der Soziologie. Wird hingegen jener Kulturalismus und Anti-Essentialismus nachgefragt, der diese paradox anti-soziologische Skepsis der Soziologen meist motiviert, so wendet man sich inzwischen am besten direkt an die Kulturwissenschaften und die Ethnologie, denn diese haben den Kulturalismus inzwischen abonniert und verwalten ihn einwandfrei. Wozu also Soziologie?

Die Frage ist zwar alt, die Antwort dennoch nicht so einfach. Die Soziologie hat sich zwar *permanent* krisenhaft selbst in Frage gestellt, nun aber geht es nicht mehr nur um Inhalte, sondern um ihre Existenz als universitäre Disziplin. Es ist diese institutionell prekäre Situation, die

29 Radkau 1971, Söllner 1982. Siehe Comtes Ausspruch: „voir pour savoir, savoir pour prévoir, prévoir pour prévenir“ (in: Müller-Doohm 1991, 48).

30 Siehe Müller 1996. Ähnlich geht die Gegenwartsdiagnose einer „Wissensgesellschaft“ mit der paradoxen These hausieren, Wissen vermehre sich zwar, werde aber immer unsicherer – womit die Diagnose zur „Nichtwissensgesellschaft“ umschlägt. Auch die „Wissensgesellschaft“ sollte ja einmal eine geplante sein (Resch 2005).

eine Historisierung der Soziologie und ihrer Vertreter nicht nur möglich, sondern sogar geboten erscheinen lässt. Denn die Figuren, die die deutsche Soziologie in ihrer Blütezeit, dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, getragen und geprägt haben, unterschieden sich maßgeblich von demjenigen Typus, der in der Soziologie in der Zwischenzeit oft Karriere gemacht hat. Im ersten Jahrhundertdrittel handelte es sich in vielen Fällen noch um den „universalgebildeten Gelehrten“ des 19. Jahrhunderts (Kaesler 2000 I, 190). Er antwortete auf die Herausforderungen des „modernen Kapitalismus“ allerdings nicht mehr mit der gewohnten Bildungshuberei, obgleich man diese durchaus noch beherrschte,³¹ sondern sah die Notwendigkeit einer Öffnung gegenüber den drängenden Fragen der Gegenwart. Die Antwort war eine „Soziologisierung des Wissens“ und damit eine schmerzliche „Entzauberung“ von Politik und Gesellschaft. Max Weber, der bekanntlich mit einer Schubkarre zur Heidelberger Bibliothek pilgerte, gibt für diesen Typus das beste Beispiel ab. Auch er schrieb mit der anachronistischen Disziplin eines Althistorikers gewaltige Bücher, doch seine Fragestellung war eine moderne; und dies nicht etwa, weil Weber Modernist war, sondern weil er die Dringlichkeit dieser Fragen spürte (zur existentiellen Dimension Mannheim 1930, 65).

Hinter Lehrgebäuden dieser Zeit verbergen sich also Biographien, in denen um die Inhalte und ihre Vermittlung regelrecht gerungen wurde. Die Lebensschicksale hinter den Theorien waren auch gesellschaftlich bedingt, sie werden daher zunehmend quer zur Entwicklung des Werkes gelesen. Dies knüpft an einen Trend zur Herausgabe privater Details über andere Größen jener Zeit an.³² Mehr noch als andere Ideengeschichten ist die Soziologiegeschichte gehalten, die Biographien ihrer „Helden“ in die Deutung der Werke einzubeziehen und diese aus dem zeitgenössischen sozialen Feld heraus zu interpretieren – schließlich sind soziologische Denker in vielen Fällen schon professionell sehr stark an dem sozialen Geschehen ihrer Umwelt interessiert.³³

Bei populären Figuren der Soziologie wie Max Weber oder Adorno sind diese Einheiten von Werk und Leben vielleicht bereits überforscht – es bedarf schon einiger Geduld und einer in den Methoden der Historiker geschulten Raffinesse, um nach Jahrzehnten der Forschung neue

31 Als Streit zwischen typischen Vertretern des alten und des neuen Bildungsverständnisses siehe die Debatte zwischen Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim (Lepénies 1985, Hoeges 1994). Der Verweis auf Athen und die antike Polis findet sich in der *Sozialphilosophie* durchgehend.

