

# ÜBER PERSISTENZKERNE BÄUERLICHER KULTUR IM INDUSTRIESYSTEM

Robert Hettlage

Wenn heute von der Zukunft bäuerlichen Lebens die Rede ist, meint man zuallererst Fragen der Effizienz von Landwirtschaftsbetrieben, die Anpassung von Größenordnungen, die Subventionierung der Agrarpreise. In zweiter Linie denkt er wohl an die Finanzierungskrise der gemeinsamen Agrarpolitik der EG. Hier ist für Publizität gesorgt. Milchseen und Butterberge erinnern an das Schlaraffenland, sind aber nur Symtome einer gescheiterten Politik.

Marathonsitzungen in Brüssel, bei denen jeweils nur kurzatmige Übereinkünfte getroffen und die entscheidenden Lösungen vertagt werden, gehören schon zu den erwartbaren politischen Tagesnachrichten. Die damit verbundenen tiefgreifenden Entscheidungen über die landwirtschaftliche Strukturpolitik, den Erhalt der kleinen Bauernhöfe oder eben die Veränderung der Betriebsgrößen, der weiteren Abwanderung der landwirtschaftlichen Bevölkerung und der Folgen für den ländlichen Raum, finden schon kaum noch eine angemessene öffentliche Aufmerksamkeit, obwohl die Späfolgen für das gesellschaftliche Leben insgesamt von höchster Tragweite sein können.

Noch weniger interessant, ja geradezu abwegig erscheint es, wenn von bäuerlicher Kultur, von Bauerngesellschaft im Industriesystem die Rede ist. Diese Thematik mutet beinahe atavistisch an. In der Frühindustrialisierung mag sie von Bedeutung gewesen sein. In Gesellschaften an der Schwelle zur „Post-Industrialisierung“ hingegen scheint sie sich auf eine Problematik der relativen Stärke von Interessengruppen zu reduzieren. Und hier scheint die dritte industrielle Revolution der Mikroelektronik den Weg zur fortschreitenden „Tertiarisierung“ der Gesellschaft zwangsläufig vorzugeben. Was soll also hier die Frage nach dem Weiterbestand des Primärsektors und insbesondere einer bäuerlichen, vermutlich rückständigen und unzeitgemäßen Denk- und Lebensweise?

Im allgemeinen ist von der Soziologie kaum Unterstützung zu erwarten, denn erstens führt die Agrarsoziologie in ihren Reihen eine gar zu kümmerliche Randexistenz, zweitens muß eine kulturosoziologische Betrachtungsweise trotz ihrer Berufung auf den Klassiker Max WEBER um ihre allgemeine Anerkennung im Fach selbst noch ringen, und schließlich hat die Soziologie insgesamt

für Fragen der ruralen Lebensweise (abgesehen von der Entwicklungssoziologie) nur ein sehr bedingtes Interesse, denn sie versteht sich implizit als wissenschaftliche Erfassung der „modernen“ und das heißt eben der industriell geprägten Gesellschaft. Diese Parteinahe hat die gängigen soziologischen Fragestellungen, Methoden und Themenschwerpunkte vorgegeben, andere hingegen ausgeschlossen. Und dies nicht immer zum eigenen Vorteil, sogar dann nicht, wenn es um das Verständnis der Industriegesellschaft selbst ging.

Im folgenden geht es also darum zu erkunden, ob und inwiefern das Studium der bäuerlichen Lebensweise auch für die moderne Gesellschaft von Bedeutung sein könnte, m.a.W. ob unsere Vermutung berechtigt ist, daß neben dem Einfluß der Moderne auf den Agrarsektor auch ein umgekehrter Einfluß der Agrarkultur auf das industrielle Leben von Bedeutung war und ist. Unsere Hypothese ist, daß wir, die „Industriemenschen“, stärker von unserem traditionellen Erbe der vorindustriellen Lebensweise mitbeeinflußt sind als wir gemeinhin annehmen und als die bisherige Theoriebildung widerspiegelt. Um dies klarzumachen, muß zuerst das übliche Bild der industriellen Lebensweise nachgezeichnet werden (Teil 1). Daraus lassen sich einige Anhaltspunkte für einen theoretischen Perspektivenwechsel gewinnen (Teil 2). Teil 3 versucht schließlich einige Motivkerne und subsistente Normen genauer zu analysieren, die das Leben in der Industriegesellschaft an der Schwelle zur „Postmoderne“ prägen, aber einer anderen kulturellen Basis entstammen. Um die Persistenz bäuerlicher Kultur zu erfassen, muß sich die Soziologie eine höhere Komplexität gestatten als bisher (Teil 4).

## 1. Die „Industriegesellschaft“ als Zerrbild von Modernität

Es gehört zu unseren formelhaften, nicht mehr weiter bedachten Erklärungen unseres eigenen Lebensstils, von modernen, westlichen Industriegesellschaften zu sprechen. Die Assoziation von Moderne, Industrie und Westen ist ganz ohne Zweifel richtig. Und dennoch steckt in solcher Globalisierung eine Verführung zu unpräziser Begriffsbildung. So wie wir wissen, daß „der“ Westen keine fixe (politische) Einheit ist, so dürfen wir auch vermuten, daß Modernität ein sehr vielfältiger Prozess mit vielen Niveauunterschieden ist. Auch mit der Kurzformel Industriegesellschaft steht es kaum anders. Sie verdeckt zudem, daß es sich um einen Idealtypus handelt, der so in der Realität nicht auffindbar ist. Unser Alltagsverständnis hat sich von dieser Erkenntnis aber abgekoppelt und ist im Begriff ideologisch zu werden.

### 1.1. Das idealtypische Konstrukt des „industrial man“

Das Industriesystem der modernen Gesellschaft des Westens ist unbestreitbar das Ergebnis einer Revolution der Lebensverhältnisse. Genau genommen handelte es sich um mehrere Umbrüche und mehrere Phasen: Einen ersten Einbruch in den traditionellen Kulturtypus des Mittelalters brachten Humanismus und Renaissance. Sie legten Grund dafür, daß sich die Menschen – und das sind vorerst immer nur einige Gruppen, oder höchstens Schichten – nicht mehr als „eingewachsen“ in feste soziale Strukturen erlebten, sondern als Subjekte, deren Lebensäußerungen und Organisationsformen Gegenstand kritischer Erforschung, rationaler Planung und Beherrschung sein können. Im Zuge der Reformation wird das einheitliche Schutzschild der verbindlichen Lebens- und Weltinterpretation zerstört und der kirchlich „geführte und beherrschte“ Daseinstypus aufgebrochen. Dies leitete nicht nur die spätere Säkularisierung, sondern auch die politische Zentrierung in Form eines wachsenden Nationalismus ein.

Diese langsame geistige und politische Freisetzung bereitete wiederum den Boden für die rationalistische Aufklärung und die Zerstörung des Ancien Régime in Europa. Zur Französischen Revolution auf dem Gebiet der politischen Bürgerrechte gesellt sich – von England ausgehend – der wirtschaftliche Liberalismus, die Freisetzung der arbeitenden Massen und die produktionstechnische, also die industrielle Revolution.

Aus diesem komplexen Zusammenwirken verschiedener geistiger, politischer, und wirtschaftlich-technisch bedingter Bewegungen entstand im Verlauf mehrerer Jahrhunderte in Westeuropa (und USA) der Kulturtypus der modernen Welt, den wir kurz die Industriegesellschaft nennen.

Die Veränderung des Lebensgefühls und sozialen Selbstbewußtseins der Menschen gegenüber der statisch-agrarischen Lebensweise stellte einen so grundlegenden Umbau der Sinnstrukturen dar, daß man hierfür analytisch einen eigenen Menschentypus konstruierte, den „offenen“, auf fortschreitende vernünftige Beherrschung der individuellen und sozialen Lebensbedingungen ausgerichteten, vorwärtsblickenden, sich aller verfügbaren und künftig noch konstruierbaren technischen Hilfsmittel bedienenden „industriellen Menschen“. Damit war der Gegensatz zwischen dem alten, „traditionalen“ und dem modernen, „rationalen“ Dasein geboren. Das erstere wird verkörpert durch „den Bauern“, der nach „den Normen einer statischen, größtenteils agrarischen, später kleinstädtischen Gesellschaft mit stabiler sozialer Hierarchie und festen Strukturen eines nahezu homogenen, geschlossenen Kulturraums“ (CLERCQ 1968: 22) lebt. Letzteres ist das genaue Gegenteil.

Wie bei allen dichotomen Gegenüberstellungen läßt sich die ideologische Funktion nur schwer übersehen. Analyse wird hier durch Bekenntnis ersetzt. Das läßt sich an vier, immer wieder verwendeten, ursprünglich durchaus analytisch und empirisch gemeinten und hierbei sinnvollen Charakteristika des modernen Industriemenschen zeigen:

### 1.1.1. Der säkularisierte Industriemensch

Unbestreitbar haben die verschiedenen „Revolutionen“ die kulturellen Äußerungen aus dem christlichen, von Religion und Kirche beherrschten Weltverständnis herausgelöst. Diese Emanzipation gilt seither als eines der wichtigsten Kennzeichen von Modernität. Der Ausbruch aus dem geschlossenen sozio-kulturellen Milieu ist zudem der Motor einer dynamischen Entwicklung, wie sie die westlichen Gesellschaften anschließend durchmachten. Durch die Profanisierung der Kultur bildet „die Welt“ erstmals eine eigene, ja die eigentliche Sphäre des Interesses, eine weltliche Ordnung nach autonomen Prinzipien und Normen.

Diese Säkularisierung erschien vielen mit Recht als der Anbruch einer neuen Zeit. Deswegen nahm dieses Konzept spätestens seit der französischen Revolution auch eine polemische Wendung. Sie wurde die „notwendige“ Revolution aller denkenden Wesen, Zeichen einer herrlichen „Morgenröte“, wie HEGEL meinte, nämlich die Manifestation des Menschen als eines „freien Geistes“, die letzte Verwirklichung von Vernunft (HEGEL 1970: 491) nach der „langen Nacht“ des Mittelalters.

Diese Überzeugung, als sei die Welt erst jetzt geschaffen und das Auge des Menschen erst jetzt klar geworden, steht auch an den Wurzeln der Soziologie. Sie durchzieht SAINT-SIMONs Industrialismus ebenso wie A. COMTES Dreistadiengesetz oder MARX' „wissenschaftlichen Sozialismus“. Überall ist die anbrechende Moderne die „entscheidende Phase“ der Geschichte und der Kulminationspunkt der technischen und sozialen Vernunftsentwicklung. In allen drei Fällen verbindet sich Industriekultur mit einer ersten Version von Rationalismus.

Wenn demnach Vernunft einzige Quelle und Norm menschlicher Erkenntnis ist, wenn „die Herrschaft des Subjekts durch sich selbst gesetzt worden“ (HEGEL 1970: 522) ist, dann gilt nur das, worin der „Mensch zu Hause ist“: Religion wird zu Magie und Aberglauben herabgestuft, Recht und Sittlichkeit werden geschichtlich, d.h. auf dem Willen der Menschen begründet, betrachtet. Natur wird positiviert und steht damit dem Herrschaftszugriff des zukunftsplanenden Menschen voll zur Verfügung.

Dieses autonome Denken verändert auch das Wissenschaftsverständnis. Empirische Beobachtung gewinnt an Ansehen. Die exakten Naturwissenschaften sind die bevorzugten Vertreter eines antimetaphysischen Vernunfts- und Naturverständnisses. Wissenschaft überhaupt wird nach diesem Vorbild konstruiert. Alles, was über das innerweltliche Selbst- und Naturinteresse hinausreicht, wird von nun ab als antiwissenschaftlich, als irrational verworfen. Der von ARISTOTELES eingeführte umfassende, metaphysische Naturbegriff als wesenhafter Bauplan und Normierung jedes Seienden wird jetzt als unfundierte Spekulation abgewiesen (F. BACON) mit der Folge, daß das positive Recht das Naturrechtsdenken, die Physik die Metaphysik, daß die natur- und sozialwissenschaftlichen Ordnung die „Naturordnung“ bzw. den traditionellen Glauben an legitim „vorgegebene“ Autoritäten verdrängen.

Die Folge dieser „Herrschaft des Subjekts“ ist die Individualisierung der Lebensentwürfe und die „Pluralisierung der Lebenswelten“. Statt einheitlich vorgegebener, traditionell abgesicherter und damit plausibler Orientierungen für Denken und Verhalten, segmentieren sich nun in der Moderne die jeweiligen Sinndeutungen. Private und öffentliche Bereiche treten auseinander, Sinn wird fließend, laufend revisions- und anpassungsbedürftig. Ein „objektiver“ sinnvoller Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens ist außer Sichtweite. Die moderne Identität als automoner Rechtsträger erlangt den wichtigsten Platz in der Wertungshierarchie. Leistungsantriebe werden von der Privatisierung der Glückssuche gesteuert (BERGER u.a. 1975: 64 ff.).

Während Rationalität in der vor-modernen Version noch Aneignung und Wiedererkennung in der ewigen Vernunft (*rationes aeternae*) bedeutete, verschiebt sich ihr Gehalt nun auf die jenseits des Subjekts offene, maßstablose, und deswegen selbstreflexiv durchindividualisierte, situationsspezifische Sinndeutung. Diese zweite Version von (sozialer) Rationalität steht in eigentümlichem Gegensatz zur ersten. Die erstere ist begleitet von einer beträchtlichen „Unlustspannung des Nichtwissens“, die andere von einer erwartungsfrohen naturalistischen Daten- und Wissensaufbereitung (GEHLEN 1957: 90). Wichtig in unserem Zusammenhang ist weniger diese Konfliktlage selbst, als daß sie ihre Entstehung einem Zerrbild des scheinbar nur „dunklen“, vormodernen, unaufgeklärten und durch und durch irrationalen Lebens verdankt. Da ein Weg zurück als völlig undenkbar erscheint, muß die Heimatlosigkeit in einer heroischen Attitüde des „immer weiter so“ bewältigt werden. Alles andere schiene wie ein unverzeihlicher, eben irrationaler Rückfall in die rückständige, weil (irrational-) bürgerliche Kultur. Nicht nur, daß dieser Dualismus lange eine adäquate Sicht der Entwicklungsproblematik behinderte, er machte auch blind für die eigenen Lebensumstände. Denn statt nur Trends und

Forschungshypothesen anzugeben, hatte nun eine idealtypische Argumentation Platz gegriffen, die methodisch „irrational“ für die durchgängige Realität der Industriegesellschaften selbst genommen wurde. Gebannt von Mythos und Tradition in Bauerngesellschaften hat man die eigene Mythisierung des Industriemenschen aus den Augen verloren.

### 1.1.2. Die progressive Vernünftigkeit der Gesellschaft

Eng mit der Vorstellung der fortschreitenden „Entzauberung“ aller Lebensbereiche verbunden ist die Überzeugung, man könne mit der Enttraditionalisierung das Licht der Vernunft universalgeschichtlich zum immer hellerem Erleuchten bringen. Da die traditionellen Ordnungsmächte strikten Wissensverwaltungen gleichgekommen seien, hätten sie nur zur Unmündigkeit und Stagnation beigetragen. Der aufkärrerische, intellektuelle Befreiungsakt aber könne nun endlich die Menschen dazu bringen, nach dem Muster der Naturforschung, die Gesetzmäßigkeiten der sozialen Welt zu erhellen.

Man kann sich also mit der planenden Vernunft unmittelbar in der Zukunft einrichten. Geschichte ist von jetzt an auf Fortschritt programmiert. Immer weitere Lebensbereiche sind davon erfaßt. Sie werden vorauskalkulierbar und nicht erst im nachhinein mühsam korrigierbar. Ohne solche Umwege beschreiten zu müssen, ergeben sich somit Effizienzgewinne in Form einer stetig sich beschleunigenden Dynamisierung und Perfektionierung des Lebens.

Wiederum läßt sich diese Idee an der Wiege modernen soziologischen Denkens wiederfinden. SAINT-SIMONs „zivile Religion“ besteht im wesentlichen darin, den Fortschritt dadurch auf Dauer zu stellen, daß sich die prognosegewandten Gelehrten mit den Organisationspotentialen und Leistungsmotiven der „industriels“ verbinden (BROSE 1975: 6 ff.). Dies macht den Kern der modernen Gesellschaft aus. COMTE gelingt diesbezüglich nur eine Fortschreibung desselben Gedankens. Denn seine dritte „positive“ Phase der Menschheitsentwicklung ist nichts anderes als die Umsetzung von Naturwissenschaft, Technik und soziologischer Gesetzeserkenntnis in praktische Gesellschaftsplanning. Die letzte gesellschaftliche Vollendung besteht darin, den Interdependenzen von Kunst, Wissenschaft und politischer Organisation Rechnung zu tragen (vgl. 1822: 1973: 154). Nimmt man die Produktionsverhältnisse noch hinzu und verleiht man der Ökonomie die Rolle der entscheidenden „Basis“ aller Entwicklungen, dann sind wir bei MARX' und ENGELS' Fortschrittstheorie angelangt. Nicht von ungefähr hatte ENGELS seinerzeit den Genius SAINT-SIMONs so gelobt.

SPENCER kommt mit seinem neodarwinistischen Zivilisationsmodell scheinbar von einer ganz anderem Seite her. Aber auch für ihn gilt, daß die Industrie-

gesellschaft durch innere Disziplinierung (d.h. durch Auslese der Flexiblesten und Widerstandsfähigsten) perfektionbar ist wie keine Gesellschaft vorher. Im einen oder anderen Fall wird Soziologie zur Zukunftswissenschaft, wenn sie nur dem „votum naturae“ (MORELLY) zu folgen bereit war, sei es, daß sie die Vernunft systematisch zum Einsatz brachte, sei es, daß sie ihrer zwangsläufig sich durchsetzenden Eigendynamik unnötige Hindernisse aus dem Weg räumte.

