

Edition Soziale Arbeit

Jörg Fischer | Tobias Kosellek (Hrsg.)

Netzwerke und Soziale Arbeit

Theorien, Methoden, Anwendungen

BELTZ JUVENTA

Leseprobe aus: Fischer/Kosellek, Netzwerke und Soziale Arbeit, ISBN 978-3-7799-2826-3
© 2013 Beltz Juventa Verlag, Weinheim Basel
<http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-2826-3>

Michael Winkler

Netzwerke(n) in der Sozialen Arbeit

Vermutlich eine Polemik, zumindest aber der
Verweis auf eine Dialektik

1. Es fällt im Allgemeinen gar nicht so leicht, für sich oder allein zu leben. Zwar berichten Medien immer wieder über *Waldmensen*, über skurrile Einzelgänger, die in selbst gebauten Unterständen hausen, sich von Wurzelwerk oder Abfällen ernähren, häufig genug von Plastiktüten umgeben. Schon das nimmt die Solitude. Denn die Plastiktüten erzählen von Discountern, welche das ganze Land überziehen und einfangen, wie es ein Greetsieler Fischer nicht besser mit den Krabbenbeständen tun könnte, deren Fang wegen des Preisverfalls ohnehin kaum lohnt. Wer oder was da im Wald lebt, das sind veritable Baggie-Existenzen, die dann Spaziergänger, weniger die Kinder, mehr aber die ordnungsliebenden Älteren erschrecken – wieder war es nichts mit der Einsamkeit. So richtig aus der Welt sind sie ohnedies nur selten, diese vom Volksmund gerne als *Waldschrat* Titulierten. Die nächste Autobahn ist ziemlich nahe, ebenso eine Bahnstrecke oder die Landebahn eines Flughafens. Auf Lärmschutzmaßnahmen kann der Waldmensch kaum hoffen, Bäume beklagen sich kaum Geräuschmissionen, in dieser Hinsicht gelten sie nämlich nicht als schützenswert; es geht ihnen nicht besser als den Bewohnern Frankfurter Vorstädte im Einflugsbereich des Rhein-Main-Airport.

Immerhin: die haben noch andere, um ihr Schicksal zu reden. Der Waldmensch spricht zum Getier, was sich bei anderen schon als erfolgreiche Überlebensstrategie erwiesen hat, die im Wald haben leben müssen. Deren Zahl ist gar nicht gering, dem berühmtesten von ihnen, Victor von Aveyron, hat Truffaut mit *der Wolfsjunge* sogar ein Filmmonument gestiftet, kurz nachdem Walt Disney Rudyard Kiplings *Dschungelbuch* und damit die Geschichte Moglis im Zeichentrick verfilmt hat. Spätestens das beweist: Wie immer man es drehen und wenden will, irgendwie steckt man doch mitten drin, sei es zwischen den Viechern des Waldes, die schon Romulus und Remus das Leben retteten und vermutlich der europäischen Jugend die Qual des Lateinunterrichts angetan haben, sei es als Objekt der Gaffer am Straßenrand, wie bei Victor, ehe seine fürsorgliche Belagerung durch die moderne Medizin und Pädagogik begann, oder eben in einer mehr oder we-

niger nachträglichen Verfilmung, die man rezeptionstheoretisch dann doch dem Lebenszusammenhang anrechen kann. Manche bewältigen ihre Existenz ein wenig einsamer, solitär, erratisch, solipsistisch, mit Tendenz zu einer zivilen Form des Autismus; einige tendieren zu dem, wofür seit der Antike mit zunehmenden Aufwand das Konzept der Individualität, mithin die Vorstellung vom Individuum und seinem Ich bereit gehalten wird (vgl. van Dülmen, 2001); Ideen, die seit Beginn der Neuzeit zu normativen Leitfiguren schlechthin hochstilisiert wurden, zumal sie in enge Beziehung zu der Freiheit gebracht wurden. Der soziologisch ein wenig absurd anmutende Riss zwischen Gesellschaft und Einzelem sollte schließlich im Kontext einer theoretischen Vergewisserung über das moderne Freiheitsversprechen verstanden werden (vgl. Adorno, 2006, bes. S. 268 ff.). Was übrigens nur bedingt gelingt, weil dieses Konzept der Individualität seine Wahrheit erst gewinnt, wenn man es konsequent biologisch interpretiert – worin es wiederum ein wenig sinnlos wird: Denn radikale Individualität kann es evolutionstheoretisch gar nicht geben. Die Kette der Lebewesen hängt ziemlich eng zusammen, alle sind Teile eines Ganzen, wengleich Blutzusammensetzung und Fingerabdrücke bestimmende Papillarleisten stets einmalig sind. Mehr als das: In aller Einzigartigkeit sind selbst Menschen Maschinen, mit dem Vorteil immerhin, dass sie durch die Medizin zu reparieren sind. Wahrscheinlich wäre zu danken dafür, dass wir gar nicht so individuell sind.