32 So sind etwa Details über das Privatleben Martin Heideggers bekannt geworden, oder man denke an die vielen Publikationen anlässlich der Jahrestage von Albert Einstein, Sigmund Freud oder Hannah Arendt.

33 Siehe dagegen die Bemerkungen zur Apolitizität Hannah Arendts, solange sie im Bannkreis Heideggers war (M. Plessner 1995; Jonas 2003, 123).

Ausblicke auf das Werk zu erarbeiten, wie dies etwa Radkau (2005) oder Fleck (2006) überraschend gelungen ist. Nimmt man die Historisierung der Soziologie ernst, kann man nicht bei einer Heroengeschichtsschreibung stehen bleiben, die noch den Geist der monumentalen Historie atmet. Zu einer Soziologisierung der Soziologie gehört daher nicht nur die Betrachtung der Institutionen und Entstehungsmilieus, sondern auch eine Hinwendung zu den „Wissenschaftsschicksalen“ von weniger bekannten Figuren der frühen deutschsprachigen Soziologie.³⁴

Zu den Beiträgen

„Die Distanz zur eigenen gewesenen Existenz, die das Schicksal aufzwingt, macht auch historisch soziologisch hellsichtig.“ Mannheim 1925, 157

Dass manche der hier behandelten Autoren heute weniger bekannt sind, muss nicht bedeuten, dass sie auch damals Randfiguren oder „Außenseiter“ waren – das trifft im Gegenteil vielmehr auf Figuren wie Walter Benjamin oder Theodor W. Adorno zu, deren Schriften heute zu den meistkommentierten gehören. Es kann auch darauf hindeuten, dass sie durch widrige Umstände wie so viele andere keine lupenreine akademische Karriere haben antreten können. Einige Soziologen wie Paul Lazarsfeld haben in Emigrationsländern eine Karriere gemacht;³⁵ doch nicht bei allen war das der Fall, und dies dürfte auf den Bekanntheitsgrad nach 1945 keinen geringen Einfluss gehabt haben. Darum widmen sich einige Beiträge dieses Buches gerade solchen Individuen, die dem kollektiven Gedächtnis der Soziologie sonst allzu leicht entfallen.

Zu diesen heute eher unbekannten Autoren gehört Albert Salomon, der in seinen späten Jahren zu seinen jüdischen Wurzeln zurückfand und in seiner New Yorker Synagoge aktiv war. Peter Gostmann und Claudi-

34 Der Begriff des Schicksals mag heute verstörend klingen, wurde aber von damaligen Generationen gebraucht (vgl. Mannheim 1930, 70; Lessing 1927) und dokumentiert somit ein Stück Selbstbeschreibung. Eine Karriere- oder Lebensplanung ist unmöglich, wenn Einem unübersehbare Mächte gewaltsam gegenüberstehen. Gottfried Salomon benutzt 1920 und 1938 das Bild aus Adalbert Stifters *Abdias* (1847). Dieses beginnt mit den Worten: „Es gibt Menschen, auf welche eine solche Reihe Ungemach aus heiterem Himmel fällt, dass sie endlich da stehen und das hagelnde Gewitter über sich ergehen lassen [...] Auf diesem Weg sind die Alten zu dem Begriffe des Fatums gekommen, wir zu dem mildereren des Schicksals“ (Stifter 1990, 3: siehe Henning in diesem Band).

35 Zu ihm und Marie Jahoda siehe Poloni in diesem Band sowie die von Christian Fleck u.a. besorgte Neuausgabe seiner Schriften (2006).

us Härpfer legen in ihrer Studie dar, wie dieser Aspekt in mehreren Motiven Eingang in das amerikanische Spätwerk Albert Salomons gefunden hat. Dies ist umso interessanter, als gerade diese Motive ihn mit Walter Benjamin verbinden, den er lange vorher – in den 1930er Jahren – herausgegeben hatte.³⁶ Es ist vielleicht kein Zufall, dass die biographische Anlage des vorliegenden Buches gerade durch Albert Salomons Hochschätzung der Sinnkämpfe des Individuums, wie sie Gostmann und Härpfer hier freilegen, nochmals legitimiert wird.³⁷