Auch wer vor den totalitären Gefahren solcher Visionen gründlich gewarnt war, konnte sich den geheimen Verführungen der internen „Fortschrittslogik“ oft nicht entziehen. K. MANNHEIM etwa war nämlich der Auffassung, daß es die Bewahrung der Freiheit in den modernen Großgesellschaften mit ihren Steuerungsmitteln erfordere, zu einer rechtzeitigen, wohlwollenden und umfassenden (Wirtschafts-, Sozial- und Weltanschauungs-) Planung durch eine verantwortungsvolle Elite zu gelangen. Die Problematik muß hier nicht weiter vertieft werden, jedenfalls lesen sich frühe Planungsutopien und manche gegenwärtigen gesellschaftlichen Lenkungsversuche vor diesem Hintergrund genauer und lassen sich in ihrem intellektuellen Kern besser erfassen (vgl. HETTLAGE 1985: 359 ff.).

Keiner besonderen Betonung bedarf es, daß der industriegesellschaftliche Fortschrittsmythos immer auch seine Gegner animierte. Der Progressismus wird seinen kulturpessimistischen Schatten niemals wirklich los (vgl. FISCHER, HETTLAGE, VUILLE 1986). Auch der Zweifel an der Entwicklung des Industriesystems hat in der Soziologie seine Tradition. Wirtschaftliche und soziale Krisen nährten die Illusion, man könne dem Untergang, der Dekadenz durch Ausbruch „nach rückwärts“ entgehen und die Spuren der Modernität einfach von den Schuhsohlen abklopfen. Das läßt sich an den beliebten dichotomen Gesellschaftsmodellen illustrieren. Sie lassen sich je nach Wertung vorwärts oder rückwärts, positiv oder negativ interpretieren. So kann man mit dem Heraufziehen der „organischen Solidarität“ (DURKHEIM) oder der liberalen Vertragsgesellschaft positiv-emanzipatorische Konnotationen verbinden. TÖNNIES sieht das aber gerade umgekehrt, nämlich als Verlust der lebensnahen Sittlichkeit und Eintracht verbürgenden Elementarordnungen von Familie, Nachbarschaft, Dorf und genossenschaftlicher Gruppen. Werden diese Gebilde der vertraglichen Konvention und beliebigen Gestaltbarkeit geopfert (d.h. wird „Gemeinschaft“ zu „Gesellschaft“), dann schlägt Kultur in „staatliche Zivilisation“ um und geht ihrem Ende entgegen, es sei denn es gelänge ihr „die Gesellschaft“ zu vernichten oder so umzugestalten, daß die vormoderne Lebensweise „der Gemeinschaft“ gestärkt ihren Platz in der Moderne fände (1979: 214 f.). In Reinform kann und wird „Gesellschaft“ auf Dauer nicht existieren. Dies ist für unsere Frage nach den ruralen Persistenzkernen im Industrialismus von

nicht geringer Bedeutung. Zugleich wird deutlich, daß die theoretische Einsicht in Idealtypen von Modernität oder Tradition für die Gesellschaftsanalyse wenig ergibt, wenn sie nicht im empirisch faßbare Trendaussagen verwandelt wird (vgl. WISWEDE/KUTSCH 1978: 20; APPLEBAUM 1970: 45).

### **1.1.3. Der städtische Mensch und die urbane Kultur**

Aus den theoretischen Konstrukten von Gesellschaftstypologien wird deutlich, daß ein weiteres Charakteristikum der Moderne die Urbanisierung, genauer, die Entwicklung der Großstadt ist. (Ein interessantes Beispiel dafür ist heute die Erschließung Sibiriens über Stadtbildungen. 37,7 % der dortigen Bevölkerung lebt in Großstädten (1986)). Tatsächlich gewinnen von einem bestimmten Punkt der Entwicklung an die Städte überall so an Bedeutung und Einfluß, daß sie das Übergewicht über die ländlich-dorfhafte Organisation erlangen. Hierfür muß nicht nur TÖNNIES als Zeuge angerufen werden, für den die Großstadt „typisch für die Gesellschaft schlechthin“ ist (1979: 212). Schon MARX hielt fest, „daß die ganze ökonomische Geschichte der Gesellschaft in der Bewegung dieses Gegensatzes (von Stadt und Land, R. H.) sich resümiert“ (1973: 373).

Schon am Ausgang des Mittelalters „machte die Stadluft frei“. Sie institutionalisierte Ungezwungenheit, entließ aus beengender dörflicher Kontrolle, schaffte Platz für Innovationen und war somit auch primärer Träger des modernen Rationalitätsverständnisses. Der „urban man“ verändert sein Verhältnis zu sich, zu anderen und zur Umwelt in entscheidener Hinsicht: durch Berufsspezialisierung, Freisetzung einer intellektuellen Elite, Trennung von Beruf und Haushalt, veränderte Sozialisationspraktiken, verbreiterte Marktbeziehungen, größere politische Mobilisierbarkeit etc.

LERNER hat diese sich gegenseitig beschleunigende Kettenreaktion auf die Modernisierung der Entwicklungsländer übertragen (1971: 377 ff) und zu einem dreistufigen Modell verarbeitet. Danach ist die Urbanisierung (zusammen mit der Industrialisierung) die Grundvariable, von der aus die Folgevariablen der Elementarbildung und des Medienkonsums angestoßen werden, sich entwickeln und andere Institutionen gesellschaftlicher Teilhabe (wie z.B. politische Wahlrechte) nach sich ziehen.

BERGER u.a. (1975: 90 ff) sehen die Urbanisierung hingegen nur als sekundären Träger gegenüber den Schlüsselvariablen Technologie und bürokratische Organisation. Das muß hier nicht entschieden werden. Wichtig bleibt für uns nur, daß Verstädterung ein Zeichen von Moderne ist, das seinen „revolutionären“ Einfluß auf die bäuerliche Mentalität nicht verfehlt – auch

dann nicht, wenn die Welt der Bauern von der der Städter physisch getrennt bleibt. Das zeigt unmittelbar, daß Urbanisierung neben der physischen Verdichtung ein Bewußtseinsprozeß ist, der durch Verarbeitung vielfältiger Informationen nicht nur den „Horizont erweitert“, sondern auch pluralisiert. Damit verändern sich die kognitiven und normativen Definitionen der Wirklichkeit, d.h. es rücken Themen wie Machbarkeit und Progressivität, raum-zeitliche Verschränkung der Lebensvollzüge sowie der „Produktion“ des sozialen Lebens und des gesellschaftlichen Bewußtseins in den Vordergrund (a.a.O. 98 f). Der Privatsphäre wird vom „öffentlichen Raum“ ein letzter Zuständigkeitsbereich zugewiesen, was zugleich die Integrationskraft der „Heimatwelt“ schwächt.

GEHLEN (1957: 70) hat diese Zäsur als den Übergang von der „Agrarmoral“ zur „Industriemoral“ beschrieben. Nichts bleibt aus der vollständigen Umstrukturierung aller Einstellungen ausgespart. Vor dem Industriezeitalter lebte die „landsässige Mehrheit“ der Bevölkerungen unter Lebensbedingungen der „Bewirtschaftung des Lebendigen“, die verhinderten, daß ökonomische, soziale und ethische Kategorien auseinanderfielen. Das wirkte bis ins Atmosphärische des Lebensbewußtseins hinein. Wer unter der alltäglichen Erfahrung lebt, daß er die Gesetze des Kosmos nicht beherrscht, weil er von unberechenbaren Naturereignissen abhängig ist, dem sind weder Verzichtbereitschaft noch Dienstgesinnung und Arbeitsdisziplin fremd, noch lehnt er sich gegen die Vorstellung auf, Kreatur zu sein, „zum mindesten aber wird ihm der Aberglaube an die Allmacht des Menschen fehlen, der die Großstädte beherrscht“ (a.a.O. 72).

Dieser Frage der Mentalitätsverschiebung hat sich die Gemeindesoziologie schon immer angenommen. Besonders einflußreich war hier WIRTHs „urbanism as a way of life“. In Abhängigkeit von den Variablen Dichte, Zahl und Heterogenität der Bevölkerung wird das typisch städtische, offene Bewußtsein rekonstruiert. Es sind dies: Intellektualität und Indifferenz, Relativismus und Toleranz, Egoismus und Konkurrenzverhalten, Mobilität und Bindungslosigkeit, aber auch Reizbarkeit, persönliche Desorganisation und Verlust der traditionellen Solidaritätsgrundlagen (1938; vgl. auch DEWEY 1974: 48).

Das sog. „Stadt-Land-Kontinuum“ war bei WIRTH noch vorsichtigerweise in Hypothesenform gekleidet worden, aber es war und blieb schwierig, dieses Kontinuum von einem konstruktivistischen Auseinanderdividieren in zwei gegensätzliche Gesellschaftstypen freizuhalten. Charakteristisch dafür war REDFIELDS (1947) klassische Darstellung der kleinen, homogenen, sakralen, isolierten „folk society“ mit hoher Statusorientierung, Familien- und Gruppensolidarität, Habitualisierung und Personalisierung der sozialen Beziehungen. O. LEWIS hat dagegen mit guten Gründen eingewandt, daß eine solche ahistorische, formale und nicht-prozeßhafte Schilderung von Lebensweisen für

---

die Wirklichkeitserfassung kaum Hilfen anbiete, ganz abgesehen davon, daß die theoretisch abgeleiteten, residual definierten städtischen Merkmale wie soziale und moralische Desintegration sich bei empirischen Untersuchungen von Verstädterungen keineswegs zwingend aufdrängen (1951: 31 ff.). Wiederum zeigt sich, daß wirklich von einem Kontinuum auszugehen ist und nicht zwei konträr konstruierte Modelle gegeneinander ausgespielt werden dürfen.

#### 1.1.4. Industriekultur und die Dominanz der Zweckrationalität

Zur Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Moderne gehört zweifellos die Entwicklung moderner Produktionstechniken, der Übergang von der agrarisch-handwerklichen zur industriellen Produktionsweise. Mit ihr in engem Zusammenhang hat sich ein besonderes Rationalitätsverständnis Platz geschaffen.

Industrialisierung betrifft nur vordergründig die technische Ebene, d.h. die Herstellung von Gütern mit Hilfe von Maschinen zur mechanischen oder chemischen Bearbeitung von Stoffen. Die wissenschaftliche Verfahrenstechnik selbst, der Bau und die Anschaffung von Maschinen, machen einen erheblichen Kapitaleinsatz nötig. Die Rentalitätsüberlegungen erwingen hohe Stückzahlen und standardisierte Güter für einen anonymen Massenmarkt. Die Sicherung der risikoreichen Absatzmärkte muß deshalb zu gesteigerten Planungsbemühungen, rigider Kostenkontrolle (Rechnungswesen) und effizienter Organisation des Zusammenspiels von Mensch und Maschine führen.

Daran wird ersichtlich, daß das Fabriksystem notwendig ein sozio-technisches System ist, also technische Prozesse, soziale Beziehungen und Bewußtseinsvorgänge verbindet. Kalkulation, Bilanzierung, Kostenrechnung, Gewinn- und Verlustabschätzung, kurz: das systematische Streben nach Gelderwerb und Kapitalvermehrung ist ohne eine entsprechende Ordnung der Arbeitsweise, ja ohne eine „passende“ Gesinnung möglichst vieler nicht zu institutionalisieren.

Sowohl die sozialen Entstehungsgründe („take off“) als auch die sozialen Folgen dieses neuen Weltverständnisses für die Masse der Arbeitenden, für die Einflußchancen verschiedener Besitz- und Erwerbsklassen, für das Herrschaftssystem und für den gesamten Lebensstil der entstehenden und der reifen Industriegesellschaft waren im 19. und 20. Jh. bis heute Gegenstand intensiver Auseinandersetzungen. Seit MARX und WEBER gehört die Kapitalismus-Frage – mit unterschiedlichen Intentionen zwar – zum Arsenal wissenschaftlicher und politischer Debatten.

Während MARX und seine Nachfolger an eine bewußtseinsmäßige (vom organisatorischen Umbau der Produktionsverhältnisse gesteuerte) Gegenrevo-

lution unter Beibehaltung der technischen Grundlagen glauben, sieht WEBER das sozio-technische System als beinahe unaufbrechbares „Gehäuse“ an, das Denkstil, soziale Organisation und technische Produktion der Moderne innerlich miteinander verkettet.

Überall werden traditionale Verhaltensweisen und Autoritäten abgelegt. Die hinter dem Aufstieg der Industriegesellschaft wirkende Antriebskraft, die ursprünglich religiös geformte, später verselbständigte, methodisch-zweckrationale Lebensführung ist zur dominanten Lebensform geworden, die sich nicht nur als rationaler Kapitalismus, sondern auch als rationale staatliche Herrschaft, als rationales Recht, als Verwissenschaftlichung, als rationale, bürokratische Organisation und als Entwicklung moderner Verhaltensformen auf allen Gebieten äußert (WEBER 1972).

Die Kulturbedeutung der industriellen Entwicklung ist also diejenige, daß sie in einem jahrhundertelangen Prozeß eine bestimmte Form von Rationalität durchgesetzt hat, die es erlaubt, auf allen Gebieten des Lebens systematisch Mittel von Zielen zu trennen, alles in immer feinere Bestandteile zu zerlegen, neu zusammzusetzen, so die Effekte zu maximieren und dadurch die Innovation zu steigern.

Zweckrationalität besagt aber auch, daß die Rechenhaftigkeit und das Nutzenskalkül übergewichtet werden. Schließlich gilt als „rational“ auch, möglichst durchgängig von letzten Zielen und Werten zu abstrahieren, das Wertbemühen vielmehr in den Privatbereich der „irrationalen“ Beliebigkeit zu verbannen. Damit erlangen Formalität und Methodik das Übergewicht gegenüber Inhalten. Die Folge davon ist, daß Entpersönlichung und Anonymisierung der Sozialwelt überhandnehmen bzw. Sachlichkeit, Beliebigkeit und „prinzipielle Sinnlosigkeit“ der Welt an sich anwachsen (WEBER 1972: 52).

Der ungehemmte, eigengesetzliche Rationalismus wissenschaftlicher, technischer und organisatorischer Art brachte zwar eine bisher unbekannte, ungeheure Dynamik der „Weltbeherrschung“ hervor, aber da der ursprüngliche „Geist“ aus ihr gewichen ist (a.a.O. 203 f), ist die sich selbst vorantreibende Modernität selbst zur Quelle der Gefährdung geworden. Die entzauberte Welt ist sich selbst ungeheuer.

Nun war sich WEBER durchaus bewußt, daß es sich hierbei einerseits um einen Idealtypus handelte, daß anderseits damit universalhistorische Trendaussagen zu machen sind, die aber verschiedene Entwicklungen zulassen und deren Analyse in lokaler, regionaler, nationaler und internationaler Hinsicht sogar herausfordern.

Die Wirtschaftswissenschaften und die Austauschsoziologie HOMANS' haben einen ganz anderen Gebrauch davon gemacht. Für sie ist der zweckratio-

nale Nutzensmaximierer, der *homo oeconomicus*, unterschwellig zu Menschen schlechthin geraten, für den sich die Analyse allein zu interessieren hat. Das Prinzip des Tauschs unter dem Gesetz der Aufwandsminimierung bzw. Ertragsmaximierung ist universal auf alle Menschen und sogar auf alle sozialen Beziehungen und Verhaltensmuster anwendbar, wie die Neue Politische Ökonomie und die Tauschsoziologie übereinstimmend meinen. Für sie gibt durchschnittlich keinen anderen Menschen als den Kalkulierer, wenn er nicht gerade von Sinnen ist oder sonstwie irrational und marginal handelt. Er soll sogar möglichst rechenhaft handeln, denn diese Form von Rationalität macht ihn berechenbar und treibt daher die Gesamtdynamik weiter.

Die „große Transformation“ (POLANYI 1977) vieler Gesellschaften und auch der „Weltgesellschaft“ insgesamt ist selbstverständlich nicht zu leugnen, dennoch macht man es sich mit dem Verhaltensmodell des *homo oeconomicus* doch etwas zu einfach, wenn man sich dabei nur auf Alltagsplausibilitäten verläßt. Es ist hier nicht der Raum für eine eingehende Kritik, die selbst schon wieder eine beachtliche Tradition hat (neuerdings wieder WEISE 1989: 148 ff.). Es kann hier der Hinweis genügen, daß sich bei diesem Modell um eine für Modelle eben typische „als ob-Annahme“ handelt, die ihre Abstraktionsleistung (wie die Dichotomien auch) erst noch zu rechtfertigen hat, also die Frage nach der theoretischen Reichweite, der empirischen Evidenz und der adäquaten Operationalisierung nicht schon *a priori* als gelöst voraussetzen darf.