Das zoon politikon, wie Aristoteles es fasste, steht faktisch und systematisch an erster Stelle, wenn über Menschen nachgedacht wird. Bei aller Betonung des Individuellen und Subjektiven gibt es Individualität in sozialer und kultureller Hinsicht ebenfalls nur als kollektive Vorstellung, als Teil religiöser Auffassung, nämlich als Residuum der Gottebenbildlichkeit oder Gottesähnlichkeit, im Protestantismus schärfer gefasst noch als in allen anderen monotheistischen Religionen. Oder, davon bestimmt und anschließend, als Mentalitätsmuster, als erfolgreiche Theorie, die allerdings immer wichtiger geworden ist. Individualität im strengen Sinne bildet das *soziale Leitmotiv*, seitdem die Entlassung der Einzelnen aus den Zwängen der Stanzzugehörigkeit nicht bloß Programm, sondern politische, soziale, kulturelle und vor allem sprachliche Realität geworden ist – zumindest irgendwie und irgendwo, ein bisserl vielleicht, meist nur andeutungsweise. Und dann doch in harter Wirklichkeit, die als Preis stets verschwiegen wird: Was als Individualisierung heute erscheint, ist nämlich stets an ökonomische Prozesse gebunden, daran, dass der Prozess der Kommodifikation sich auf alle Lebenszusammenhänge und Lebensformen ausgedehnt und diese der Formbestimmung kapitalistischer Waren unterworfen hat: Alle Menschen, unabhängig von Alter und Geschlecht sind gleich und frei, individuell und prinzipiell selbst bestimmt, drohte nur nicht der kleine Schönheitsfehler, dass sie sich zu ihrem eigenen Lebenserhalt doch als Ware verkaufen müssen; nicht minder gelten Gleichheit und Freiheit, Individualität und Selbstbestimmung im Konsum, zeigte sich hier nicht der Makel, dass es um *Massenkön-*

sum geht. Die alles durchdringende Kapitalisierung der Lebensverhältnisse und Lebensweisen, von Marx schon geahnt, erzeugt erst die brutale Vereinzelung, um die es heute geht.

Jedenfalls: seit der bürgerlichen Revolution, mit ihren in der Herkunft dann doch dunklen Parolen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit (vgl. Ozouf, 2005), machen sich Menschen darüber Gedanken, ob Leibniz vielleicht recht hatte, als er sie als Monaden beschrieb – woran radikale Konstruktivisten bis heute glauben und sofort in die Falle wider die eigene Überzeugung zu tappen, dies allen anderen mitzuteilen, damit sie ihnen folgen. Menschen denken über sich nach, in Monologen, um zu begreifen, dass es ganz ohne Religio, ohne Wiederbindung nicht geht, wie der kluge Schleiermacher begriffen und verdeutlicht hat (vgl. Schleiermacher, 1978, 1983).

Kurz und gut, aber für strikte Individualisten ziemlich unerfreulich: Selbst die radikalen Freisetzungen, die historisch vermerkt werden konnten, dramatisch etwa in dem, was Marx angesichts der Brutalität der *Highland Clearances* als *ursprüngliche Akkumulation* beschrieb, aufregend in der bürgerlichen Revolution, die aber ebenfalls von Massen betrieben wurde, sind soziale Ereignisse. Jeder Individualisierungsschub zeigt sich damit verbunden, dass Beziehungen, Bindungen, Zusammenhänge bestanden und nun erst recht bestehen. Überraschen kann das freilich nicht. Denn die Evolutionsbiologie zeigt, wie die Kooperation von Menschen der entscheidende Motor für das eher unwahrscheinliche Überleben der Spezies und der Dynamo dafür war und ist, der die menschliche Entwicklung so weit voranbrachte und bringt, dass man bei allen Zweifeln im Einzelnen von einem kulturellen Fortschritt sprechen kann (vgl. Tomasello, 2002, bes. S. 23 ff.). Von einem Fortschritt, der übrigens alles in den Schatten stellt, was die Biologie so treibt. Die ist unvorstellbar langsam, während die menschliche, soziale und kulturelle Veränderung sich unvorstellbar rasch vollziehen. Beides gibt sogar Anlass zu erschrecken.