Ebenfalls mit Walter Benjamin verbunden war der Namensvetter Albert Salomons, Gottfried Salomon(-Delatour), der in Deutschland einst sehr bekannt war, im amerikanischen Exil jedoch wenig akademischen Erfolg aufweisen konnte. Er kam wie Hannah Arendt, Siegfried Kracauer und viele andere erst 1941 mit der zweiten Welle von Hitlerflüchtlingen, die zwischenzeitlich in Paris zu leben versucht hatten. Gottfried Salomons soziologisches Werk hat wie kaum ein anderes zur Fremdzuschreibung als typisch „jüdisch“ eingeladen, besonders hinsichtlich der „Vermittlung“ (dies traf auch auf Mannheim und Lazarsfeld zu, siehe Poloni und Barboza in diesem Band).³⁸ Es stellt sich allerdings heraus, dass Salomon zwar zeitweilig offensiv für jüdische Interessen eintrat, dies aber keineswegs mit seinen herausgeberischen und organisatorischen Tätigkeiten in Verbindung brachte. Im Gegenteil, bei ihm scheinen sich diese beiden Aspekte sogar auszuschließen.

Diese Biographien sperren sich also gegen vereinnahmende Thesen über ein kulturelles oder akademisches „Milieu“ und ihre „typischen“ Charakteristika. Und erst die Einzelbetrachtung fördert die eigentlich interessanten Sachverhalte zu Tage.

36 Albert Salomon war Herausgeber der sozialdemokratischen Zeitschrift *Gesellschaft*, die Aufsätze Benjamins abdruckte (siehe Kambas 1982). Zur Würdigung Salomons siehe bereits Matthiesen 1988 und Papcke 1993.

37 Diese Hochschätzung des Individuellen kommt auch in Vollmanns Studie über Freud zum Ausdruck; in diesem Sinne auch der Titel von Erler 1997.

38 Vgl. Goodmann-Thau 1998, 20. An diesem Topos arbeitete sich auch Adorno ab, der zuletzt Salomons Kollege war. Er nennt „den Vorwurf des Vermittlertums der Juden. Rasch wird daraus der Vorwurf der Unehrllichkeit, des Betrugs, der Täuschung – das Wort ist nun einmal mit dem Tauschen verwandt.“ Jedoch: „Ohne die Sphäre des Vermittlertums, die von Handel, Geldkapital und Mobilität, wäre die Freiheit des Geistes, der sich von der bloßen Unmittelbarkeit gegebener Verhältnisse löst, unvorstellbar gewesen“ (*Gesammelte Schriften* 20.1, 370). Ob diese ökonomische „Totalitätsbetrachtung“ mit Anklängen an Spengler tatsächlich den gewünschten vorurteilsauflösenden Effekt hat, sei hier dahingestellt. Ähnlich war schon Simmel vorgefahren, indem er bestimmte Stereotypen positive deutete („Simmel chose to rehabilitate the Jewish *stereotype* [...] Money lending is productive“; Morris-Reich 2003, 128). Siehe auch Poloni zu Lazarsfeld.

Ein beliebtes Objekt von Zuschreibungen war auch Sigmund Freuds Psychoanalyse, die von Anbeginn als „jüdische Wissenschaft“ zu diskreditieren versucht wurde. Ebenso wie Gottfried Salomon nahm Freud diese Fremdzuschreibungen auf und positionierte sich dazu, ohne allerdings allzu deutlich zu werden, was ihm selbst das Judentum – jenseits der viel zitierten Gefühlsmacht – eigentlich genau bedeutete.³⁹ Eine solche Position kann allerdings einigen Werken entnommen werden, liest man sie daraufhin genauer. Eine derart sensibilisierte Re-Lektüre der Psychoanalyse zwischen antisemitischer Fremdzuschreibung und eigener Positionierung unternimmt Morris Vollmann, wobei er zu interessanten Resultaten kommt: Bei Freud erscheint das einmal entschlüsselte Judentum – ähnlich wie bei Gottfried Salomon – als ein überraschend selbstbewusstes und kämpferisches. Es ist aber gerade kein traditionell religiöses oder orthodoxes, geschweige denn ein traditionell zionistisches Judentum, setzten sich beide doch stark für eine „Desillusionierung“ ein, die traditionellen Positionen gegenüber sehr kritisch gegenüberstand. Obwohl beide Denker sich also selbst im Judentum verorteten, ging es damit keineswegs direkt in ihre jeweilige Wissenschaft ein, die sie vielmehr als eine Errungenschaft der Moderne hochhielten.