## 1.2. Rationalität als Gegenbegriff zur bäuerlichen Kultur?

Das Ergebnis der idealtypischen Behandlung der Industriegesellschaften und der Verhaltensweisen des industriell geprägten Menschen ist, daß sich Ökonomie und Politik, Wissenschaft und Technik, Stadtleben und Arbeitsexistenz, die Organisation von Familienleben, Beruf, Alltag und Freizeit trotz aller Pluralisierung der Lebensstile scheinbar unter dem Einheitsprogramm der durch rationalisierten, entzauberten Industriekultur abwickeln. Das Bedeutsame ist dabei weniger die Veränderung der materiellen Lebensverhältnisse, als die dabei auftretende innere „Zurichtung“ des Menschen, die Umstrukturierung aller seiner Einstellungen zu Raum und Zeit, zu Leben und Tod, zum Diesseits und Jenseits, zu sich und der Umwelt. Zweckrationale Effizienzplanung für die rechtzeitige „Entfuturisierung“ einer grundsätzlich offenen, auf pluralen Lebensstilen aufbauenden Zukunft scheint das universale Lebensgesetz zu werden.

Ein solches Sinnuniversum ist so andersartig zur Vorstellungswelt von Agrargesellschaften, daß man berechtigterweise von einem anderen Kulturtyp spre-

chen kann. Mit aller Vorsicht ließe sich sogar von einer tendentiellen Freisetzung der Menschen von traditionalen Denk- und Verhaltensregeln sprechen.

Ideologisch verzerrt wird diese Aussage erst dann, wenn „Anti-Traditionalismus“, „Modernität“ und „Rationalität“ zu Kampfbegriffen und Denkschablonen erstarren, die bestimmte (rurale) Lebensformen pauschalisierend als „irrational“, rückständig, borniert und verachtenswert etikettieren. Einerseits erspart man sich damit die genauere Analyse dieser stigmatisierten Lebensweisen, da das Ergebnis schließlich schon *a priori* feststeht. Zum anderen wird auch die Moderne selbst zum Klischee verzerrt, das sich gegen eine genauere gruppen-, regional- und sektorspezifische Überprüfung der einzelnen Modernitätsannahmen sperrt. Schließlich kann aufgrund der vereinseitigenden Parteinaufnahme für die heutige Lebensweise die Frage gar nicht in den Blick kommen, ob denn die Annahme „reiner Rationalität“ nicht ein höchst unwahrscheinlicher Fall ist, hingegen viel eher mit einer dauernden, vielfältigen Durchmischung von Industrie- und Agrarkultur, Vergangenheit und Gegenwart, Traditionalität und Modernität zu rechnen ist.

Die gängigen Analysen der Industriegesellschaft haben sich meist von dieser störenden Hypothese freigehalten, indem sie strikt auf die analytisch saubere Trennung der Konzepte (Stadt/Land, industrielle/rurale Lebensform, Rationalität/Irrationalität, säkular/sakral, Gesellschaft/Gemeinschaft etc.) sah, ohne diese in der empirischen Überprüfung wieder zusammenzuführen. Sie sahen sich dazu um so weniger veranlaßt als sie den Blick vorwiegend auf „objektiv gegebene“ Strukturverschiebungen lenkten, die Bewußtseins-, Sinndeutungs- und Kulturanalysen hingegen lange vernachlässigten. So war es beinahe zwangsläufig, daß die Agrargesellschaft und die rurale Kultur nur zum „vormodernen“ Vorläufer verurteilt war, dessen Sedimente in der Industriegesellschaft höchstens als nicht weiter interessierende Relikte zur Kenntnis genommen wurden, die sowieso zum baldigen Absterben verurteilt waren.

## 2. Tendenzen des Umdenkens in der zeitgenössischen Soziologie

Diesen Denkschematismus hat die Soziologie ziemlich teuer bezahlt, denn sie ist als „Krisenwissenschaft“ selbst in die Krise geraten. Gemeint ist hier weniger die bekannte politisch-ideologische Durchdringung der Soziologie als das lange Zeit durch arroganten Kommunikationsüberfluß verdeckte, aber dann doch nicht zu versteckende „Wissens- und Ideenloch“ (SILBERMANN 1976: 57), das teilweise auch die Praxisirrelevanz miterklärt.

Zugegeben, die Soziologie spricht viel von der komplizierter werdenden Gesellschaft und von der Differenzierung des modernen Lebens, ja sie ist angesichts der komplexen „Welt“ sogar zur „Komplexitätsreduktion“ gezwungen, dennoch hat sie in Teilbereichen ihre eigene Begriffsbildung zu schnell dem Reduktionsmoment geopfert. Komplexe, moderne, industrielle Gesellschaften zeichnen sich nicht nur durch hohe Arbeitsteilung, sondern auch durch unterschiedlichste Herrschaftsstrukturen, soziale Verflechtungen und Organisationsarten, mehrdimensionale Schichtungen, sowie durch mannigfaltige kulturelle Differenzierungen nach Lebensstilen, Werthaltungen und Sinnuniversen aus. Letzteres wurde aus der Analyse häufig ausgeblendet, so daß sich die Soziologie einen Mangel an Eigenkomplexität vorhalten lassen mußte, die zum Verständnis der sozialen Wirklichkeit zu wenig beizutragen habe.

Erst in relativ neuer Zeit sind hier eine Reihe von Umorientierungen feststellbar, die dem Mangel an Komplexität beizukommen versuchen und damit auch Ansatzpunkte für eine Neubewertung vergessener Aspekte des modernen Lebens bieten. Das ist für die Thematik der Bauerngesellschaften nicht ohne Bedeutung:

## 2.1. Die Ratio im Irrationalen

Die Beschäftigung mit der Modernisierungs- und Entwicklungsproblematik hat es mit sich gebracht, daß heute kaum noch von einer leichten Übertragbarkeit von Entwicklungsmodellen ausgegangen wird. Vielmehr hat sich gezeigt, daß diese weder über große Entfernungen noch mit konstanter Kraft wirksam werden. „Wo immer Anpassung erfolgt, erfolgt sie selektiv“ (NELSON 1977: 75) – und dies nicht etwa, weil die Bauernbevölkerung hoffnungslos irrational wäre. Vielmehr haben Abwehr und Selektivität oft gute, rational einsichtige Gründe. Nicht nur, daß die Einheimischen aus langer Erfahrung häufig besser wissen, was ihren Verhältnissen angepaßt ist und daher gegen die neuen Methoden der fremden Experten mit Recht mißtrauisch sind (ELWERT 1983: 29 ff), was übrigens einer real vorhandenen Innovationsbereitschaft gar nicht widersprechen muß. Auf der anderen Seite wissen sie meist sehr gut, daß Techniken (Sozialtechniken sowieso!) kulturell nicht neutral sind, sondern als Technokultur massiv, oft genug zerstörerisch und mit Anomisierungstendenzen in die bisherigen Lebensweisen und die Sinnvorstellungen eingreifen. Modernisierungs-Obstruktion („Widerstandstraditionalismus“) kann daher durchaus einem „Kostenkalkül“ entsprechen und rational sein. Und wer bereit ist WEBERs Wertrationalität zu Hilfe zu nehmen, dem leuchten pauschale Irrationalitätsvorwürfe sowieso nur schwerlich ein, wenngleich dieser mit

seinem unausgearbeiteten, residualen Traditionalitätskonzept selbst einiges zu den Verzerrungen beigetragen hat. Wie BALANDIER (1972: 180 ff) gezeigt hat, besteht die List des Traditionalismus darin, daß er häufig ein „Pseudotraditionalismus“ ist, der Sitten, Bräuche, Konventionen manipuliert, um neuen Situationen ein Mindestmaß an Ordnung, Sinn und Legitimation zu verleihen.

## 2.2. Die Wiederbelebung der Kultursoziologie

In Verbindung mit der Revision der Entwicklungsländerforschung hat sich auch der soziologische Blick auf die Industrieländer selbst verändert. Dieser war lange Zeit allein der Suche nach dem angeblich alles entscheidenden Struktur-Unterbau verpflichtet gewesen. Ihm gegenüber mußte alle Deutungstätigkeit der Menschen, ihre Werte, ihr normatives Interesse und ihre Weltanschauung entweder als gesellschaftlich zweitrangiger oder eben als traditionaler und daher irrationaler Überbau scheinen. Heute ist die Vorstellung innerhalb der Soziologie wieder zulässig, daß Kultur und Struktur in ihrer gegenseitigen Verschränkung zu betrachten sind, weil Gesellschaft im wesentlichen aus Ideen, Bildern, Bedeutungen, Werten, Intentionen, Symbolen, Wirklichkeitsbildern, also aus Wissensformen und Wissensvorräten hergestellt wird, die als solche eine offen oder versteckt wirksame Kulturtradition bilden. Auch für Industriegesellschaften und noch mehr für ganze zivilisatorische Komplexe und interzivilisatorische Begegnungen wird somit deutlich, daß bestimmte Typen von Bewußtseinsstrukturen, von „kulturellen Ontologien, Epistemologien und Logiken“ (NELSON 1977: 75), nicht nur als Diskurs-Universen dienen, sondern zugleich den sozio-politischen Rahmen abstecken, die symbolischen und materiellen Leitungssysteme definieren und die gesellschaftlichen Teilhabechancen eröffnen.

Mit der Neubelebung der Kultursoziologie treten neben der Ausbreitung von „codes“ auch die Orientierungen an Eigenwelten, die Differenzierungen in Träger und Sektoren, Alltags-, Gruppen- und Subkulturen, vor allem aber die Frage der Mischungen und Überlieferungen in den Vordergrund, die für vormoderne und moderne Gesellschaften gleichermaßen erkläzungswirksam sind. „Die Soziologie mag ... die Entstehung der neuzeitlichen Gesellschaft als Resultat sozialer Umschichtungen erläutern; sobald man die Neuzeit ohne vorgefaßte Theorien in den Blick nimmt, wird die Rolle der Kulturmächte – der Reformationen und der Gegenbewegungen, der Wissenschaft, der Aufklärung und der folgenden Ideenströmungen, ohne die es keine säkulare Gesellschaft gäbe – unübersehbar“ (TENBRUCK 1979: 413 f). Wo kultursoziologisch von modernen Industriegesellschaften die Rede ist, sind also die Agrargesellschaften nicht

weit. Dies ergibt sich schon aus der menschlichen, also historischen Bedingtheit der Kulturleistungen, die der Soziologie die Aufgabe zuweisen muß, auch nach jenen hintergründigen Beständen zu forschen, „welche die Gegenwart noch in ihren Strukturen und Institutionen zugleich halten und forttreiben“ (LIPP/TENBRUCK 1979: 396).

### **2.3. Die Rehistorisierung der Soziologie**

Das historische Bewußtsein der Soziologie wurde auch von einer Seite her gestärkt. Methodenstreit und Theorievergleich der 60er und 70er Jahre, die Kritik an den hochabstrakten und ahistorischen Großtheorien sowie die Wiederentdeckung des handelnden Subjekts durch die interpretative Soziologie haben die kulturwissenschaftliche Betrachtungsweise stark gefördert. Verstärkend kam hinzu, daß von seiten der Historiker die Frage der Theoriebildung und damit die Anschlußmöglichkeit an soziologische Kategorien aufgeworfen wurde. Wenn Geschichte Sozialwissenschaft ist und Soziologie notwendigerweise mit historischem Material arbeitet, dann muß es erhebliche Überschneidungen beider Fächer geben.

Tatsächlich fällt in diese Zeit die Wiederentdeckung der „historischen Soziologie“, die die soziale Wirklichkeit als geschichtlich gewordene aufweist und zum Teil versucht, im Vergleich der Prozesse zu gebietsübergreifenden Regelmäßigkeiten zu gelangen. Hier hat sich die französische Soziologie und Geschichtswissenschaft (M. BLOCH, L. FEBVRE) mit der Zeitschrift „Annales“ besonders hervorgetan. Einer ihrer bedeutendsten Vertreter F. BRAUDEL untersuchte das Alltagsleben in seiner gesellschaftlichen Trägheit und verglich die Alltagstechniken (Produktions-, Agrar-, Markt-, Zahlungstechniken) in weit voneinander entfernten geographischen Räumen über Jahrhunderte hinweg. Zu den „Techniken“ gehören auch die vertrauten Verfahren, Kniffe, Gewohnheiten und Muster der politischen, ökonomischen, militärischen und religiösen Hierarchisierung (BRAUDEL 1958).

Sein Konzept des Alltags orientiert sich an der „longue durée“. Wir leben in einer Vielzahl tradierter Lebensformen und kombinieren unbewußt uralte Handlungselemente, die zum Sediment unserer Kultur gehören. So gelangt BRAUDEL zu einer Gesellschaftsgeschichte, die nur sehr langsame Bewegungen ermöglicht. Übertragbar sind sie nur, wenn die Bedingungskonstellation in ihrer Gänze so vorhanden ist. Soziologie ist für BRAUDEL auf die Sozialgeschichte angewiesen, da sie erst über die „longue durée“ ihre Sinnkriterien erhält.

Andere wichtige Ansätze zur Rehistorisierung sind die Forschungen zur Mentalitätsgeschichte (Le GOFF, DUBY), zum kollektiven Bewußtsein – etwa zur

Angst (DELUMEAU 1985), zur „Zivilisierung“ der Affekte (ELIAS 1976) oder zur „Archäologie“ des Wissens (FOUCAULT). Überall kommt zum Vorschein, daß Gesellschaft nicht nur Geschichte **hat**, sondern „*histoire-généalogie*“ ist, und daß beides nur analysierbar ist, wenn man nachvollzieht, durch welchen „discours“ ein bestimmtes Wissen als Gesellschaftspraxis jeweils hergestellt wird. Doch diese Praxis folgt einer „Grammatik“, die den Handelnden selbst gar nicht bewußt ist. Für eine bestimmte Produktion etwa bedarf es der Maschinen, eines Handlungsentwurfs nach bestimmten Regeln und einer angemessenen Mentalität der Menschen. Das Ganze ist „die Praxis“, nur wissen die Menschen nicht, was diese Praxis ist. Und sie wissen auch nicht, daß sie es nicht wissen. „*La méthode consiste donc, pour FOUCAULT, à comprendre que les choses ne sont que les objectivation des pratiques déterminées, dont il faut mettre au jour les déterminations, puisque la conscience ne les conçoit pas*“ (VEYNE 1978: 217).

### 3. Die „rurale Geschichte“ der Industriegesellschaften

Die aus der Stagnation soziologischen Denkens herausgewachsene Widerbelebung der kulturosoziologischen und historischen Betrachtungsweise hat für die Frage nach der Persistenz bäuerlicher Kultur in der modernen Lebensweise schon erste Früchte getragen. Ansatzweise ist zu sehen, daß die bisherige Verleugnung der bäuerlichen Wurzeln moderner Gesellschaften langsam aufgebrochen wird. Die Neubewertung der Konzepte und Methoden der Soziologie legen einen kompletten Strukturbruch zwischen den beiden Gesellschaftsformationen nicht mehr nahe. Die bäuerliche Welt wird für die Herausbildung wie für den Bestand der Industriegesellschaft neu bewertet.

#### 3.1. Die Bauern als Voraussetzung der Industriegesellschaft

Die wichtigste Veränderung in der Konzeptualisierung des sozialen Wandels ist diejenige, daß heute das strikte Diskontinuitätsparadigma langsam aufgegeben wird. Man geht nicht mehr davon aus, daß mit der Moderne etwas **gänzlich** Neues beginnt und ganz andere Gesetzmäßigkeiten walten als früher. Dieser Perspektivenwechsel wurde dadurch möglich, daß der undifferenzierte Begriff der „traditionalen“ Gesellschaft fallengelassen wird. Gemeinhin hat man darunter all das verstanden, „was nach dem Heraufziehen des industriellen-gesellschaftlichen Zeitalters auf dem Misthaufen der Sozialgeschichte gelandet war“ (STRASSER/RANDALL 1979: 52). Es wird

---

nicht mehr so getan, als seien deren Schichtungssysteme, deren familiäre, ökonomische und politische Strukturen sowie die vermeintliche Statik der bäuerlichen (genauer der bäuerlich-handwerklichen) Produktions- und Lebensweise höchstens als Hemmnis auf dem Weg zu höherer ökonomischer Effizienz interessant, während die Impulse für die Moderne sich aus dieser selbst, sozusagen in sich begründeten.

Barrington MOORE war einer der ersten, der auf die Wichtigkeit der bäuerlichen Lebensumstände, ihrer Sozialstruktur und der ländlichen Kommerzialisierung für den Modernisierungsprozeß hinwies. Er zeigte, daß „der Bauer in der Moderne ein ebenso mächtiges Agens der Revolution war wie die Maschine, daß er zur gleichen Zeit, als die Maschine zu einem beherrschenden Faktor wurde, eine Hauptrolle auf der historischen Bühne zu spielen begann“ (1969: 520). Er untersuchte die Bauern als Träger politischer Veränderungen und stellt dabei drei verschiedene Haupttrouten von der vorindustriellen zur modernen Welt fest. Die erste Route wird von der englischen, der französischen und der amerikanischen Revolution verkörpert. Diese waren zwar häufig von Gruppen mit unabhängiger wirtschaftlicher Basis eingeleitet worden, sind aber ohne die Bauern als Verbündete gar nicht zu verstehen. Das zweite Muster ist der faschistische Weg des 20. Jahrhunderts, der eine Revolution von oben war. Hier spielten die Bauern eine vergleichsweise geringe Rolle als direkter Träger, nicht aber als Lieferant der Ideale. Der dritte Weg zur gesellschaftlichen Revolutionierung ist der des Kommunismus. Hier weiß MOORE nach, daß der Beitrag der Bauern zur Revolution in China und Rußland (entgegen der offiziellen sowjetischen Ideologie) ganz entscheidend war. Hier blieb ein zahlenmäßig sehr großes Bauerntum jeweils bestehen, das den Hauptteil der revolutionären Kräfte, welche die alte Ordnung zu Fall brachten, stellte und diese Länder in die moderne Zeit hineinkatapultierte. Ob ihr Protestpotential wirksam wurde oder nicht, hing jeweils von der unterschiedlichen Verschmelzung der Beschwerden der Bauern mit denen anderer Schichten zusammen (1969: 549).