Was aber bedeutet nun das alles für das Thema Netzwerke? Die noch eher andeutenden Überlegungen holen einen für dieses auf den Boden der Tatsachen zurück! Religio(n), Bindungen, Beziehungen, faktische und normative Regelungen, Institutionen, ein Ethos, in der einen oder anderen Form umgeben Menschen ständig und bestimmen, wenn nicht sogar: steuern deren Fühlen, Denken und Handeln. Das geschieht mit einer Macht, die schon als Übermacht erlebt wird und entsprechend Ohnmacht auslöst, dem Über-Ich entkommen wir kaum, selbst wenn sogar psychoanalytisch Geschulte erwarten, dass sich seine Kraft verringert (vgl. z.B. Reimann, 2011). Man sollte nicht so tun, als wären Freiheit, Autonomie, Souveränität, Subjektivität wirklich so gegeben, dass wir uns jenseits von Beziehungen und Zwängen bewegen könnten. Diese sind und bleiben präsent, zuweilen im Vorurteil, oft genug nicht im Bewusstsein, aber doch so stark, dass noch die Mittel der Meinungsumfrage ihnen überzeugend auf die Spur kommen:

Nicht jeder, aber doch alle, hatte Elisabeth Noelle-Neumann mit Nüchternheit verkündet, was Rousseau im *volonté général* zum politischen Totalitarismus erhoben hatte. Dahinter verbirgt sich nicht nur, dass – erstens – die vollständige Autarkie schlicht anthropologischer Unfug ist – den man selbst damit nicht wegdiskutieren kann, indem die Geltung anthropologischer Erkenntnisse bezweifelt wird. Dass wir – zweitens – die Autarkie nicht ertragen würden, wie sich übrigens noch an den psychischen Schäden zeigt, die der ja durchaus sozialisierte Emile des Rousseau aufweist. Drittens haben endlich die menschlich geschaffenen, das Leben umgebenden und ergänzenden Artefakte mit ihren impliziten Verpflichtungen dem Gehäuse der Hörigkeit vielleicht das Eherne genommen, um es durch subtile Psycho-mechanismen zu ersetzen (Ehrenberg, 2011). Sanft geführt durch das Synoptikum und die Zwänge des Konsums stecken Menschen mittendrin – zumindest im Einkaufsnetz, in das sie sich sozusagen selbst geworfen haben. (Wobei dieses noch Aus- und Einblicke bot, ganz im Unterschied zur Plastiktüte, die uns als Werbeträger verpflichtet und als einer Gruppe zugehörig erkennen lässt. Es gibt wohl schon Menschen, welche die Tragetasche eines Prominentenflughafens mitnehmen, um nicht als ALDI-Kunde erkannt zu werden.)

Wem dies nun wieder zu kulturkritisch klingt und zu sehr durch kritische Theorie verzerrt scheint – am Befund ändert sich nicht viel: Menschen leben in Netzen – wengleich das nicht so recht bewusst war, so lange dieser Begriff vorrangig nur für Fischer und Schmetterlingsfänger, sodann für jene vertraut war, die den Einkauf in solchen verpackt haben, und der Begriff keine Verwendung fand, um die Lebenswirklichkeit und Lebenspraxis zu beschreiben.

2. Menschen leben von Anfang an in Netzen – sie kamen sich bislang nur ein bisserl blöd vor, das so zu formulieren. Das Grimmsche Wörterbuch kennt vorrangig den konkreten, eigentlichen Gebrauch des Ausdrucks, nur einmal wird er bildhaft und metaphorisch, das Historische Wörterbuch der Philosophie notiert Netz überhaupt nicht, immerhin hält das von Georg Klaus und Manfred Buhr in der DDR herausgegebene Wörterbuch der Philosophie fest: „Netz – logisches – abstrakter Automat, der aus endlich vielen Verzögerungselementen und logischen Elementen zusammenschaltet ist und binäre Elemente verarbeitet“ (Klaus/Buhr, 1970, S. 779). Das bringt einen fast zum Hyperventilieren und nimmt erst recht gegen das Thema ein. Sich diesem, sich der Vorstellung zu verweigern, dass Menschen in Netzen leben, folgt dabei mindestens *fünf elementare Intuitionen*: In der einen, der *ersten Intuition* spricht sich die Erfahrung aus, dass Netze häufig einer Natur zugeordnet werden, die als eher unangenehm und unerwünscht empfunden wird. Spinnennetze mögen zwar im Sonnenlicht und Morgentau faszinieren, im eigenen Haus entfernt man sie jedoch. Zwar spricht die Anwesenheit von Spinnen für ein baubiologisch gutes Innenraumklima, dennoch