Das bewusste Aufnehmen der Moderne ist auch für das Werk Hannah Arendts kennzeichnend. An einigen Stellen ihres Werkes wies sie auf eine mögliche Verbindung zwischen Judentum und Moderne hin. Sie hat zum Beispiel Bernhard Lazares Auffassung unterschrieben, die Juden hätten im eigenen Interesse eine Existenz als „Paria“ zu wählen, gewissermaßen als Avantgarde der kulturellen und sozialen Moderne. Obwohl dieses Denkmodell deutlich normativ aufgeladen ist und keineswegs die ganze Bandbreite des deutschsprachigen Judentums in der Moderne abdeckt, wird es seither oft aufgegriffen – wohl nicht zuletzt auch dank der Überschneidung mit der Figur des heimatlosen Intellektuellen, dem sich ein sozialwissenschaftlicher Autor oft schon qua Profession verwandt fühlt. Mit jüdischen Themen setzte Arendt sich auseinander, seit sie Deutschland als Jüdin verlassen musste. Viele Autoren (etwa Ingeborg Nordmann) haben daher ihre jüdischen Prägungen hervorgehoben; gleichzeitig hat ihr jedoch ihr Freund Hans Jonas eine „Ignoranz gegenüber jüdischen Dingen“ bescheinigt (Jonas 2005, 288; cf. Kristeva

39 Dazu zuletzt Battegay 2006, Brumlik (2006, 231-264). Die Parallele mit Gottfried Salomon erstreckt sich bis auf die „negative Theologie“, die darin besteht, dass beide wenig über ihre jüdische Herkunft schreiben; sie erschöpft sich aber, wenn dieses Schweigen selbst noch bewertet wird. Salomon deutet das Schweigen mystisch (siehe den Beitrag von Henning), Freud dagegen lehnt gerade dies ab: „Wir Juden haben es im Ganzen leichter, da uns das mystische Element abgeht“ (zitiert bei Vollmann, Fn. 39).

2002, 184). Der Beitrag von Daniel Schulz legt dar, dass die amerikanische Erfahrung sehr viel weiter reichende Folgen für Arendts politische Theorie hatte als ihre jüdische Identität. Wie Schulz aufzeigt, brachte sie der modernen Gesellschaft – und den USA, deren Bürgerin sie 1951 wurde, als ihrer Speerspitze – allerdings auch Skepsis entgegen.

Dass jüdische Hintergründe für Sozialtheoretikerinnen in vielen Fällen nicht primär über prägende Inhalte, sondern erst über erfahrene Ausgrenzungen wichtig wurden, zeigt auch das Portrait von Maria Jahoda, das Verena Poloni zeichnet. In Amerika hat Jahoda mit Adorno, Bettelheim und anderen an der Studie über *Die autoritäre Persönlichkeit* mitgewirkt. Den Meisten ist sie aber wohl durch ihre bedeutende Studie *Die Arbeitslosen von Marienthal* ein Begriff. Für sie, die bereits mit 16 Jahren aus der Gemeinde austrat, wurde das Judentum erst wieder wichtig, als sie als Jüdin verfolgt wurde. Poloni zeigt an diesem Beispiel auf, dass in der Zwischenzeit sozialistische Ideen und Institutionen für Sozialwissenschaftler eine sehr bedeutende Rolle gespielt haben, gerade auch für die Frage der eigenen Identität. In etwas anderer Form ist das auch für Paul Lazarsfeld der Fall, der gewöhnlich als Musterbild einer gelungenen Akkulturation in die US-Landschaft angeführt wird.

In der US-amerikanischen Emigration hat sich das Verhältnis zum Judentum bei einigen Autoren gewandelt. Das gilt neben Albert Salomon etwa auch für Bruno Bettelheim. Albert Müller und der verdiente Exilforscher und Herausgeber u.a. von Lazarsfelds Schriften Christian Fleck zeigen in ihrer kritischen Studie über Bruno Bettelheims Analysen der nationalsozialistischen Konzentrationslager, dass seine Aussagen über die Rolle jüdischer Motive sich mit der Zeit verändert haben. Wird ihnen anfangs wenig Gewicht beigemessen, werden sie in späteren Versionen derselben Analyse immer höher gewichtet.