Die Bauern wurden aber auch als Träger der Protoindustrialisierung relevant. Wie Charles TILLY (1983) und Fernand BRAUDEL (1984) nachwiesen, entstand die Industrieproduktion keineswegs schlagartig mit der mechanisierten, stadtnahen Fabrik. Mechanisierung war nur ein Mittel, um die Arbeitskraft zu organisieren. Schon viel früher, nämlich seit etwa 1500 gab es eine rurale Industrie in den Kleinstädten und Dörfern. Die ruralen Arbeitskräfte wanderten keineswegs nur in die Städte ab, sondern zwischen Städten, Dörfern und Regionen hin und her. Erst durch Vervielfältigung von sehr kleinen ländlichen Produktionseinheiten mit geringen Kapitalakkumulationen entstand langsam

die städtische Manufaktur. So ruht auch die Diskontinuitätsthese zwischen Agrar- und Industriegesellschaft in dieser Hinsicht auf einem verkürzten Zeithorizont (vgl. WALTON 1987: 100). Die historischen Soziologen geben uns demgegenüber zu bedenken, daß unsere Wandlungsvorstellungen zu generell sind, weil sie die soziale Zusammensetzung der jeweils betrachteten Gesellschaften unerwähnt lassen. Hier zeigt sich, daß die heutigen großen Industriestaaten noch vor etwa fünf bis sechs Generationen zu 90 % aus Bauern bestanden (vgl. TILLY 1984). Für die USA beispielsweise muß man für das Jahr 1790 von einer Agrarbevölkerung von 95 % ausgehen. Die heutige enorme Verschiebung auf 75 % Stadtbevölkerung fand in einem relativ kurzen Zeitraum statt. Die größten Verschiebungen traten erst seit der Depression in den 30iger Jahren ein!

Aus diesem Grund ist davon auszugehen, daß das traditionelle „Segment“ noch lange weiterwirkte und den Normalfall bis mindestens in die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts darstellte – in Südeuropa noch etwas länger. Herbert GANS konnte nachweisen, daß sich in amerikanischen Großstädten nicht nur der „urbanism as a way of life“ einstellte, sondern ebensogut Lebensformen wie auf dem Dorf zu finden waren (1962). Das Leben wird nicht nur davon bestimmt, wo Menschen leben, sondern auch aus welcher Tradition sie leben. LUTZ (1986) widmet sich eingehend diesem Phänomen und lenkt den Blick darauf, daß die traditionelle Lebensweise in der alltäglichen Versorgung bis in die Nachkriegszeit hinein dominant war. Beispielsweise wurde nicht zur Kenntnis genommen, daß im Deutschen Reich die Zahl der Hofstellen und selbständigen Bauern bis in die Mitte des 19. konstant blieb und von der Mitte des 20. Jahrhunderts sogar noch leicht angestiegen ist! Daraus ist unschwer zu schließen, daß das bäuerlich-handwerkliche Wirtschaften nach dem Subsistenzprinzip im kleinen Familienbetrieb bei nur geringer Bedeutung der Lohnarbeit und nur partieller Trennung von Leben und Arbeit die dominante Lebensweise darstellte. Sie war für die Industrie von großem Vorteil, weil sie Absatzchancen eröffnete, den Zustrom von Arbeitskräften garantierte und die sozialen Kosten der Beschäftigungsanpassung bei abflauender Konjunktur auf die bäuerlichen Familien abwälzen konnte (LUTZ 1986: 127). Die Vorteile für die Herausbildung industrieller Strukturen gehen aber tiefer. Sie liegen in der Qualität der Ressourcen, die dem Industriebetrieb kostenlos zur Verfügung gestellt wurden: die Einsatzfähigkeit (Gewöhnung an Schwerarbeit, handwerkliche Erfahrung), die Fügsamkeit (Gewöhnung an autoritäre Sozialstrukturen, die Bescheidenheit der Ansprüche) und die hohe Anpassungsbereitschaft und Motivierbarkeit durch Verdienstanreize. „Ein Gutteil der Momente industrieller Arbeits- und Industrieorganisation, die in

der bisherigen Sichtweise Ausdruck der Sachzwänge technischer Effizienz und ökonomischer Rationalität waren, erscheinen in dieser Perspektive als Bestandteil einer Arbeitskräftestrategie, die darauf gerichtet ist, Arbeitsvermögen und Leistungspotential der aus bäuerlich-handwerklichen Verhältnissen stammenden Arbeitskräfte, einschließlich der in ihnen inkorporierten kulturellen Traditionen, ethischen Normen und Orientierungen des Sozialverhaltens optimal zu nutzen“ (LUTZ 1986: 129). Somit hinterließ die traditionell bäuerliche Kultur tiefe Spuren im Industriekapitalismus. Sie reichten sogar über den Betrieb hinaus und wurden zur strukturprägenden Kraft von modernen „Schichtungsmustern, Lebensgewohnheiten und Verbrauchsstrukturen“. Sie beeinflußten das Bildungssystem und prägten das städtische Milieu. Wie stark dieses auf eine bäuerliche Grundlage angewiesen ist, zeigt sich am Besten daran, daß der moderne Staat in große Schwierigkeiten gerät, wenn diese „natürlichen“ Leistungen ausfallen, für die er keine Äquivalente findet (Pflege der ökologischen Lebensbedingungen, Alters- und Krankenbetreuung, Erziehung zum Arbeitsethos, Qualifizierung durch die bäuerlich-handwerkliche Familie, etc.). Auch wenn der Strukturdualismus heute - erst nach 1945! (LUTZ 1986: 133) - zum Ende gekommen ist, so war er doch so lange wirksam, daß es mehr Sinn macht, weiterhin nach den Persistenzkernen der bäuerlichen Welt zu suchen, als von deren definitivem Auslöschen auszugehen (wie LUTZ schlüßfolgernd nahelegt).

Nimmt man schließlich noch hinzu, daß im Weltmaßstab bis heute keine den westlichen Industriegesellschaften vergleichbare Revolution mehr stattgefunden hat, dann stellt sich die Frage der ehemaligen Agrar- und Entwicklungssoziologien als ein Problem der allgemeinen Zivilisationsbetrachtung dar. Welches sind die bäuerlichen Werte, die – seien sie auch noch so residual – auch den Industriegesellschaften weiterhin ihren Stempel aufdrücken?

### **3.2. Die residuale Wirksamkeit bäuerlicher Wertmuster**

Die meisten Theoretiker der Industriegesellschaft und des gesellschaftlichen Wandels können sich dieser Frage nicht stellen, weil sie mit dem Gegenbild einer viel zu abstrakten „traditionalen“ Gesellschaft arbeiten (MENDRAS 1971: 137 ff.). Dadurch können, wie wir sahen, weder die großen strukturellen Wandlungsvorgänge adäquat dokumentiert noch die Alltagserfahrung der gewöhnlichen Leute im Verlauf dieses Wandels rekonstruiert werden. Wenn man sich darum bemüht, die „memoire“ der Menschen erneut ans Licht zu heben (vgl. auch die Aufsätze von GIORDANO und SCHÄFERS in diesem Band), dann sehen wir plötzlich, wie wenig Zuverlässiges und Verallgemeinerbares wir über die „cognitive map“ der Bauern kennen (SO-

MERS/GOLDFRANK 1979: 443). Geht man von der Gleichsetzung der Bauern mit Vormodernität, Unterentwicklung und Primitivität ab, und begreift den bäuerlichen Familienbetrieb als Grundeinheit der Sozialorganisation, dann wird leicht sichtbar, daß die relativ autonome Wirtschaftweise, die Landbearbeitung und die Kontrolle über das Land als Hauptmittel des Lebensunterhalts notwendigerweise wichtige Quellen der „mentalnen Produktion“ sind. Die existentielle Einbindung in Familienbeziehungen und „faktisches Familieneigentum“ prägen die Vorstellungen von Status, Prestige, Wohlfahrt, Konsum, Arbeit, Spezialisierung, Berufsausbildung, Marktabhängigkeit, Minimalsicherheit, Raum und Zeit, Bindungen an die Transzendenz, Formen elementaren Wissens der Krisenbewältigung. Diese halten nicht-monetäre Werte lebendig und fördern eine Rationalität der Risikominderung. Bäuerliche Lebens- und Wirtschaftsweise mit ihrem starken Erfahrungsbezug der Subsistenz- und Staatsicherung formt also, wie die Menschen ihre Welt und die Gesellschaft um sich herum sehen und was die Menschen für sich für wichtig halten. Sie prägt eine „peasant culture“ (ROGERS 1969: 25; MOORE 1969: 521).

Wenn man die Topoi der Agrarkultur angeben will, muß man sich vor jeglicher Idealisierung hüten. Es geht vielmehr darum, die nicht einfach ausgelöschten, sondern überdauernden prämodernen Vorstellungen der empirischen Forschung zugänglich zu machen. Sie lassen sich um drei Aspekte gruppieren: Mit der Autonomie des bäuerlichen Betriebes hängt es erstens zusammen, daß man dem Zentralstaat und der bürokratisch-technischen Verwaltung häufig mit Mißtrauen begegnet. Interessen von Bauern lassen sich mobilisieren, wenn es darum geht, die Verwaltungskontrolle zu behalten, also keine fremden Mächte (z.B. Richter) zu dulden (vgl. GASSER 1976). Dies ist nur möglich, wenn die Größenordnungen überschaubar bleiben und die Verwaltungsstrukturen dezentralisiert bleiben. Nur dann hat eine Gemeindekultur auf Dauer eine Chance. Dies läßt sich auch auf die Betriebsgröße übertragen.

Die relative Autonomie gilt, zweitens, auch für die Wirtschaftsweise. Die Subsistenzwirtschaft bringt es mit, daß der Betrieb relativ marktunabhängig ist und keine ausgesprochene Geld- und Tauschorientierung entwickelt. Er ist durch Arbeits- nicht durch Kapitalbeziehung charakterisiert (WOLF 1966). Das bringt es mit sich, daß die Gebrauchswertorientierung überwiegt. Damit schieben sich auch andere Themen der Arbeits- und Lebensgestaltung in den Vordergrund. Die Arbeitshaltung ist nicht instrumentell (Job-Mentalität). Vorrangig ist die Qualität der zwischenmenschlichen Beziehungen und die Statusorientierung, nicht das Geldäquivalent. Dies bringt es weiterhin mit sich, daß das Familienideal auf den Betrieb übertragen wird. Familie und Hof lassen sich so wenig trennen, daß die Arbeit existentiell in die familiären und

---

verwandtschaftlichen Sozialbeziehungen eingebunden bleibt und das Lebensideal bestimmt. Folglich definiert sich Wohlfahrt nicht primär und einzig über Konsummöglichkeiten.

Damit werden, drittens, Wertbeziehungen relevant, die über die reine Zweckrationalität und Effizienzsteigerung hinaus zielen. Das gilt einerseits für die Erfahrung von Natur, die sich der völligen Verfügbarkeit des Menschen entzieht. Sicherheit erfährt man durch Einbettung in die Natur, nicht durch deren Ausbeutung und totale Verfügbarkeit. Anderseits bringen es die harten Lebensverhältnisse der Bewirtschaftung mit sich, daß man den Unvorhersehbarkeiten stärker ausgeliefert ist. Völlige Sicherheit ist nicht zu erzielen, Ressourcen sind immer knapp und begrenzt, Wohlstand für alle oder sogar Überfluß gehören in den Bereich der Utopie oder der Paradiesesvorstellung. Die bedrängten Verhältnisse können durch eigene Kraft, eigene Planung und menschliche Organisation nicht aufgelöst werden. Erlösung aus dem Jammerthal bietet einzig die Hoffnung auf den Eingriff transzendorter Mächte, die das Ende der bisherigen Geschichte herbeiführen.

Damit sind die wichtigsten Aspekte genannt, die dem urbanen Menschen fremd, traditional, prämodern und unterentwickelt vorkommen, in der kulturellen Tiefenschicht aber weiterwirken und die Sinndeutungen auch der Gegenwart und die Ideale des „guten Lebens“ in der Moderne mitbeeinflussen. Es ist nicht bedeutungslos, daß das bäuerliche Leben so gerne bukolisch verklärt wird. Entweder handelt es sich um in der Gegenwart direkt überdauernde Wert- und Handlungsmuster oder um die Umdeutung oder den Versuch der Transformation gegenwärtiger Strukturen und Haltungen nach dem Muster ruraler Vorbilder. Einige Beispiele, die mit einem ruralen Zeitbewußtsein direkt oder indirekt zusammenhängen (Arbeitszeit, Xenophobie, „National“-Zeit), müssen hier genügen:

### **3.3. Die ständige Widerkehr des ruralen Zeitverständnisses – „Agrarzeit“ versus „Stadtzeit“**

Das wachsende Interesse an Geschichte im allgemeinen und die Überzeugung, daß eine Rehistorisierung der Sozialwissenschaften unerlässlich sei, legt es nahe, nach der Rolle und der Wahrnehmung von Zeit im modernen Alltagsleben zu fragen. Soziale Zeitverständnisse wurden in der Soziologie lange vernachlässigt. Erst in jüngster Zeit (BERGMANN 1983; GIDDENS 1981) wurde sie darauf aufmerksam, daß Zeit eine besondere Domäne ist, in der sich affektive und symbolische Fähigkeiten des Menschen verankern. Jeder Mensch, jede Gruppe, jede Kultur, jede Gesellschaft besitzt eine solche Fähigkeit. Sie hat ihre Zeit

und ist durch diese mitkonstituiert. Das gilt wenigstens latent auch für die Industriegesellschaften, in denen bestimmte Gruppen ein anderes Zeitbewußtsein haben als andere bzw. sensibler auf Zeithyphen und Zeithorizonte reagieren.

Es war immer bekannt, wenngleich nicht entsprechend beachtet, daß das vormoderne Zeitverständnis sich vom modernen wesentlich unterscheidet. Es ist das Verdienst von GURJEWITSCH (1986: 169, 174 f) dafür die Begriffe der „Agrarzeit“ und der „Stadtzeit“ geprägt zu haben. Er meint damit, daß sich in der Vormoderne das Leben unter gänzlich anderen Zeitempfindungen abspielte.

Die Urzeit war geprägt von einem mythologischen Zeitverständnis, das von der Kontinuität der sich im lebenszeitlichen Rhythmus einander ablösenden Generationen dominiert war (Familien- und Sippenzeit; GURJEWITSCH 1986: 103). Zeit war keine lineare Sequenz, sondern ein sakrales, kosmisches, qualitatives, transzendentales Ereignis, das die Grundlagen für die täglichen Vorkommnisse legte. Das wichtigste war, an dem zu Beginn der Zeit festgelegten Ritual teilzunehmen, demgegenüber die gewöhnliche Zeit profan und unbedeutend erschien. Die sakrale, genealogische und ökologische Zeit überlagerte die Zeit der täglichen Ereignisse und erinnerte an ihre(n) übernatürlichen Urheber. Der Mensch hat keine Macht über die Zeit, da sie Eigentum der Götter ist. Aus dieser ökologisch zyklischen Zeitvorstellung mit einem hohen Grad an mythischer Außerzeitlichkeit stehen die Vorstellungen vom goldenen Zeitalter und vom verlorenen Paradies in Verbindung.

Schon bei den alten Griechen und im Nahen Osten wurde die A-Zeitlichkeit langsam durch eine säkularisierte Vorstellung von Dauer, damit aber auch von Auflösung, Degeneration, Entfernung vom Idealzustand und Angst verbunden. Die religiöse Zeitvorstellung des Christentums entfernte sich nur teilweise von der mythisch-traditionalen Vorform, sodaß die Zeitvorstellung in einer historischen und antihistorischen Dualität zugleich gefangen war (GURJEWITSCH 1986: 147). Zeit war nichts neutrales, sondern hatte die Menschwerdung Gottes zum Zentrum und wurde damit etwas qualitativ anderes, nämlich eschatologische Zeit, die den unabwendbaren dies irae vorwegnahm. Anfänglich als eine kurze Zwischenperiode empfunden, die bis zur unmittelbar erwarteten „Zweiten Wiederkunft“ des Erlösers dauern sollte, transformierte sie sich in eine eklesiastische Zeit des Wartens auf die Erfüllung und Vollendung der Heilsgeschichte. Hier entstanden die verschiedenen Epochenschemata, die entsprechend der Schöpfungsgeschichte in sechs Epochen einteilt waren, welche sich in der siebten letzten zur consummatio saeculi vollenden sollten. Immer blieb die christozentrische, gesamtgeschichtliche, sakrale Perspektive vom Anfang und vom Ende der Erlösung erhalten, die auch die persönliche Ge-

schichte der Rettung der Seele dominierte und liturgisch einbettete. Auf der anderen Seite aber blieb die zyklische Zeitauffassung, die „Agrarzeit“ (GURJEWITSCH 1969: 169), erhalten. Die naturverbundene, genealogische Zeit des lokalen, vergänglichen und zyklischen Lebens wird vom mittelalterlichen Historismus der christlichen Heilsgeschichte überformt, bleibt aber in ihrem antihistorischen Element als langsame soziale Zeit erhalten. Von daher sind die völlige Gleichgültigkeit gegen den Zeitaufwand und die Unbekümmertheit gegenüber jeglicher Zeitverausgabung zu verstehen. Handlungen tragen immer Mußecharakter. Es gibt ein „Recht auf Faulheit“ (P. LAFARGUE) wie wir es auch beispielsweise in Afrika kennen (vgl. KRAMER 1978: 18). Denn die alte genealogisch-zyklische Zeit kennt nur das Aufgehobensein des Individuums in der Gruppe der Lebenden und Toten und im Naturzyklus. Hier kann das Gefühl, begrenzte Zeit nutzen zu müssen, nicht auftreten. Die Angst vor Zeitverlust und die negative Wertung von Müßiggang und Unpünktlichkeit sowie die Sorge um die Zukunft machen hier noch keinen Sinn (vgl. KRAMER 1978: 19).