nehmen sie sie nicht gerade für sich ein. Mit Ausnahme der alten, von Spinnweben überzogenen Weinflasche empfindet man Netze bei Lebensmitteln sogar als bedrohlich: Die Fäden stehen für Schimmel- oder Pilzbefall, sie lassen zuweilen gefährliche Verderbnis befürchten. Die *zweite Intuition* bezieht sich schon auf soziale Zusammenhänge. Hier gelten Netze als verdächtig; Horkheimer und Adorno hatten sie im Blick, wenn sie vom Rackett sprachen, die Assoziationen reichen von der Mafia bis hin zu den Verknüpfungen zwischen Politik, Wirtschaft und Medien, bei welchen sich die Beteiligten miteinander absprechen, um Vorteile zu gewinnen, billigere Kredite etwa, die mit politischen Zugeständnissen honoriert werden. Thematisch wichtiger aber könnte eine *dritte Intuition* sein. Nach dieser Intuition leben Menschen eher substanzuell, in einem Zusammenhang des – wie der angegriffene Begriff lautet – *Wesens*, das sie umschließt und bestimmt. Ontologisches Denken hat darauf regelmäßig hingewiesen, aber Protest provoziert, zurecht: Plessner hat auf die Gefahr aufmerksam gemacht, dass und wie eine gedankliche Vereinnahmung des Subjekts erfolgt, in der Gemeinsamkeit überhöht und jede Distanz aufgehoben wird (Plessner, 1979). Gleichwohl erinnert diese elementare, alltägliche Intuition daran, dass ein Netz im Falle des Absturzes zwar schützen und auffangen kann, als fundamentale Beschreibung menschlicher Existenz aber nicht taugt. Netze sind nämlich, so die *vierte Intuition*, stets mit Löchern versehen. Sie werden aus Fäden, Schnüren oder Tauen hergestellt, die miteinander verknötet werden, aber dann doch Durchlässigkeit ermöglichen – im Guten wie im Negativen. Ganz sollte man ihnen besser nicht vertrauen. Tatsächlich muss man über bestimmte Eigenschaften verfügen, um durch die Maschinen des Netzes wieder schlüpfen zu können oder eben gefangen zu werden – worin eine weitere, eine *fünfte Intuition* anklingt, die Vorbehalte gegenüber dem Begriff hervorruft, sollte er zur Beschreibung sozialer Verhältnisse gebraucht werden. Mit Netzen wird man eingefangen, auf eine ziemlich unangenehme Weise sogar. Man verheddert sich in ihnen, muss und kann sich bewegen, aber doch mehr im Überlebenskampf und in der Gefahr, sich immer mehr in diesen zu verstricken.

Insofern scheint Vorsicht geboten, das Bild des Netzes wird gar nicht allzu gerne so angewandt – schon bevor man Georg Klaus und Manfred Buhr gelesen hat: Menschen werden zwar in Netze hineingeboren. Diese aber nennt man vernünftigerweise Familien. Vater, Mutter, Kind, immer noch die Normalkonstruktion, selbst wenn viele daran Zweifel anmelden, weil sie die Statistiken nicht lesen (oder diesen nicht glauben und hochmütig erklären, sie hätten diese nicht selbst gefälscht). Diese Familie, ja, allerdings die unvermeidlich kleine, daran hat noch keine Wohngemeinschaft etwas geändert, ist selbst wiederum eingebettet in Netze, die man dann Verwandtschaftssystem oder ein wenig erweitert den Clan nennt, zu dem sich mehrere Familien zusammengeschlossen haben. Das war in der fernerer Vergangenheit und begründete damals das Erfolgsrezept der Gattung, prin-