Die Aktualität von Bettelheims Analyse der nationalsozialistischen Konzentrationslager liegt darin, dass sie ein komplexes Bild der Haltungen der Gefangenen in Konzentrationslagern vermittelt. Wir erfahren von einer Pluralität von Einstellungen und Verhaltensformen der Gefangenen, von totaler Resignation bis zu denen, die Widerstand zu leisten versuchten. So wird deutlich, dass sich auch in Bezug auf die Position der Gefangenen nicht von einem einheitlichen Milieu sprechen lässt.

Gleichsetzungen „der“ Moderne mit den an Inhumanität kaum zu übertreffenden Lagern sind zwar als zeitgenössische Reaktion verständlich; sachlich ist es allerdings problematisch, wenn diese Parallelisierung aus der Distanz noch immer aufrechterhalten wird (neben Bauman 1991 etwa Agamben 2002). Die wichtige Untersuchung von Fleck und Müller, die als einzige keinen Originalbeitrag darstellt, zeigt auf, dass die Partien aus den prominenten Schriften Bettelheims, in denen sich diese

These erstmals andeutete und die von dort etwa von Arendt übernommen worden ist, durch einen Vergleich mit anderen Dokumenten kritisch zu hinterfragen sind. Auch dürften die Unterschiede etwa zwischen der paternalistischen Modernisierung, wie sie in Deutschland vorherrschte, und dem erfolgreicheren liberal-republikanischen Modell, das gegenüber Minderheiten bis heute wesentlich offener ist, keinen geringen Einfluss auf die Einschätzung „der“ Moderne haben, wie es auch bei Schulz anklingt. Die Konzentrationslager dürften daher vielmehr als Feldzug *gegen* die moderne Betonung des nichtsubsummierbaren Individuellen gelten, wie es etwa bei Freud oder Albert Salomon zum Ausdruck kam.

Gibt die Studie von Fleck und Müller bereits einen Ausblick auf spätere Jahrzehnte, so zeigt die Untersuchung von Amalia Barboza an einem prägnanten Beispiel auf, in welcher Weise die Auseinandersetzungen bis 1933 sich noch auf die bundesrepublikanische Sozialwissenschaft ausgewirkt haben. Barboza kommt in ihrer resümierenden Betrachtung der deutschsprachigen Rezeption von Karl Mannheim zu der These, dass aus dessen Werk nur bestimmte Aspekte hervorgehoben wurden, was ihn in den Augen vieler allein als den Soziologen der harmonisierenden Synthesen und Vertreter einer ungebundenen und „freischwebenden Intelligenz“ erscheinen ließ. Eine kritische Revision der Rezeptionsgeschichte legt auch hier andere theoretische Potentiale frei, die der gegenwärtigen Wissenschaft wichtige Impulse geben dürften.

Mit der Hochschätzung der einzelnen Persönlichkeit, wie sie uns bei Albert Salomon gegenübertritt, der Auslotung auch der Untiefen derselben, für welche Sigmund Freud steht; mit der grenzüberschreitenden Internationalität und Interdisziplinarität, wie sie Gottfried Salomon geweisend praktiziert hat; mit der Offenheit gegenüber Minderheiten, wie sie Marie Jahoda und Hannah Arendt propagierten; und mit der Bereitschaft, auch in schwierigen Situationen keine reduzierenden Formeln zu liefern, sondern eine komplexe und vielfältige Wirklichkeit zu erfassen, wie es besonders an Bruno Bettelheims und Karl Mannheims Analysen deutlich wurde, weisen diese Studien auf zentrale Forderungen an die Sozialwissenschaften hin. Dass der Umgang mit derselben allerdings kein leichtfertiger sein darf, zeigen die Studien über Mannheim und Bettelheim. Eine Nichtbeachtung des Überlieferungsgeschehens kann zu verzerrten Wahrnehmungen führen; bis hin zur Vergessenheit ihrer Vertreter, wie etwa bei Albert und Gottfried Salomon. Wir hoffen, dass diese exemplarischen Geschichtsschreibungen von bekannten und weniger bekannten Protagonisten der Sozialwissenschaft dazu beitragen können, ungehobene Schätze und theoretische Potentiale neu zu erschließen.

Frankfurt und Berkeley, August 2006