Dies wird erst anders mit der Arbeitsteilung, mit der „Zeit der Händler“ (LE GOFF 1977: 393 ff; DOHRN-VAN ROSSUM 1988: 89 f). Erst jetzt kann sich die linear-vektorielle Zeit der Moderne, d.h. die Zeit der Städte durchsetzen, die früher wohl immer vorhanden, aber doch der Zyklizität untergeordnet blieb. Jetzt tritt das Leben unter das Gesetz des Zeitverbrauchs. Zeit wird kostbar. Alles steht *sub specie temporis*. Es macht den Anschein, als sei mit der Freisetzung des Individuums von den traditionalen Assoziationsformen die genealogische Komponente der Zeit und die „longue durée“ dem Gedächtnis der Menschen endgültig entchwunden. Tatsächlich ist der moderne Kapitalismus entschieden a-zeitlich und nicht auf eine „longue durée“ aus. Er zielt auf möglichst unmittelbare Befriedigung von Bedürfnissen des Konsumenten und auf drastische Verkürzung des Zeithorizonts (GROSS: 185: 76). Er ist auf die Erhöhung der Wahlmöglichkeiten in einer offenen Zukunft aus, und hier müssen Erinnerung und historische Selbstreflexion kontraproduktiv wirken. Seine Zeitvorstellungen können nur die einer gemessenen Dauer, die der Uhrzeit, der Arbeitszeit und der Zeitökonomie sein, nicht aber die des agrarzeitlichen Gedächtnisses. Dennoch gilt auch hier, daß die traditionelle und religiöse Agrarzeit nie ganz verschwunden ist, denn selbst der technische Staat und die höchst entwickelte Rationalität der Ökonomie können auf den agrarzeitlichen Horizont als Legitimationsquelle nicht verzichten (GROSS 1985: 58; 77).

Das ist sichtbar an der Tradition des Nationalstaates, patriotische oder nationalistische Gefühle zu wecken und zu kanalisieren. Zwar stellt der Na-

tionalstaat insofern etwas Neues dar, als er gegenüber den traditionellen Institutionen und der religiösen Kontrolle den Zeitrahmen des historischen Gedächtnisses und die Ordnung des historischen Kalenders nun selbst in die Hand nimmt. Dennoch kommt er bei seiner Neuordnung der Zeitschemata an der Kategorie der Vergangenheit nicht vorbei, besonders wenn es darum geht festzulegen, welche politischen Ereignisse zur Größe der Nation geführt haben. Hierbei spielt ein romantischer Volksbegriff eine große Rolle. „Welche Mühe ist nicht auf diese Ermittlung und Darstellung von Volkscharakteren verwandt worden: von den antikisierenden Schilderungen der Humanisten über die Studien der romantischen Volks- und Völkerkunde bis zu modernen empirischen Untersuchungen im amerikanischen Stil, die den Volkscharakter etwa der Juden und Italiener aus ihrer Gestik ableSEN wollten. Überall wirken Stereotype erstaunlich lange, über Generationen hinweg, wobei sie oft ein längst nicht mehr gültiges Charakterbild festhalten. Statt des modernen Engländer schwebt ihnen dessen Großvater aus der viktorianischen Zeit vor, statt des heutigen Deutschen der Untertan Kaiser Wilhelms. Die Sowjets zeICHnen nicht nur in Karikaturen, sondern auch in ernsthaften Studien den Kapitalisten des 19. Jahrhunderts, wo sie den heutigen meinen“ (LEMBERG 1964: 72). Umgekehrt heißt das nicht, daß nicht historische Konstanten dabei ihre Rolle spielen. An den böhmischen Ländern etwa zeigt sich, „daß sich vorgeschiedliche Kulturgrenzen in modernen Volkscharakteren und Kulturschöpfungen vielleicht noch deutlicher spiegeln als spätere, fluktuierende Sprachgrenzen, die dem modernen Bewußtsein so überaus charakterbestimmend und trennend erscheinen. An den Nachwirkungen prähistorischer Kulturräume und Kulturgrenzen in den Sudetenländern über alle späteren Sprachgrenzen hinweg war das bis zu den Deutschenvertreibungen nach 1945 deutlich zu merken. Ebenso verrät das Fortbestehen alter Familienstrukturen und Rechtsverhältnisse auf dem Balkan über mehrere Völkerwanderungen hinweg eine solche Konstanz der Bevölkerungen, daß die Fixierung von Volkscharakteren auf die heutigen Sprachvölker immer fragwürdiger wird“ (LEMBERG 1968: 73). Auch wenn sich die heutigen Politiker nicht als Historiker, sondern als Krisenmanager darstellen, die wegen ihrer Steuerungskapazitäten gewählt werden wollen, können sie auf das Bedeutungsuniversum der Vergangenheit gerade dann nicht verzichten, wenn es wirklich zu einer Krise kommt. Dann nämlich sind sie gezwungen, eine Politik mit anderen Zeithorizonten zu betreiben und zur Stärkung ihrer Autorität an die Genealogie des Staates und an das Langzeitgedächtnis der Menschen zu appellieren.

Wie lebendig ein solches Gedächtnis ist, konnte WINDISCH (1985: 164 f) am Beispiel der Xenophobie zeigen. Die Anwesenheit einer hohen Zahl von

Fremden führt im Alltagsdiskurs häufig dazu, das eigene Land (in diesem Fall die Schweiz) zu idealisieren und auf eine mythische Vergangenheit festzulegen, in der alles besser gewesen sein soll. Aufgrund dieser Identifizierung mit glorreichen Zeiten und dem verlorenen Paradies muß die gegenwärtige Entwicklung als Katastrophe erscheinen. Für diese Katastrophe wird der Fremde verantwortlich gemacht. Im Bezug auf die mythische Geschichte erscheint die gegenwärtige, lineare Zeit wie eine Degeneration, deren Ursachen nach außen verlagert werden.

Die lineare Zeit der Städte hat sich also nicht ohne Widersprüche und Widerstände durchgesetzt. Die Agrarzeit dient den Machtlosen sogar dazu, die dominanten Strukturen und Interpretationen zu unterlaufen und sich so wenigstens versuchsweise einen Spielraum gegen den Zugriff des Staates oder der offiziellen Weltdeutung zu verschaffen (vgl. BOURDIEU 1976: 95 ff.). Diese Praxis ist der Ansatzpunkt von Sub- und Gegenkulturen.

Ein Beispiel, wie stark die Vermischungen und „Ineinanderstrahlungen des Heterogenen“ (GEHLEN 1957: 90) sind, lässt sich am Beispiel des Kampfes um die Arbeitszeit verdeutlichen. Die Industriesoziologie war bis heute immer davon ausgegangen, daß der moderne Mensch die Arbeits- und Zeitnormen spätestens in der dritten Generation der Industrialisierung gelernt hätte, nämlich dann, wenn aus dem Kampf gegen die Arbeitsdisziplin der Kampf für den Überstundenzuschlag geworden sei (vgl. THOMPSON 1980: 55). Nicht nur für die Händler, auch für die breite Bevölkerung gelte seither die Devise, daß Zeit Geld sei. Gesamthaft gesehen ist das sicherlich richtig. Nur darf man nicht vergessen, daß es immer auch den Kampf um die Arbeitszeit gegeben hat, und es ist NEGT (1988: 536) zuzustimmen, daß damit jeweils die Suche nach Emanzipations- und Orientierungszeit verbunden war. Gerade heute in der Freizeitgesellschaft, in der die Zeitsouveränität erheblich angewachsen ist, macht sich ein verstärkter antimodernistischer Widerstand in Form des Kampfes gegen die Zeitökonomie breit. Es liegt nahe, dieses Phänomen auf die bäuerliche Zeitstruktur zu beziehen. Gegenmoderne und Postmoderne beziehen einen großen Teil ihrer Durchschlagskraft vom Topos des Widerstands gegen die Enteignung von Zeit. Sie suchen nicht mehr den haushälterischen Umgang mit der Zeit, sondern die dem vormodernen Zeithorizont entnommene Zeitverausgabung. Hier kommt das zyklische Zeitverständnis bzw. die Außerzeitlichkeit des Zeitempfindens der Vormoderne an die Oberfläche - sei es in Form von alternativen Lebenspraktiken, sei es in Form von alltäglichen Widerstandsformen und Zeitrenitenzen wie dem Mañana-Prinzip der Südländer, der Unpünktlichkeit, der „Montagsproduktion“, dem Mangel an Genauigkeit bei Terminvereinbarungen mit Handwerkern usw., sei es schließlich als Ideal eines

1000-Stunden-Jahres (vgl. GORZ 1989), welches sich bewußt an vorindustriell-bäuerlichen Lebensweisen und Zeitvorstellungen orientiert. Wie persistent diese Zeitnormen im übrigen sind, zeigt sich an den Entwicklungsländern, die gegen den Import des kapitalistischen Lebensstils schon wegen unterschiedlicher Zeitvorstellungen Sturm laufen oder passiven Widerstand leisten. Afrikanische, asiatische und lateinamerikanische Zeit verhalten sich zur westlichen Zeit wie zyklische zu linearen, vergangenheits- zu zukunftsorientierten Zeitvorstellungen, ja wie Nicht-Zeit zum Zeitdiktat. Schon aus diesen Gründen ist es überaus schwierig, Mittel- und Langfristplanungen in Entwicklungsländern mit Erfolg durchzuführen (vgl. BERGER/BERGER/KELLNER 1975: 132). Die Konflikte zwischen bäuerlich-traditionellen und modernen Zeitstrukturen sind unausweichlich und werden keineswegs immer zu Gunsten der letzteren gelöst. Das gilt ansatzweise auch für das Alltagsleben in der modernen Welt (vgl. LEFEBVRE 1974). Nicht nur der *campesino*, sondern auch der *industrial man* ist nicht (mehr) leicht davon zu überzeugen, daß Zeitdiktat, Hetze und Effizienz als Lebensentwurf hinreichen. Die Debatte um den Wertewandel in der heutigen Gesellschaft von den pflichtbestimmten Leistungswerten zu den postmaterialistisch-hedonistischen Emanzipationswerten findet an dieser vormodernen Zeitstruktur ihren Anknüpfungspunkt.

### **3.4. Die Rücktransformation der Fortschrittsidee**

Die Agrarzeit spielt auch in einer anderen Hinsicht eine bedeutsame Rolle für das Verständnis der Moderne. Nur geht es diesmal nicht um die Persistenz, um das Hineinragen und Überdauern vormoderner Vorstellungen in der Moderne, sondern um die bewußte, oft auch politisch in Gang gesetzte Retransformation der Moderne nach impliziten oder expliziten Denkmustern vormoderner-agrarischer Zeiten. Dies zeigt sich am „Schicksal“ der Fortschrittsidee:

#### **3.4.1. Lineare Zeit und die Theorie des Fortschritts**

Es gehörte lange zum festen Bestand des Selbstverständnisses der Industriegesellschaft, daß sie der Idee des Fortschritts verhaftet sei. Während die bäuerlichen vorindustriellen Gesellschaften eine Zukunft nur als ewige Wiederkehr des Gleichen oder als dumpfes Überraschungsmoment kannten, sei nun die Zeit der geplanten „Fortschritte“ der Vernunft (CONDORCET) angebrochen. Seit der Spätrenaissance und besonders seit der Aufklärung ist die Vorstellung vorherrschend, daß die Vernunft endlich von hemmenden Mächten freigesetzt sei und zu einer solchen Effizienz gelange, daß eine laufende Akkumulation von Fortschritten ohne Ende zu erwarten sei. D.h. die Zukunft

ist eine prinzipiell offene – ganz im Gegensatz zur zyklischen Zeitvorstellung der Bauerngesellschaften, die nur eine geschlossene Zukunft zuläßt. In der Moderne erhält somit der Zeitbegriff eine progressive, teleologische Note. Die Richtung kann nur nach vorwärts und nicht nach rückwärts gehen. Diese Idee wurde im 18. und 19. Jahrhundert mit dem zentralisierten Nationalstaat verkoppelt. Er sollte nun die Welt vollends aus der Traditionsbinding befreien und (als Machtstaat) vorwärtstreiben. Von daher röhrt auch die Idee, daß Fortschritt der Übergang vom Einfachen zum Komplexen, vom Chaos zur Ordnung, von der Unterentwicklung zur Entwicklung und von den primitiven Gemeinschaften zu eben diesen Nationalstaaten sei. Die „longue durée“ war nun eindeutig nach vorwärts gerichtet auf die schrittweise Verbesserung von Infrastruktur und sozialer Kontrolle, aber auch auf den Fortschritt von politischen Rechten und Freiheiten, ja in manchen Fällen sogar auf die moralische Höherentwicklung. Diese Teleologie war gleichzeitig der Pate der modernen Soziologie – von SAINT-SIMON über COMTE bis zu SPENCERS Evolutionstheorie. Überall deutete sich die Soziologie als Zukunftswissenschaft, und nicht zufällig waren die Glücksutopien des 19. Jahrhunderts überwiegend Planungsutopien (MORELLY, DESCHAMPS, MESLIER). Daß die Herrschaft über Personen durch die planerische Verwaltung von Sachen abgelöst werden können, hatte auch MARX und ENGELS beeindruckt. Die Linie läßt sich bis zu Karl MANNHEIMs planerischen Umbau der Gesellschaft und zur Planungseuphorie der Gegenwart weiterziehen.

Andererseits war der Optimismus nie ganz ungebrochen, sondern immer auch von einem tiefen Modernitätszweifel begleitet. Die Klassiker wie DURKHEIM, WEBER und SIMMEL akzentuierten gleichzeitig mit dem Fortschrittsglauben die Krisensensibilität und den Zweifel über die Bewältigung einer grundsätzlich offenen Zukunft. Diese Zweifel begannen nicht erst dann, als sich die Wissenschaft auf sich selbst konzentrierte und in sich selbst die Ursache von Krisen erblickte (Methodenkritik, Rationalitätskritik, Technikkritik, Expertenkritik, Fortschrittskritik etc.). Schon in den Anfängen der Industriegesellschaft waren die Zweifel an ihren möglichen inhumanen Entwicklungen durchaus nicht minder groß. Deswegen war man der Meinung, daß man sich der Fortschritte zwar bedienen solle, diese aber im Endeffekt entsprechend den vorgegebenen, keineswegs offenen Sinnkriterien umbiegen müsse. Auf der Suche nach stabileren Wertkategorien (Blut, Boden, Raum) als Gegenpol gegen die auf Zeit gesetzten Hoffnungen, war der Nationalsozialismus die Revolte eines archaischen Raum-Zeit-Denkens gegen das jüdisch-christliche und durch die Renaissance geförderte europäische Zeitbewußtsein (vgl. WENDORFF 1980: 504). Deswegen war die Beschäftigung mit dem Futurismus zur NS-Zeit zeitweilig sogar

verboten (vgl. Wendorff 1980: 558).