ziptuell hat sich auch heute daran nichts geändert. Im großen und Ganzen telefoniert man bei der Geburt des eigenen Kindes oder des Enkels mit jenen, die nun Großeltern sind, mit Geschwistern, die nun zu Tante oder Onkel arri-riert sind, mit näheren oder weiteren Verwandten, mit Freunden und/oder Bekannten – bis die Netze glühen, die hier schon länger so heißen, nämlich die Telefonnetze. Wenigstens im ländlichen Raum bietet dieser Zusammenhang die Gewähr dafür, dass man sich selbst bei geringem Einkommen ein Haus noch bauen kann. Nachbarschaftshilfe nennt sich das, gewiss auf Reziprozität in den Unterstützungsleistungen hoffend, bestimmt aber durch ein simples *man hilft einander*. Denn nicht nur die erweiterte Familie birgt und bettet die Einzelnen: Nachbarschaften tun dies ebenso, in der Zusammengehörigkeit des Vereins rotten sich in Deutschland dann doch viele zusammen, manche treffen sich sogar mit den Kollegen aus den eigenen Arbeitszusammenhängen, zuletzt wenigstens in den Rauchergangs, die frierend und schlotternd sich vor ihren Bürogebäuden zusammen fanden – bei aller Ungeselligkeit, wusste Kant in seiner Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, bleiben die Menschen dann doch gesellig, nolens volens. Sein Nachfolger in Königsberg, Herbart, hält in der Psychologie fest, dass wir „außer dieser individuellen Ichheit noch eine andre“ haben (Herbart, 1890, S. 239). Und sie gründet in der Gesellschaft: „Der Mensch ist Nichts außer der Gesellschaft. Den völlig Einzelnen kennen wir gar nicht; wir wissen nur soviel mit Bestimmtheit, dass die Humanität ihm fehlen würde. Noch mehr: wir kennen eigentlich nur den Menschen in gebildeter Gesellschaft“ (Herbart, 1892, S. 16). Lebenspraktisch gewendet: Es soll nicht wenige geben, die im Chor singen, sich einer Kirchengemeinde zugehörig fühlen oder gar zu Parteiversammlungen gehen, wenn sie sich nicht durch die Zugehörigkeit zu einer Bürgerinitiative ausgelastet fühlen.

Was allzumal in der Sozialen Arbeit als soziale Netze gefasst wird, stellt einen *normalen* sozialen Zusammenhang dar, dem man kaum entkommt, höchstens in Pathologien, die in modernen Gesellschaften vielleicht häufiger auftreten. Es ist jedoch wohl eher ein Irrtum gewesen, wenn Durkheim als Merkmal des Modernisierungsprozesses die fortschreitende Arbeitsteilung und damit den Triumph der von ihm so genannten organischen Solidarität sah. Sie hat die von ihm als mechanisch bezeichnete nicht verdrängt: Die auf Ähnlichkeit gestützten Beziehungen blieben und bleiben präsent, soziale Bindungen und Abhängigkeiten, die auf realer Verwandtschaft und einer solchen beruhen, die man als geistige und kulturelle Nähe und Ähnlichkeit bezeichnen könnte; die Biologen vermuten, dass sie – gehen sie über die Abstammung hinaus – darauf beruhen, dass man sich Milieus, Soziotope also sucht, die zu einem selbst passen und die wenigstens in den Mikroelemente des Zusammenseins vertraut wirken. Vermutlich benötigen diese Milieus einen geringeren energetischen Aufwand, um sich in ihnen zu bewegen und die Aktivitäten der anderen verstehen zu können, vielleicht gestatten sie eher die geteilte Intentionalität und die Perspektivenübernah-

me. Es könnte sogar sein, dass vergleichsweise archaische Mechanismen über Zugehörigkeit entscheiden, etwa der Geruch der anderen, der anziehend wirkt.

Wenn sie nicht durch Familie und Verwandtschaft bestimmt ist, entsteht die Zugehörigkeit zu diesen sozialen und kulturellen Zusammenhängen durch vorgeblich freie Entscheidung – in Wirklichkeit ruht sie dann doch auf Tradition und Verpflichtung: Es gehört sich, diesem Verband anzuhören oder man tritt ihm aufgrund einer Empfehlung bei, der man sich nicht entziehen konnte; wenn ein guter Freund einen mitnimmt, wird man sich nicht verweigern, um – so gesehen – dann in der Falle zu sitzen. Die Zusammenhänge sind oft, aber eben nicht notwendig durch informelle Zugehörigkeit geprägt, ihre innere Kohäsion zeichnet partielle Übereinstimmung ohne dauernden Konsens, geteilte Erinnerungen und gemeinsam erlebte Geschichten. Reziprozität, Tauschbeziehungen spielen keine große Rolle, obwohl eine Art Bund durch symbolische Gesten und nicht frei von Ritualen bestätigt werden, die nicht einzuhalten aber thematisiert werden darf. Es herrscht ein Gefühl des Ausgleichs und der Gerechtigkeit, die aber nicht durch ökonomische Gleichwertigkeit, sondern – so schwer das zu beschreiben ist – durch Gleichwertigkeit der zugeschriebenen Gefühle erfüllt wird – man schenkt dem anderen etwas, über das man sich auch selbst freuen würde. Der materielle Wert zählt demgegenüber kaum. Die Beziehungen sind durch Vertrauen, Unmittelbarkeit geregelt, oft nicht frei von einer Zugehörigkeit, die Spuren des Leiblichen zeigt. Emotion und Affekt, eine einfache Gemeinsamkeit, in der Berechnung, die Strategien und die Taktiken sogleich bemerkt werden – wengleich sie eine Rolle dort spielen, wo jemand überredet werden soll. Man weiß um die Verletzlichkeiten des anderen sowie davon, wo und wie man ihn ansprechen und dezent manipulieren kann. Zugleich sind Sperrregeln bekannt: Beim Geld hört die Freundschaft auf, es sei denn man ist Minister- oder Bundespräsident. Ehebruch gilt als heikel (vgl. Bloom, 2011), vermieden sollte alles werden, das die stillschweigende Solidarität aller Beteiligten in Frage stellt oder gar berührt, was die meisten als das nahezu Unausprechliche ihres Zusammenhangs ansehen würden, vergleichbar dem Arkanum der Freimaurer.