### 3.4.2. Die chiliastische Versuchung der Moderne

Jakob BURCKHARDT hatte recht, als er feststellte, daß wir auch im 20. Jahrhundert, wie schon früher auch, periodisch an Erlöser glauben, auch wenn die Erlösungsreligion dahin ist. Die auf MARX aufbauende philosophische und politische Tradition ist für dieses Legitimationsmuster höchst illustrativ. Es ist das Verdienst von Karl LÖWITH, als erster den Nachweis geführt zu haben, daß sich nicht nur säkulare Sinnuniversen an die Stelle von Religion gesetzt haben, sondern daß die Modernisierungsideologien sich häufig einer säkularisierten Version der eschatologischen Zeit, also der christlichen Heilsgeschichte, bedienen. Ein Beispiel dafür ist der historische Materialismus, der die Form einer Ersatzkosmologie annimmt, welche an Stelle der Religion Integration garantiert und für „Welterrichtung“, Welterhaltung und säkularisierte Theodizee sorgt. Tatsächlich kommen die Funktionen der Partei denen einer Kirche gleich. Das Wichtige aber ist, daß die Weltgeschichte nach einem Muster gedeutet wird, das nicht mehr dem der linearen, offenen Zeitvorstellung entspricht. Das Proletariat ist die einzige revolutionäre Kraft, die die bisherige Geschichte in ihr Gegenteil verkehren, einen neuen Menschen schaffen sowie die Geschichte und die Natur erlösen kann. Wenn die „Erbsünde“ des Privateigentums ausgerottet ist, kann alles neu entstehen und sich zum Reich der Humanität und Freiheit entwickeln. LÖWITH machte klar, daß die MARX'sche Geschichtsphilosophie nur aus einer eschatologischen Perspektive heraus zu verstehen ist, als prophetisches Dokument eines „historischen Messianismus“, der versucht ein Reich Gottes ohne Gott aufzubauen (LÖWITH 1979: 46). So ist das Kommunistische Manifest keine empirisch zu falsifizierende, also wissenschaftliche, Analyse, sondern die Interpretation des Kampfes der Kinder der Finsternis mit den Kindern des Lichts (ebd.: 47). Die messianische Berufung des Proletariats ist wissenschaftlich nicht beweisbar, sondern eine Mythologie. „Es ist deshalb kein Zufall, daß der letzte Antagonismus der beiden feindlichen Lager, der Bourgeoisie und des Proletariats, dem Glauben an einem Endkampf zwischen Christus und Antichrist in der letzten Geschichts-epochen entspricht, und daß die Aufgabe des Proletariats der welthistorischen Mission des auserwählten Volkes analog ist. Die universale Erlösungsfunktion der unterdrückten Klasse entspricht der religiösen Dialektik von Kreuz und Auferstehung und die Verwandlung des Reiches der Notwendigkeit in ein Reich der Freiheit, der Verwandlung des alten in einen neuen Äon. Der ganze Geschichtsprozeß, wie er im Kommunistischen Manifest dargestellt wird, spiegelt

das allgemeine Schema der jüdisch-christlichen Interpretation der Geschichte als eines providentiellen Heilsgeschehens auf ein sinnvolles Ziel hin. Der historische Materialismus ist Heilsgeschichte in der Sprache der Nationalökonomie“ (LÖWITH 1979: 48). Die Heraufkunft des neuen Menschen, die Neuschöpfung der Welt nach der zweiten Wiederkunft des Erlösers ist ein altes Thema der Zeit der Kirche, aber auch anderer Kulturen (z.B. Melanesien, indianische Kulturen usw.). Daß dieser Chiliasmus in den Marxismus nicht nur von Antimarxisten hineingelesen wird, zeigt schon A. GRAMSCI mit seinem Hinweis auf die quasi-religiöse, „fideistische“ Inspiration des marxistischen Sinnuniversums (zit. nach BERGER 1986: 36, 196). Noch deutlicher wird das bei Ernst BLOCH. In seinem „Prinzip Hoffnung“ stellt er die marxistischen Hoffnungen gleich mit einem Glauben „an ein marxistisches Reich Gottes – ohne Gott“ (BLOCH 1959: 1413). Dabei macht er sich bewußt die Drei-Reiche-Lehre des Joachim von FIORE zu eigen, nur daß er die Vorstellung eines „dritten Reichs“ des heiligen Geistes, also die volle Erlösung, entchristlicht und in eine mit LENIN angebrochene Zukunft der Menschheitsgeschichte verlegt (ebenda 1411; vgl. auch Hofmann 1987: 19 f.).

Das Kennzeichen der Fortschrittsidee der Aufklärung und der Moderne war, daß sie einer aufsteigenden Linie der zunehmenden Vernünftigkeit und der immer besseren Zukunft folgte. Fortschritt war Befreiung von den Fesseln der Tradition, nach Möglichkeit ein absoluter Bruch mit allem Vergangenen. Dieses Thema hat die Soziologie in ihrer Begriffsbildung aufgegriffen. Demgegenüber ist die chiliastische Vorstellung vom Fortschritt eine, die versucht, das Bild von der ansteigenden Vernünftigkeit mit der Historie zu verbinden. Die Befreiung der Vernunft führt zu einem gereinigten Gewissen, das an alte Weisheiten anschließt, welche vor dem „traditional“ zu nennenden Verzerrungsstadium liegen. Insofern wird Fortschritt mit Rückkehr zu vorvergangenen Zeiten verbunden. Dieser Aspekt findet sich schon bei SAINT-SIMON und bei MARX, der überzeugt ist, daß der Kapitalismus eine Krise durchlebt, „die mit seiner Beseitigung und der Rückkehr der modernen Gesellschaft zu einer höheren Form des 'archaischen' Typus des kollektiven Eigentums und der kollektiven Produktion enden wird. Das neue System, dem die moderne Gesellschaft zustrebt, wird eine Wiedergeburt des archaischen Gesellschaftstypus in einer höheren Form sein. Man darf sich nur nicht allzusehr von dem Wort 'archaisch' erschrecken lassen“ (1972: 63). Erst die Revolution ist im Stande, die alten Tugenden des Zusammenlebens wieder zum Vorschein zu bringen. Alle chiliastischen, nativistischen, fundamentalistischen und revitalistischen Propheten und Bewegungen in der Dritten Welt bedienen sich desselben Denkmusters. Es ist auch nicht zu weit gegriffen, wenn man die Attraktivität von

Utopien und millenaristischen Subkulturen auf dieses fideistische Moment der reinigenden Rückkehr zur vorindustriellen Zeit bezieht. Auch die wichtigste moderne soziale Bewegung, die Frauenbewegung, hebt argumentativ auf das Rückkehrmotiv ab. Denn sie sucht die Lösung für die humane Zukunftsgesellschaft in der Rückkehr zu den vorpatriarchalischen, stammesgeschichtlichen Wurzeln. Mag dies nun empirisch gemeint sein (was sehr umstritten ist) oder als rückwärts gewandte (und dann wieder nach vorwärts getriebene) Utopie, in jedem Falle werden sehr häufig als Beweis für die Gangbarkeit des Feminismus eine Reihe von anthropologischen Studien zu ruralen und „primitiven“ Gesellschaftsformationen herangezogen, aus denen ein anderes Selbstverständnis der Frauen und eine andere Leistungsmöglichkeit in der Gesellschaft abgeleitet wird (vgl. JANSEN-JURREIT 1978).

Hier wie in anderen Fällen liegt der Fortschritt in einer Zeitumkehr, wenn nicht gar in einer Beschwörung der Vergangenheit. Die agrarische Melancholie macht einerseits die Gefühlsambivalenz des modernen, westlichen Menschen aus, anderseits wird aus der Zeitumkehr die zukünftige Gestaltung der Gesellschaft abgeleitet. Die Gegenwart selbst scheint für sich keine Chance mehr zu besitzen. Ihre Überlebensfähigkeit bzw. die Chance für das richtige Leben liegt in einer gänzlich anderen, in der „Vorgegenwartszukunft“, die man sich erst als die richtige Zeit wieder aneignen muß.

### 3.4.3. Die Resakralisierung der Natur

Die fideistische Retransformation der Industriegesellschaft reicht mit Hilfe der neuen sozialen Bewegungen noch unter einem anderen Gesichtspunkt in unsere Tage hinein. Nicht nur in der Frauenfrage, nicht nur in der Eigentumsfrage, auch hinsichtlich der Technik scheint der Fortschritt in einer Transformation der Gegenwart nach Denkmustern der bäuerlichen Vor-Gegenwart zu liegen. Heute sind wir alle skeptisch gegen das Aufkommen einer „landschaftslosen Welt-Industrie-Kultur“ (GEHLEN) geworden. Diese Industriekultur ist laut WEBER'scher Terminologie durch einen laufenden Entzauberungsprozeß gekennzeichnet. Dieser hängt - was wenig beachtet wurde - damit zusammen, daß die Industrie Raum und Zeit überspringt, dabei aber auch Raum und Zeit vernichtet. Die Industriegesellschaft verbraucht Lebensraum und löst daher Furcht und Entwurzelungsgefühle aus. Heimat, so scheint es, ist nur in einem neuen Verhältnis zur natürlichen Umwelt, in einem Frieden mit der Natur zu gewinnen. Dazu muß man an das vorindustrielle Verhältnis zu Raum und Natur anknüpfen, wonach Natur weithin als unantastbare Gegebenheit und als Lagerraum von Traditionen begriffen wird. Aus einem agrarischen

---

Konzept der Personen- und Sozialverträglichkeit werden heute die Gegenstrategien zum Wiedergewinn vom Lebensqualität (Regionalismus, Bodenbesitz, Neo-Ruralität) abgeleitet. Am deutlichsten wird diese Tendenz zur Resakralisierung der Natur am Beispiel der Debatte um die alternative Technik.

Die ganze Neuzeit bekommt ihren eigentümlichen Stempel durch die Tatsache, daß sie überwiegend technik-optimistisch geprägt ist. Über die mit der beginnenden Naturwissenschaft sich andeutende Naturkontrolle waren ungeheure Fortschritte in der Lebensqualität zu erwarten. Die Folge davon war ein verallgemeinerter Zukunftsoptimismus, denn die technologisch bedingte Höchstproduktivität schien als wahrer Befreiungsakt von ungeahnten Graden, der die Herrschaft über die Natur in Aussicht stellte. Herrschaftswille, Herrschaftsnotwendigkeit und Herrschaftschancen über die Natur waren die Säulen gesellschaftlicher Evolution zu qualitativ höheren Existenzstufen. Sicher ist zu beachten, daß dieses Lebensgefühl nicht ganz ungebrochen war, denn es gab auch schon sehr früh die Zerstörung des Weltvertrauens und deshalb die Angst vor der Technik. Impliziert in der Technikkritik war immer eine Zivilisationskritik, die sich an den Wirkungen der Technikdynamik auf die Menschlichkeit und am befürchteten Verfall menschlicher Identität entzündete. Gänzlich neu und noch tiefer greifend ist an der zeitgenössischen Technikkritik die Angst vor der technisch ermöglichten Überlebensunfähigkeit. Gerade deswegen ist die Debatte um die Kernenergie auch emotional so hoch besetzt.

Gleichzeitig zeigt sich daran, daß es nur mittelbar um die Technik selbst geht, denn die Grenze scheint technologisch keineswegs erreicht zu sein, wohl aber in einem sozialen Sinn (RAMMERT 1988). Technikentwicklung und Technikkontrolle scheinen um des schieren Überlebenswillen (ganz abgesehen von den Vorbehalten gegenüber den Möglichkeiten zum humanen Leben) einen anderen, alternativen Lebensstil zu erfordern. Im Gegensatz zum harten Techniktypus, der zerstörerische, auf Naturbeherrschung gerichtete Eingriffe bedingt, soll ein postmoderner Techniktypus biologisch-ökologisch sein, intermediär-dezentralisiert und sanft, d.h. auf die Selbstversorgung in kleinen Gemeinschaften ausgerichtet sein, die einen einfachen Lebensstil praktizieren. Der Ruf nach einer alternativen Technik ist eigentlich derjenige nach einem alternativen Verhaltensmodell.

Folglich muß ein solches erweitertes Technikkonzept auf einen Gesinnungswandel und eine Umpolung der Präferenzen ausgerichtet sein. Alternative Technik ist ohne einen ethischen Gegenpol gar nicht zu verstehen. Hierbei stehen wiederum das Rückkehrmotiv und ein veränderter Naturbegriff im Vordergrund:

Um sich gegen das neuzeitliche Technikverständnis zu wappnen, greift man

in der Argumentation auf Wertvorstellungen vor dieser Tradition zurück, die eine Wende zum Besseren bringen soll. Für die Ökobewegung liegt der Fortschritt in der Rückkehr zur vorindustriellen Lebensform der eingebetteten Hauswirtschaft, der kleinräumigen Umwelt und der bäuerlichen Lebensform. Die bürgerliche, industrielle Lebensweise gilt als naturvergessen, körperfeindlich und effizienzorientiert, während die erstrebte Form die der Natürlichkeit, Lebensfreudigkeit und globalen Verantwortung ist. Dabei stehen „neue“ Solidaritätswerte wie Ehrfurcht, Demut, Mitleid, Verzichtbereitschaft und Wiedergutmachung im Vordergrund, die schon in der Romantik gegen alle proto-industriellen Phänomene ins Feld geführt wurden. Es ist interessant, daß sich auch Neoliberale dieses kulturkritischen Musters bedienten, wenn sie gegen die „Elefantiasis“ der Wirtschaft, die Monströsität der Großstadt und die Lebensferne des Industriealters zu Felde zogen. Auch sie orientierten sich an Werten, die „früher einmal mehr oder weniger verwirklicht waren“ (RÖPKE 1944: 293 f.). Den ersten Ethnographen des 18. Jahrhunderts, der Romantik, der Wandervogelbewegung und der zeitgenössischen Kulturkritik ist gleichermaßen eigen, daß sie die Alternative zur Industriegesellschaft als ein asketisches Projekt der Selbstbändigung, der Verzichtstrategie und des Aufbaus von neuen Sperrzonen gegen weitere Eingriffe in die Natur betrachten. Zu diesem Schutzwall gehört auch ein vormoderner, wiederverzauberter Naturbegriff. War es ein Zeichen der Moderne, die Natur sukzessive entzaubert zu haben, so gilt es unter den Drohungen der globalen Gefahr der Selbstauslöschung nun als ein ethisches Gebot, „Ehrfurcht vor natürlichen Systemen“ zu entwickeln und sich nicht zum Herrscher, sondern zum „Partner im Evolutionsprozeß“ zu erklären (SACHSSE 1976: 52). Je mehr man sich diesem Bild überläßt, desto näher rückt man an die These von der Seniorpartnerin Umwelt, von der „Mutter Erde“ und von der beseelten Lehrmeisterin Natur heran. So ist zu verstehen, daß der Begriff Natur immer stark ethisch aufgeladen war und auch heute wieder nicht mehr allein Sache, sondern Lebensraum und Chiffre für Antworten auf unsere drängendsten Lebens- und Sinnprobleme darstellt.

Je weiter die Industriegesellschaft voranschreitet, desto aktueller scheint ROUSSEAU mit seinem Ruf „Zurück zur Natur“ zu werden. In seiner Verbindung von revolutionärem Progressismus und Remystifizierung des vormodernen Lebens war er der Vater nicht nur der Romantik, sondern hat auch seinen Einfluß auf die MARX'sche Anthropologie und die protestantische Mystik nicht verfehlt. Die verschiedenen Verknüpfungen können hier nicht weiter verfolgt werden. Es ist jedoch interessant zu sehen, daß mit zunehmender Enttäuschung über die Effekte der Rationalität eine Rückbewegung zur Transzendentialität und Mystik auf der einen Seite (ROSENMAYR 1986: 373), und

eine Humanisierung und Idealisierung der Natur auf der anderen Seite einsetzt. Das verbindet sich beinahe zwangsläufig mit einem gebrochenen Fortschrittskonzept, wonach Natur und Bios das Gute, Fortschritt und Ratio das Gefährliche sind. „Das ist auch heute die Idealvorstellung von einer anderen, einer sanften Technik, einer Technik nach Menschenmaß . . . , wobei unter Menschenmaß das Hergebrachte und Vertraute verstanden wird, Handwerk, dörfliche Verhältnisse, Großfamilie und lokaler Tauschverkehr. Wir haben diese Kritik an der Technik die romantische genannt, weil sie die Vergangenheit höher bewertet als die Zukunft, weil hier das Grundgefühl mitspielt, daß die Geschichte des Menschen eine Geschichte des Verfalls ist“ (SACHSSE 1984: 73). Es braucht kaum einer weiteren Erwähnung, daß hier auf ein Weltbild abgehoben wird, dessen „Postmaterialität“ in einer kreativen Rückbesinnung auf Kommunikationsstrukturen und Lebensorientierungen besteht, die den Agrarkulturen entstammen (HETTLAGE 1987: 163 f). „Die aktuelle Wertkonjunktur sog. 'postmaterialistischer' Werte alimentiert sich – historisch gesehen – aus kommunikativen alteuropäischen Traditionen. Der Rekurs auf Unmittelbarkeit, Kommunikation, Verstehen, Lebenswelt, Alltag, usw. gehört zu einer alten kulturellen Strömung, die im Verlauf der Modernisierung bislang als Gegenströmung gegen die utilitaristische Kultur der Moderne immer wieder aufgebrochen ist. Wir haben es beim aktuellen Wertwandel mit einer erneuten Konjunktur jener der beiden Kulturen in der Moderne zu tun, die ich kommunikative Kultur genannt habe. Wir wissen, daß postmaterialistische Werte (ganz abgesehen von nicht modernen Gesellschaften, die in der Wertwandeldiskussion systematisch nicht beachtet werden!) in der romantischen Bewegung und in den bürgerlichen Fluchtbewegungen des späten 19. Jahrhunderts verbreitet waren; wir wissen um religiöse Traditionen, in denen solche Wertorientierungen eine wichtige Rolle gespielt haben (etwa in der frühen franziskanischen Mönchsbewegung). Die Annahme einer Wertkonjunktur kann die Tatsache berücksichtigen, daß das, was heute als neu gesehen wird, nämlich die einen Wertwandel signalisierenden neuen Werte der Kommunikation, historisch gesehen alt ist“ (EDER 1988: 266).

Tradition und Gegenwart werden deswegen enger miteinander verknüpft, weil eigentlich die Zukunft entzaubert worden ist (vgl. NECKEL 1988: 464 f). Sie ist letzte Frist für vernünftiges Handeln geworden, die in die Endzeit einzumünden scheint, wenn man weiter den linearen Zukunftsverständnis huldigt (ebd.: 483). Das-immer-so-weiter-machen-können muß blockiert werden, d.h. man muß sich von der offenen Zukunft erlösen. „Future“ im bisherigen Sinn ist „no future“. Desillusioniertes Fortschrittsdenken mündet so in die Umbiegung der Linearität auf retrograde oder zyklische Zeitmuster. Die Re-

volution geht nicht nach vorwärts, sondern ist „Re-volution“, also Rückkehr zum Handlungs- und Wertreservat der agrarkulturellen Vergangenheit.

### 3.4.4. Die gespaltene Existenz des Städters

Ob die alternative Technik eine wirkliche Lösung bringen kann, ob der Fortschritt nach rückwärts umzubiegen ist und die Erlösung von der Zukunft so gelingt, bleibt „überaus“ fraglich. Dennoch ist die Motivstruktur höchst real. Sie hat als gedanklicher Topos, wenngleich noch nicht als handlungsleitenden Stimulus weite Kreise der Industriegesellschaften erfaßt.