Es geht bei all diesen Zusammenhängen um Netze. Aber man bezeichnet sie nicht so, weil es einen präziseren Begriff gibt, der den Sachverhalt sehr viel differenzierter und in Abgrenzung zu anderen sozialen Phänomenen und Wirklichkeiten beschreibt. Es geht nämlich um den Begriff und den Sachverhalt der *Gemeinschaft* (vgl. zum Folgenden auch: Koerrenz, 2012, bes. S. 31 ff.). Fatalerweise lässt dieser Begriff, erst recht wohl der Sachverhalt bei Sozialwissenschaftlern, Soziologen und Sozialarbeitern sofort die Zornesader schwellen und treibt ihnen die Röte ins Gesicht. Nicht die der Beschämung über ihre Ignoranz. Gemeinschaft wird gern als Tabubegriff gesehen. Das Gemeinte gilt als eklig, schlimmer noch: als durch den Nationalsozialismus vergiftet, weil diese allzu gerne die Volksgemeinschaft be-

schworen haben. Ein solcher Vorbehalt wirkt nun immer, selbst wenn man mit ihm den Nazis dann noch in die Hände spielt, allzumal wenn man den Urheber des Gedankens meint in ihre Nähe stellen zu können: Als analytische und typisierende Bestimmung hat Ferdinand Tönnies den Begriff eingeführt, insbesondere in seinem dann doch grundlegenden Werk „Gemeinschaft und Gesellschaft“. Tönnies widerfuhr ein Schicksal ähnlich dem, welches er selbst an Thomas Hobbes beobachtete: er wurde „litterarisch deklassiert; die spitzen Ellbogen der Respektabilität haben ihn von sich gestoßen“ (Tönnies, 1896, VII). Dabei war er weit entfernt von aller Deutschtümelei und allem Nazismus; ein Großbauernsohn aus dem schleswigschen Marschland, der sich 1930 für die Mitgliedschaft in der SPD entschieden hatte und von den Nazis aus seinen Ämter geworfen wurde!

So banal das klingt: Tönnies hatte beobachtet und analysiert, dass und wie Menschen in unterschiedlichen sozialen Zusammenhängen organisiert sind und durch diese unterschiedlich sozialisiert werden. Gemeinschaft hat mit Natur zu tun, stützt sich auf gegenseitigen Besitz und Genuss, ist Besitz und Genuss gemeinsamer Güter (vgl. Tönnies, 1970, S. 23). Sie hat mit stillschweigendem Einverständnis über Pflichten und Gerechtes, über Gutes und Böses zu tun, die Geschichte haben, eher naturwüchsig, organisch entstanden sind – wie er gleich Durkheim erkennt. Und er weiß: „so kann Eintracht nicht gemacht werden“ (Tönnies, 1970, S. 22), die Struktur der Gemeinschaft ähnelt ein wenig dem Begriff der Praxis des Aristoteles, sie ist verwandt mit dem, was *oikos* genannt wird (vgl. Tönnies, 1970, S. 31). Wichtig dabei: der Gemeinschaft eignet eine soziale und kulturelle Substanz, ein Wesen, in das man hineingeboren wird oder hineinwächst, das erfahren und gelebt wird, mit solcher Macht, das man sich ihm schwer entziehen kann. Spuren bleiben stets bestehen, der Habitus wird geprägt – Tönnies greift sehr wohl dem vor, was Bourdieu später mit seinen Analysen der sozialen Milieus erfasst. Gesellschaft ist demgegenüber ein sozialer Zusammenhang, der durch die Unabhängigkeit der Einzelnen, ihre Spannung zueinander, allzumal durch ihr strategisches Tun charakterisiert ist (Tönnies, 1970, S. 40), das auf den Tausch gerichtet ist. Sie entsteht anonym, hinter dem Rücken der Beteiligten, wie Tönnies von Marx weiß, der ihm wichtig war. Sie ruht auf Arbeitsteilung, die aber – so die Differenz zu Durkheim – nicht als organisch, auch nicht unbedingt als funktional zu begreifen ist, sondern Zerrissenheit bedeutet.

Richtig ist allerdings: Gemeinschaft hat Züge des Irrationalen. Sie entzieht sich ein wenig, aber nicht vollständig der klaren und distanzierenden Auseinandersetzung; dennoch: der Großbauernsohn kann der SPD beitreten, die politische Entwicklung frühzeitig begreifen und ihr Widerstand entgegen setzen. Das spricht dafür, ihm analytische Absicht bei der Unterscheidung der Sozialformen und ihrer Typisierung zu unterstellen. Dann: Tönnies Urteil über Gesellschaft zeichnen Züge der Kulturkritik aus. Diese lässt sich heute durchaus nachvollziehen – abgesehen von allem Vorurteil gegen-

über Kulturkritik: Warum soll Kultur, warum dürfen kulturelle Entwicklungen nicht ebenso kritisiert werden wie gesellschaftliche Perversionen? Vor allem: Man kann behaupten, er habe eine falsche Theorie der sozialen Wirklichkeit entworfen, was in manchen Zügen etwa seiner Überlegungen zu den Geschlechterdifferenzen zutreffen mag; möglich ist, dass er hier dem Zeitgeist verfallen ist. Sinnvoll wäre es aber, seine Untersuchungen und Überlegungen ernsthaft daraufhin zu prüfen, ob sie Sachverhalte erklären oder verständlich machen. Hier scheint entscheidend vor allem, welche mentalen und Handlungsmodelle er den beiden von ihm permanent unterschiedenen Sozialformen zuordnet, um sie – argumentativ übrigens ähnlich zur Grundfigur von Natorps Sozialpädagogik – in Blick darauf zu befragen, wie durch sie menschliches Wollen und Tun gesteuert und geregelt wird, wie sich die Sozialformen auf die „Formen des menschlichen Willens“ auswirken: Gemeinschaft hat mit Natur und sozialer Realität zu tun. Wäre das nicht sofort wieder verdächtig, würden wir vielleicht sagen: mit Bodenständigkeit und Erdung, wie sie im sozialisatorischen und pädagogischen Geschehen eine entscheidende Rolle spielen. Gemeinschaft hat demnach mit dem „Wesenwillen“ zu tun; die wichtige Information lautet: Man kann sich diesem Wesenwillen nicht entziehen, er ist substantiell wirksam, prägt sich in Gewohnheit und Gedächtnis aus. Gesellschaft korrespondiert dagegen der Kürwillen, der allerdings mit Freiheit, mit Beliebigkeit, vielleicht auch mit jener Willkür einhergeht, die aus dem Kampf um den eigenen Vorteil entsteht.

Das macht auf ein Problem aufmerksam, das die Netzwerkforschung überwinden will, allzumal wenn sie im Blick auf die Soziale Arbeit denkt und forscht: Gemeinschaft lässt sich nicht hintergehen, bleibt aber auf eine unangenehme Art und Weise unerklärlich. Sie lässt sich nicht einmal sorgfältig differenziert beschreiben, schon gar nicht zerlegen, mithin analysieren. Das begründet sicher den Vorbehalt ihr gegenüber, die zu dem Versuch geführt hat, den Blick schärfer auf die Innenwelt des Sozialen in den engeren Beziehungen der Menschen zu richten. Das gelingt heute, indem – wie Ulrich Otto das zuletzt sorgfältig dargelegt hat (Otto, 2011) – Perspektiven der Thematisierung von Netzwerken ausgewählt und verfolgt werden. Aber: die Beschreibung und Analyse hintergeht sozusagen die Qualität des faktisch gegebenen Netzes, sie gerät mithin in die Gefahr, die wirklichen und lebensweltlichen Zusammenhänge ihrer spezifischen Qualität zu berauben, um sie dann entweder restituieren oder gar ausbeuten zu wollen. Der Blick der Sozialen Arbeit auf die Netze führt dazu, begrifflich wie praktisch in den Kontext des Netzwerks zu gleiten. Die Differenz des Denkens über Netzwerke und Netzwerken liegt darin, dass dem als wesenhaft erfahrenen Werdenden und für die subjektive Existenz Gegebenen nun ein Machen gegenüber tritt. Das mag mancher als Haarspalterei angesichts einer erfolgreichen Semantik abtun, zumal es prima facie sinnvoll erscheint, Menschen, die in Isolation geraten sind, damit und darin zu helfen, ihre doch gebebe-

nen Beziehungen zu verdeutlichen und zu stärken, also ressourcenorientiert zu arbeiten, oder soziale und kulturelle Zusammenhänge mit ihnen aufzubauen, in welchen sie leben, vielleicht sogar eine biographische Entwicklung einzugehen, die sie dann als neue Identität begreifen.