Wer die Natur zum Partner erklärt und auf eine sanfte Technik setzt, kommt unweigerlich mit dem urbanen Lebenstil in Konflikt. So verbindet sich die Wertwandelldiskussion mit der Kritik am Stadtleben. Schon DURKHEIM hatte unterstrichen, daß die Stadt mit ihrer Arbeitsteilung und ihrer verdichteten Bevölkerung Ursprungsort der „organischen“, nicht der „traditional-mechanischen“ Solidarität ist. Sie ist Vollzugsort der Differenzierung. So bindet sich ein Großteil des Unbehagens an der Modernität nicht nur an die Technik und den Fortschritt, sondern auch an das Stadtleben. Wie LOFLAND klargemacht hat, ist die städtische Welt die Welt der vielfältig multiplizierten Fremden (LOFLAND 1973: 8 f). Während in der agrarischen Welt Vertrautheit mit dem persönlichen Anderem vorherrscht und der Fremde ein Unikat bleibt, ist die moderne, industrielle Stadt eine Gegenwelt aus Distanz, Unbekanntheit und Fremdheit des „typisierten Anderen“. Um hier zu bestehen, bedarf es des Erwerbs von Routinen der Selbstdarstellung, die einen Schnellkontakt ermöglichen. Die expressiven, kommunikativen Fähigkeiten sind hierbei tendentiell weniger verlangt. Diese urbanen Lebensgewohnheiten werden häufig als Verlust humaner Umgangsformen erlebt. Deswegen ist das Ausbruchsmotiv in der Stadt auch so häufig. „Urban unrest“, der sich heute in der Besetzerkultur und im städtischen Sozialbanditismus zeigt, ist, wie seine früheren Äußerungsformen, als Antihaltung gegen städtische und bürokratische Distanz zu verstehen. Überall geht es regressiv um die Verlängerung der familiären Rolle und um Resistenzformen gegen Entpersönlichung. TÖNNIES hatte diesen Konflikt zwischen Stadtkultur und Landkultur als die Auseinandersetzung zwischen gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Lebensbedingungen gekennzeichnet. Auch hier ruhen die Gegensätze auf den alten Konfliktlinien von Modernität und Vormodernität. Die Landutopie wird zum Gegenentwurf des Stadtlebens. Sie verkörpert die Sehnsucht nach Gemeinschaft, Sicherheit, Stabilität, nach emotionaler Beziehung und Eingrenzung der ökonomisch rationalen Interessenverfolgung. Damit ist

aber auch die Gefahr aller Utopien heraufbeschworen, ein Arkadien fern aller Lebenszwänge zu konstruieren. Hier wird nun das „bäuerliche Tun“ des Hegens und Pflegens mythologisiert und so getan, als sei dies dem Menschen jederzeit näher als die Technik (vgl. HEIDEGGER 1967: 172). Aber auch wenn man sich die realistische Analyse von Agrargesellschaften dabei erspart, bleibt, wie beim Beispiel der Alternativtechnik, das Rückkehrsmotiv als solches der gesellschaftlich relevante Faktor. Natürlich wollen die Städter auch den Preis der Verbäuerlichung nicht zahlen, dennoch ist die Idealisierung und Mythologisierung des besseren, bäuerlichen, vormodernen Lebens ein Indiz dafür, daß die Städter in einer gespaltenen Existenz aus Modernität und Unbehagen in der Modernität (BERGER/BERGER/KELLNER 1975), einem Gemenge aus ewiger Stadt und ewigem Dorf, in einem inneren Kampf zwischen der „modernen Orthodoxie“ des von Bindungen befreiten Individuums und der Heterodoxie des in kommunikative Bindungen integrierten Individuums lebt (EDER 1988: 263). GEHLEN (1957: 70 f) nannte das den Versuch, Industriemoral und Agrarmoral zu verbinden. Mag diese Sehnsucht nach Bindungen, nach Stabilität, nach dem Vertrauen in Gleichgesinnte auch vor der Hand nur in bestimmte soziale Milieus, Subkulturen und Lebensstile auswandern. Wichtig für eine Zivilisationsanalyse der Gegenwart ist vielleicht weniger die Idee der Rückkehr zu einer nicht städtischen und nicht technologischen Lebensweise, auch nicht nur die symbolische Zugehörigkeit zur Ruralität, als eher noch der fortwährende „Kampf um die Bewahrung dessen, was in der heutigen Welt als Wildnis noch vorhanden ist“ (BERGER/BERGER/KELLNER 1975: 176 f). Trotz aller Unterschiede der sozialen Bewegungen ist ihnen die Ablehnung der Zweckrationalität zugunsten der Neubewertung von Wertrationalität ein gemeinsam hochgehaltenes Thema.

Die vielleicht weitreichendste Perspektive ist, daß wir sozusagen „naturwüchsig“ einen wesentlichen Teil unserer Ideale aus der vorindustriellen Lebensweise gewinnen. Die Persistenz des Revitalisierungsthemas aus den bäuerlichen Quellen ist ein altes Muster, das MOORE (1969: 562) nach Cato dem Älteren, den modernen Katonismus nennt. Hochbesetzt sind die Worte Gemeinschaft, Genossenschaft und Heimat. Der große Gegner sind der wurzellose Kosmopolitismus, die Händler, die großen Geldleute und die Intellektuellen. „In Amerika äußert sich der Katonismus in den Ressentiments gegen die glattzüngigen Leute aus der Großstadt und genereller gegen jedes vernunftgemäßes Leben, das über die einfachste Volksweisheit hinausgeht. Die Großstadt erscheint als ein Krebsgeschwulst, sie steckt voll von unsichtbaren Verschwörern, die es darauf abgesehen haben, die ehrlichen Bauern zu betrügen und zu verderben“ (565). Dahinter steckt aber nicht nur eine den Bauern zu-

geschriebene Mythologie, sondern ein Komplex von antirationalistischen, antistädtischen, antimaterialistischen und – beachtlicherweise – antibürgerlichen Vorstellungen, die weit in das Bürgertum hineinreichen. „Ich vermute, daß die Lebensform innerhalb des Dorfes in weit stärkerem Maße, als allgemein angenommen wird, der Ursprung jener halbbewußten Maßstäbe war, nach denen die Menschen die moderne Industriezivilisation beurteilten und verurteilten, daß sie die Grundlage ihrer Begriffe von Recht und Unrecht bildete“ (MOORE 1969: 568). Nach MOORE gehen die der französischen Revolution zugeschriebenen Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf die bäuerlichen Erfahrungen und moralischen Wertmaßstäbe zurück. Gleichheit bedeutete, daß jedes Mitglied der Gemeinde über so viele Hilfsmittel verfügen sollte, um seine sozialen Verpflichtungen zu erfüllen. Freiheit erfüllte sich für die Bauern darin, den illegitimen Oberherrn loszuwerden, der ihnen keinen Schutz mehr gewährte. Und Brüderlichkeit hatte weniger das Dorf als kooperative Einheit im Sinn, sondern zielte auf eine Art mißtrauischen Lokalpatriochismus gegenüber den politischen und ökonomischen Ansprüchen der Städter. Bei allen drei Ideen standen die Lebensbedingungen der Bauern und ihre Notwendigkeit, sich gegen naturbedingte und politische Risiken abzusichern, im Vordergrund. Erst später wurden diese Ideen von den Intellektuellen aufgegriffen und zum Slogan der französischen Revolution. Allerdings blieb die Idee eines autonomen Dorfes eine wichtige bäuerliche Tradition, deren Unterströmung auch heute noch nicht versiegt ist (MOORE 1969: 570 f.).

Der heutige Kampf der Entwicklungsländer gegen die Industrieländer ist in dieser Hinsicht nur eine Wiederholung des alten Stadt-Land-Gegensatzes. LIN PIAO, der Weggefährte MAO TSE TUNGS, hat dies dann auch auf die richtige Formel gebracht, als er vom Kampf der Dörfer gegen die Städte sprach. Natürlich meinte er die Bauerngesellschaften in ihrer Auseinandersetzung mit der Domination seitens der Metropolen. Wie realistisch diese Situationseinschätzung ist, zeigt ein Blick auf die Weltkarte, der uns enthüllt, daß wir es trotz aller Urbanisierung auf der Welt mehrheitlich immer noch mit Bauerngesellschaften zu tun haben. Deswegen hatte MAO auch gegen STALIN und seine Nachfolger eine Revision der MARX'schen Revolutionstheorie einleiten müssen. Denn welche Revolution konnte in China überhaupt eine Chance haben, wenn sie nicht eine bäuerliche war? Nimmt man hinzu, daß viele der Städte der Dritten Welt keinen urbanen, sondern einen ruralen Charakter tragen, also Agro-Städte sind, dann verfestigt sich das Bild von der zeitgenössischen Wichtigkeit von Agrargesellschaften weiter. Im übrigen hat BODIGUEL (1989: 245) recht, wenn sie die hohen Urbanisierungsrationen im wesentlichen für eine statistische Fiktion hält, die bei anderer Wahl

der Einteilungsgrenzen zwischen Stadt und Land ein völlig verändertes Bild auch der Industrieländer ergeben würde. Ganz abgesehen davon erspart sich die übliche Grenzziehung zwischen Stadt und Land die Anwendung soziologischer Kategorien, welche eine Zurechnung nach Lebensstilen, Denkmustern und Interessensphären verlangen würde. Ein gutes Beispiel dafür, wie solche Artefakte hergestellt werden, ist die Zurechnung der Millionen Gastarbeiter aus Entwicklungsländern oder aus ruralen Zonen Europas zur Stadt- und Industriebevölkerung. Dabei wird übersehen, daß diese Bevölkerung nicht nur überwiegend vom Land kommt (wenn man von kurzen Zwischenaufenthalten in den Großstädten absieht) und häufig in ihrem Lebensstil ländlich orientiert bleibt (RAMON et.al. 1989). Gastarbeiter sind trotz eines Sprungs über die üblichen Zeitphasen der Entwicklung hinweg keine Proletarier, sondern wenigstens „Bauern in Reserve“ mit anderen Vorstellungen von der Qualität des Lebens. Gerade sie, nicht nur die Städter, entnehmen ihre Ideale aus der vorindustriellen Lebensweise und sorgen so partiell für eine Wiederverbäuerlichung der Industriezonen.

Wenn in Industriegesellschaften das bäuerliche Element in verschiedener Hinsicht persistent ist, und darauf drängt, sich in der oder gegen die Industriewelt zu realisieren, dann erklärt dies, warum wir in der Kultur immer Aggregatzustände des Vermischten erkennen und suchen müssen. Auch die Moderne ist eine Tradition. Sie unterliegt als geschichtliches Phänomen der Bewegung von Traditionen, d.h. sie muß sich von anderen, vergangenen Traditionen durchdringen lassen. Dies erklärt uns auch, warum wir es im Zuge von Modernisierungen in Entwicklungs- und Industrieländern immer auch mit Gegen-Modernisierungen und Ent-Modernisierungen zu tun haben. An der wechselvollen Geschichte der selbstständig gewordenen Entwicklungsländer läßt sich das schlagend dokumentieren. Der Fundamentalismus des heutigen Iran ist vielleicht das augenblicklich bekannteste Beispiel dazu. Tendenziell gelten solche Verschränkungen von Modernisierung und Entmodernisierungen aber auch in fortgeschrittenen Industriegesellschaften. Sie äußern sich, wie BERGER, BERGER und KELLNER nachgewiesen haben, am Unbehagen in der Modernität. Die primären Träger (Wirtschaft und Staat) sind mächtiger, aber nicht legitimer geworden, und die sekundären Träger (Verstädterung, Massenerziehung und Individualisierung) haben zur beschleunigten Pluralisierung, aber nicht zur individuellen Sicherheit beigetragen. Überall sehen wir Reaktionen gegen die ursprünglich modernen Befreiungen. Sie visieren zuminderst diskursiv eine Rückkehr zu den einschränkenden Solidaritäten des kollektiven Lebens an. „Die Modernität hat die Befreiung des Individuums mit der Konstruktion riesiger Ballungsstrukturen gekoppelt. Die Entmodernisierung richtet sich ge-

gen die Anonymität und Abstraktheit dieser Strukturen, selbst wenn der Preis dafür ein geringeres Maß an Autonomie für das Individuum sein sollte“ (BERGER/BERGER/KELLNER 1975: 170). Solche Gegendefinitionen aus der Sicht des „globalen Dorfes“ mögen gegenwärtig noch ein Mittelklasse-Muster sein, aber auch die unteren Schichten sind dagegen nicht ein für allemaal immun. All das zeigt, daß Modernisierung und Gegenmodernisierung ihre Grenzen und ihre spezifischen Triebkräfte haben. Sie sind so eng ineinander verwoben, daß auch jedes daraus resultierende Dritte einer „nachindustriellen“ Gesellschaft wiederum mit diesen Vermischungen zu rechnen haben wird.

#### 4. Für eine komplexere Soziologie

Es ging in diesem Essay nicht darum, die Existenzchancen von Bauern oder vom bäuerlichen Erwerbsbetrieb auszuleuchten, um daran die Aussage zu erhärten, es sei die Endphase dieser Lebensform (FRANKLIN) eingeläutet oder es böten sich doch weiterhin Chancen als techno-peasant, also als Industriebauer im Voll- oder Nebenerwerbsbetrieb, zu überleben. Ziel der Darlegungen war vielmehr, zu zeigen, wie resistent bäuerliche Denkmuster bzw. die Symbolisierung des bäuerlichen Lebens in der modernen Gesellschaft ist. Mit anderen Worten: Um moderne Gesellschaft zu verstehen, muß man auch wissen, wo ihre „mental map“ herkommt. Wir sind der Auffassung, daß die Organisation in der gegenwärtigen Umwelt nicht durch einen einzigen Akt der Aufmerksamkeit auf diese Gegenwart erfaßt werden kann, sondern sich unser Bewußtsein unter aktiver Verwendung vergangener Erfahrungen organisiert. Deswegen bedarf es für die heutige Gesellschaftsanalyse der Umwege (vgl. BALANDIER 1985). Hier hilft es nicht weiter, Bauern auf Traditionalität festzulegen und somit einen Scheingegensatz zur Industriegesellschaft herzustellen. Wenn schon mit Idealtypen gearbeitet wird, dann muß – was meist als Forschungslücke stehenbleibt – die historische Realität dieses Idealtypus überprüft werden. Hier kommt es laufend zu Übergängen, Mischungsverhältnissen, aber auch Brüchen im Kontinuum.

Dieser Ansatz läßt auf eine komplexere und damit realitätsnähere Soziologie hoffen. Sie hätte davon auszugehen, daß Gesellschaften und Kulturen nie homogen sind, daß also Modernität und Tradition sich immer überlappen, so daß die Industriegesellschaft notwendigerweise in einer Verbindung zur vorindustriellen Zeit steht. Die Bemühung, das Gleichzeitige des Ungleichzeitigen zu entdecken, macht gegen den ritualisierten Gebrauch von Standardformeln zur Industriegesellschaft immun. Sie befreit die Soziologie der Moderne aus

ihrer industriesoziologischen Fixierung und setzt dagegen eine Soziologie der agro-industriellen „world-complexion“, in der nicht nur die sozialen Schichten komplex geworden sind, sondern in der diese auch von ideellen Schichten verschiedener großer und kleiner Traditionen durchsetzt sind. Moderne „Weltgesellschaft“ ist jedenfalls nicht einfach Industriegesellschaft, sondern eine Verschränkung von hochindustrialisierten Kernen mit Agrargesellschaften und deren Denkmustern. Wandel ist nicht nur einspurig von der Vor-Moderne zur Moderne zu betrachten, sondern auch gegenläufig zu sehen, denn – wie schon PARETO wußte – ruhen „rationale“ Handlungen auf „vorrationalem“ Residuum. Sie sind das persistierende Moment auch in der Progression.

Eine solche Soziologie der Übergänge verschiedener Lebensstile, Überzeugungen, Subkulturen und Gesellschaften von einer Form in die andere, zeigt auch, daß eine Wirtschaftssoziologie sich nicht in Industriesoziologie erschöpfen kann. Ihre neuen Themen und Methoden orientieren sich, wenn auch erst ansatzweise, heute schon an kulturanthropologischen Vorgaben. Das Thema der Organisationskultur macht dies deutlich. Dabei wird nicht mehr nur von der Zweckrationalität und ungebremsten Evolution ausgegangen, sondern auch vom Schwergewicht der „belief systems“, der Durchdringung von Sinnalternativen und Organisationsformen. Das kann hier nur hypothesenartig angedeutet werden.

Wie schon am Beispiel des Stadtlebens zu illustrieren war, stehen Organisationsentwicklungen heute häufig unter der Annahme des generalisierten Familienmodells. Nicht mehr der professionell und zweckrational orientierte Menschen- und Organisationstypus steht im Vordergrund, sondern die lokale Orientierung, die personalisierte Sozialbeziehung („IBM-family“) und die lokale Verteidigung der Autonomie gegen die Zentren („teilautonome Arbeitsgruppen“) (vgl. schon GOULDNER 1957/58). Hinzu kommt als Hintergrundswissen und Sehnsucht das agrarische Leitbild der Kooperation (ENGELHARDT 1986: 76), wie es in der heutigen Wiederbelebung der Genossenschaftstradition sichtbar wird.

Durch eine solche komplexe Soziologie verwandeln sich auch eine Reihe von „typisch“ agrarsoziologischen Themen in industriespezifische Fragestellungen. Das betrifft einerseits die erhöhte Aufmerksamkeit für a-symmetrische, hoch personalisierte Macht- und Abhängigkeitsbeziehungen, wie sie bisher nur für Bauerngesellschaften relevant schienen. Heute weiß man, daß Patronage-Beziehungen ein lange vernachlässigtes, aber nicht minder wirksames Verhaltensmuster in vielen Organisationen und in der Politik der Industriestaaten sind (vgl. EISENSTADT, RONIGER 1989). Von dieser Erkenntnis könnte eine generalisierte Austauschtheorie Nutzen ziehen. Dasselbe gilt für die rur-

alen Verhaltensweisen des Faktionalismus und der „politics of reputation“ (SCHMIDT/LANDÉ/SCOTT/GUASTI 1977; MENDRAS 1971: 179 f). Es wäre für das Verständnis des Bürgers zum modernen Wohlfahrtsstaat vermutlich nützlich zu wissen, daß er die Illusion der ständigen Expansion nie innerlich mitvollzogen hat, sondern unter dem „antiquierten“ Bewußtsein lebt, daß Güter nie unlimitiert sind, man sich aber im Verteilungskampf schnell seinen Anteil sichern muß, sei es um sich vor der Ausbeutung des Einzelnen durch den Staat zu schützen, sei es um dem „Irrtum“ nicht aufzusitzen, aus dem Konkurrenzkampf käme mehr als ein Nullsummenspiel heraus. Dies ist von den Analytikern der Bauerngesellschaften mit der Theorie der limited goods schon lange vorausgedacht worden. „Die da oben“, die Mächtigen, die Begüterten, die Einflußreichen, aber auch die Verwaltung, die Parteien, der Staat waren aus der Sicht des Kleinen traditionellerweise diejenigen, gegen die man sich durch Absetzung nach unten, durch Apathie und Schweigen zur Wehr zu setzen hatte. Heute geht man „hier gewissermaßen Schritte rückwärts ins bürgerliche Zeitalter hinein, anstatt selbstbewußt und in der Erkenntnis der Entwicklungs-perspektive voran“ (HILDEBRANDT 1973: 13). Weder in der Steuermoral noch im Verhältnis der Bürger zu den „Volksparteien“ herrscht vertrauensvolle Zusammenarbeit vor, sondern die Ethno-Logik der „win-lose“ Strategie, wie sie für die handwerklich-bäuerliche Lebensweise typisch ist. Je rationeller die Organisationen werden, desto höhere Raten des unkonventionellen Handelns nach dem „Gesetz der Peripherisierung“ gibt es. Je schneller der Wechsel, desto eher wird das „Rudiment werden“ seiner Gebilde begünstigt und desto stärker scheint die Identitätsfindung auf eine „geistige Re-agrarisierung“ unserer (Bildungs-)Ideale hinzudeuten (NOHL 1971: 26).

Im Gegensatz zum lange üblichen Stil soziologischen Denkens muß Gesellschaftsanalyse ihren Bezugspunkt nicht allein in Gegenwart und Zukunft suchen, sondern muß ein größeres Zeitnetz auswerfen. Ein wesentlicher Teil der Gesellschaftskritik ist Zeit-Kritik und die Suche nach Wiederaneignung von Zeit. Damit hat Soziologie heute immer mehr Vergangenheit und in dieser bildet die bäuerlich-handwerkliche Welt und Kultur gleichsam den „natürlichen“ Nullpunkt (NECKEL 1988: 471), welcher bisher soziologisch wenig aussagekräftig als „eingelebte“, traditionale Lebensform abgetan wurde. Ein komplexeres Zeit-, Kultur- und Gesellschaftsverständnis ist „ohne Selbstüber-schreitung der Vernunft nicht zu haben“ (CASTORIADIS 1981: 192), denn „das Gesellschaftliche erfährt unablässig innere Verschiebungen oder wird, wenn man so will, als an-sich von seinem außer-sich konstituiert. Es ist die ge-gewärtige Wirksamkeit 'des Vergangenen' in Tradition und Institution bzw. des 'Künftigen' in Antizipation, Ungewißheit und Entwurf. Um Gesellschaft

und Geschichte wirklich reflektieren zu können, muß man das Gesellschaftlich-Geschichtliche in einer Dimensionalität zu denken suchen, für die es nirgendwo anders ein Beispiel gibt und die wir bislang in ihrer Besonderheit nicht hinreichend anzuerkennen vermochten“ (CASTORIADIS 1981: 176). Unser Hinweis auf Persistenzerne bärlicher Kultur in Industriegesellschaften hatte diese unverzichtbare Selbstüberschreitung des bisherigen soziologischen Denkstils im Sinn.

## BIBLIOGRAPHIE

- APPLEBAUM, Richard P: *Theories of Social Change*. Chicago 1970.
- BALANDIER, Georges: *Le détour. Pouvoir et modernité*. Paris 1985.
- BALANDIER, Georges: *Politische Anthropologie*. München 1976.
- BERGER, Peter L./BERGER, Brigitte/KELLNER, Hansfried: *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt 1975.
- BERGER, Peter L.: *The Capitalist Revolution. Fifty propositions about prosperity, equality, and liberty*. Aldershot/Brookfield/Singapore/Sindney 1986.
- BERGMANN, Werner: *Das Problem der Zeit in der Soziologie. Eine Literaturbericht zum Stand der „zeitsoziologischen“ Theorie und Forschung*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 35 (1983) 3: 462-504.
- BLOCH, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung. Gesamtausgabe Bd. 5*. Frankfurt 1959.
- BODIGUEL, Maryvonne: *Bauerngesellschaft: Vom Gebrauch eines Mythos*. In: Hettlage, R. (Hg.): *Die post-traditionale Welt der Bauern*. Frankfurt 1989: 237-246.
- BOURDIEU, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt 1976.
- BRAUDEL, Fernand: *Histoire et Sciences Sociales. La longue durée*. In: *Annales* 13 (1958): 725 ff.
- BRAUDEL, Fernand: *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*. Vol 1: *The Structures of Everyday Life* 1981; Vol 2: *The Wheels of Commerce* 1983; Vol 3: *The Perspective of the World* 1984. New York 1981-1984.
- BRAUDEL, Fernand: *The Dynamik des Kapitalismus*. Stuttgart 1986.
- BROSE, Karl: *Die soziale „Religion“ Saint-Simons*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 4 (1975) 1: 6-25.

- 
- CASTORIADIS, Cornelius: Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft. Frankfurt 1981.
- CLERCQ, Bertrand de: Soziologie und moderne Gesellschaft. Ein Essay über das soziale Problem. München 1968.
- COMTE, Auguste: Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind (1822). München 1973.
- DELUMEAU, Jean: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. - 18. Jahrhunderts, 2 Bde., Reinbek Hamburg 1985.
- DEWEY, Richard: Das Stadt-Land-Kontinuum. In: Atteslander, P./Hamm, B. (Hg.): Materialien zur Siedlungssoziologie. Köln 1974: 45-54.
- DOHRN-VAN ROSSUM, Gerhard: Zeit der Kirche - Zeit der Händler - Zeit der Städte. In: Zoll, R. (Hg.): Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit. Frankfurt 1988: 89-119.
- EDER, Klaus: Wertwandel: Ein Beitrag zur Diagnose der Moderne? In: Luthe, Heinz O./Meulemann, Heiner (Hg.): Wertwandel - Faktum oder Fiktion? Bestandsaufnahmen und Diagnosen aus kultursoziologischer Sicht. Frankfurt/Yew York 1988: 257-294.
- EISENSTADT, Samuel N./RONIGER, L.: Strukturelle und kulturelle Kontinuität in Entwicklungs- und Wandlungssituationen: Persistenz und Veränderung von Patronage-Beziehungen. In: Hettlage, R. (Hg.): Die post-traditionale Welt der Bauern. Frankfurt 1989: 41-72.
- ELWERT, Georg: Der entwicklungspolitische Mythos vom Traditionalismus. In: Goetze, D./Wieland, H. (Hg.): Soziokulturelle Implikationen technopolitischer Wandlungsprozesse. SSIP-Bulletin 52. Saarbrücken 1983: 29-50.
- ENGELHARDT, Werner W.: Zur Stellung der Genossenschaftslehre im System der Wissenschaften. In: Laurinkari, J. (Hg.): Die Prinzipien des Genossenschaftswesens in der Gegenwart. Nürnberg 1986.
- FISCHER, Werner/HETTLAGE, Robert/VUILLE, Michel: Comment la sociologie s'y prend-elle avec l'avenir? In: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 12 (1986) 1: 1-24.
- GANS, Herbert: The urban villager. Glencoe/Ill 1962.
- GASSER, Adolf: Staatlicher Großraum und autonome Kleinräume. Basel 1976.
- GEHLEN, Arnold: Die Seele im technischen Zeitalter. Reinbek 1957.
- GIDDENS, Anthony: Time and Space in Social Theory. In: Matthes, J. (Hg.): Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages in Bremen 1980. Frankfurt 1981: 88-97.

- GORZ, André: Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft. Berlin 1989.
- GOULDNER, Alwin: Cosmopolitans and Locals. In: *Administrative Science Quarterly* 2 (1957/8) 291-306, 444-480.
- GROSS, David: Temporality and the Modern State. In: *Theory and Society* 14 (1985) 1: 43-82.
- GURJEWITSCH, Aaron: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. München 1986, 3. Aufl.
- HEGEL, Georg Wilh. Friedr.: Werke, Bd. 12. Frankfurt 1970.
- HEIDEGGER, Martin: Brief über den Humanismus. In: *Wegmarken*. Frankfurt 1967.
- HETTLAGE, Robert: Wohlfahrtsplanung und Kollektiventscheidung. In: Rauscher, A. (Hg.): *Selbstinteresse und Gemeinwohl. Beiträge zur Ordnung der Wirtschaftsgesellschaft*. Berlin 1985: 359-459.
- HETTLAGE, Robert: Genossenschaftstheorie und Partizipationsdiskussion. Göttingen 1987, 2. Aufl.
- HETTLAGE, Robert: Der kulturelle Kontext alternativer Technik. Technikkritik zwischen „neuer Ethik“ und traditionellem Wertbezug. In: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 13 (1987) 2: 143-172.
- HETTLAGE, Robert (Hg.): Die post-traditionale Welt der Bauern. Frankfurt 1989.
- HILDEBRANDT, Dietrich: Das nachliberale Zeitalter. Düsseldorf 1973.
- HIRSCHMAN, Albert O.: *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton 1977.
- HOFMANN, Rupert: Die eschatologische Versuchung. Zur politischen und politisierenden Theologie nach Ernst Bloch. In: Hofmann, R. (Hg.): *Gottesreich und Revolution*. Münster 1987: 19-42.
- HUNOLD, Albert/RÖPKE, Wilhelm (Hg.): Gegen die Brandung. Zeugnisse eines Gelehrtenlebens unserer Zeit. Zürich 1959.
- JANSSEN-JURREIT, Marielouise: Sexismus. Frankfurt 1978, 3. Aufl.
- KEIM, Karl-D.: Stadtkultur heute. Vom gesellschaftlichen Wandel des Urbanitätsverständnisses. In: *Neue Rundschau* 99 (1988) 4: 144-158.
- KRAMER, Fritz: Über Zeit, Genealogie und solidarische Beziehung. In: Kramer, F./Sigrist, C. (Hg.): *Gesellschaften ohne Staat*, Bd.2: Genealogie und Solidarität. Frankfurt 1978: 9-27.
- LEFÉBVRE, Henri: Kritik des Alltagslebens. München 1974, 3 Bde.
- LE GOFF, Jacques: Zeit der Kirche und Zeit des Händlers im Mittelalter (1960). In: Honegger, C. (Hg.): *Schrift und Materie in der Geschichte*.

- Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse. Frankfurt 1977: 393-414.
- LEMBERG, Eugen: Nationalismus II: Soziologie und politische Pädagogik. Reinbek 1968.
- LERNER, Daniel: Die Modernisierung des Lebenstils. Eine Theorie. In: Zapf, W. (Hg.): Theorie des sozialen Wandels. Köln/Berlin 1971, 3. Aufl.: 362-381.
- LEWIS, Oscar: Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied. Urbana/Illinois 1951.
- LIPP, Wolfgang/TENBRUCK, Friedrich H.: Zum Neubeginn der Kultursoziologie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31 (1979) 3: 393-398.
- LÖWITH, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1979, 7. Aufl.
- LOFLAND, Lynn: A World of Strangers. New York 1973.
- LUTZ, Burkart: Die Bauern und die Industrialisierung. Ein Beitrag zur Erklärung von Diskontinuität der Entwicklung industriell-kapitalistischer Gesellschaften. In: Berger, J. (Hg.): Soziale Welt, Sonderband 4: „The Moderne - Kontinuitäten und Zäsuren“. Göttingen 1986: 119-137.
- MARX, Karl: Das Kapital, Bd. I. In: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 23. Berlin 1973.
- MARX, Karl: Die russische Bauernkommune in revolutionärer Sicht (1981). In: Marx/Engels: Die russische Kommune. Herausgegeben von M. Rubel. München 1972: 54-68.
- MENDRAS, Henri: Elements de Sociologie. Paris 1971.
- MOORE, Barrington: Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie. Die Rolle der Grundbesitzer und Bauern bei der Entstehung der modernen Welt. Frankfurt 1969.
- NECKEL, Sighard: Entzauberung der Zukunft. In: Zoll, R. (Hg.): Wiederaeignung von Zeit. Frankfurt 1988: 464-486.
- NEGT, Oskar: Der Kampf um die Arbeitszeit und der Kampf um die Lebenszeit. In: Zoll, R. (Hg.): Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit. Frankfurt 1988: 431-543.
- NELSON, Benjamin: Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß. Frankfurt 1977.
- POLANYI, Karl: The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen (1944). Wien 1977.

- RAMMERT, Werner: Technikgenese. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 460 (1988) 4: 747-761.
- RAMON, Shulamit/SHANIN, Teodor/STRIMPEL, Jackie: Die „Peasant Connection“. Sozialer Hintergrund und psychische Gesundheit von Arbeitsmigranten in Westeuropa. In: Hettlage, R. (Hg.): *Die post-traditionale Welt der Bauern*. Frankfurt 1989: 115-140.
- REDFIELD, Robert: The Folk Society. In: *The American Journal of* 52 (1947): 293-308.
- RÖPKE, Wilhelm.: *Civitas Humana*. Zürich 1944.
- ROGERS, Everett R.: *Modernizing among Peasants*. New York/London 1969.
- ROSENMAYR, Leopold: Geduld mit den Menschen. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 38 (1986): 372-386.
- SACHSSE, Hans: Der Mensch als Partner der Natur. Überlegungen zu einer nachcartesianischen Naturphilosophie und ökologischen Ethik. In: Kaltenbrunner, G.K. (Hg.): *Überleben und Ethik*. Freiburg/Basel/Wien 1976: 27-54.
- SACHSSE, Hans: *Ökologische Philosophie Natur-Technik-Gesellschaft*. Darmstadt 1984.
- SCHMIDT, S.W./LANDÉ, C./SCOTT, J.C./GUASTI, L.: Friends, Followers Factions. Berkeley 1977.
- SILBERMANN, Alphons: Über die Ursachen der gegenwärtigen Krise der Soziologie. In: Eisermann, G. (Hg.): *Die Krise der Soziologie*. Stuttgart 1976: 55-58.
- SKOCPOL, Theda: *States and Social Revolution. A Comparative Analysis of France, Russia and China*. Cambridge 1979.
- SOMERS, M.R./GOLDFRANK, W.L.: The Limits of Agronomic Determinism. A Critique of Paige's „Agrarian Revolution“. In: *Comparative Studies in Society and History* 21 (1979) 3: 443-458.
- STRASSER, Herrmann/Randall, Susan C.: *Einführung in die Theorie des sozialen Wandels*. Darmstadt/Neuwied 1979.
- TENBRUCK, Friedrich H.: Die Aufgaben der Kultursoziologie. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 3 (1979) 3: 399-421.
- TILLY, Charles: Flow of Capitals and Forms of Industry in Europe 1500 - 1900. In: *Theory and Society* 12 (1983): 124-142.
- TILLY, Charles: *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York 1984.
- THOMPSON, Edward P.: Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus. In: Ders.: *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie*. Frankfurt/Wien 1980: 35 ff.

- 
- TÖNNIES, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Darmstadt 1979.
- VEYNE, Paul: Comment on écrit l'histoire suivi de „Foucault revolutionne l'histoire“. Paris 1978.
- WALTON, John: Theory and Research in Industrialization. In: Annual Review of Sociology. 1987: 89-108.
- WEBER, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1972.
- WEISE, Peter: Homo oeconomicus und homo sociologicus: Die Schreckensmänner der Sozialwissenschaften. In: Zeitschrift für Soziologie 18 (1989) 2: 148-161.
- WENDORFF, Rudolf: Zeit und Kultur. Opladen 1980, 2. Aufl.
- WINDISCH, Uli: Le raisonnement et le parler quotidiens. Lausanne 1985.
- WIRTH, Louis: Urbanism as a Way of Life. In: American Journal of Sociology XLIV (1938) July.
- WISWEDE, Günter/KUTSCH, Thomas: Sozialer Wandel. Zur Erklärungskraft neuerer Entwicklungs- und Modernisierungstheorien. Darmstadt 1978.
- WOLF, Eric R.: Peasants. Englewood Cliffs/New York 1966.