3. Die Theorie des sozialen Netzwerks hat offensichtlich damit zu tun, das schwierige Verhältnis zwischen sozialen und kulturellen Zusammenhängen einerseits und den Einzelnen andererseits zu analysieren und zu erklären. Das eigentliche Theorieproblem besteht dabei darin, zu begreifen, wie überhaupt die Einzelnen als solche zu fassen sind, wenn zugleich doch kaum zu bestreiten ist, dass sie immer schon, sogar in ihrer Individualität im Allgemeinen und im Konkreten gesellschaftliche, vergesellschaftete und auf Gesellschaft bezogen agierende sind. Neu ist diese Fragestellung nun wirklich nicht: An das Kantsche Diktum von der ungeselligen Geselligkeit ist schon erinnert worden, vor allem die Hegelsche Gesellschaftstheorie wäre besonders in Betracht zu ziehen, weil sie die offensichtliche Dialektik in der Beziehung zudem noch historisch einbettet und zugleich hin zur praktischen Philosophie öffnet. Marx und Engels sind dem zwar gefolgt, haben jedoch mit ihrem Interesse vorrangig an ökonomischen Prozessen die Thematik wieder verengt.

Das angesprochene Verhältnis scheint in der jüngeren Moderne jedoch eine Zuspitzung erfahren zu haben (vgl. Nestmann, 2001), so dass die Theorieproblematik deutlicher und drängender geworden ist. Offensichtlich werden Gesellschaft und Gesellschaftlichkeit, werden Sozialisationsprozesse als labiler erlebt, allzumal seit – wie die von Ulrich Beck in Anschluss an Moosers Studien zum Arbeiterleben in Deutschland (vgl. Mooser, 1984) vorgebrachte Behauptung lautet (vgl. Beck, 1986) – die Residuen ständischer Verhältnisse etwa in den Geschlechterbeziehungen schwinden. So begegnet man einer seltsamen Auflösung von sozialen und kulturellen Institutionen. So verschwinden die Großmilieus, treten Kirchen und Parteien, Gewerkschaften und Vereine in den Hintergrund, sodass die Individuen weniger auf gesellschaftlich oder kulturell festgelegte Drehbücher ihrer Biographie zurückgreifen können (vgl. Taylor 1993, S. 26). So finden die Individuen keine Ressourcen, keine Quellen des Selbst, welche länger sprudeln könnten. Aber sie richten sich an den Normen und vorgeblichen Standards aus, die von Experten wie von Werbeprospekten auferlegt werden. Nur noch kurzlebige, der Mode verpflichtete Lebensmodelle werden angeboten, maßgeschneidert für das Individuum in seiner aktuellen Verfasstheit, zudem auf seine Flexibilität hin ausgerichtet (vgl. Sennett, 1998). Mit allen Zügen des Tragischen erlebt sich das atomisierte Individuum in Erlebnissen (vgl. Maffesoli, 2003), die aber sofort ihre Ereignisqualität verlieren, weil ihre Wiederholung mit dem Versprechen der Übersteigerung angekündigt wird; Helden des Selbst, *héros de soi-même*, bestimmt durch *l'ivresse de l'urgence et la jouissance de l'instant* treten hervor (vgl. Aubert, 2003, S. 115). Gesell-

schaft und Kultur werden schwammig, flüssig und flüchtig, sie geben dem deshalb zunehmend in sich partikularisierten Individuum keinen Halt, dieses wird selbst brüchig und fahrig. Oberflächlichkeit und Arroganz kompensieren dies, zuweilen weicht alle Erdung, aller alltäglicher Realitätssinn aus den Menschen. In der „liquid society“ lebt man ein flüchtiges Leben, das nur noch punktuell gesichert ist, mit längst schwachen Haltepunkten in einer Gesellschaft, die einem davon zu laufen scheint (vgl. Bauman, 2000, 2005). Die Subjekte sind zu einer dauerhaften Darstellung gezwungen, unterliegen einem Druck und Kult der Performativität, in dem alle Substanz getilgt wird (vgl. Ehrenberg 1991). Was jemand auszeichnet, interessiert nicht mehr, entscheidend ist, dass und wie er auftritt, sich inszeniert, sich am Ende bis zu der Erschöpfung preisgibt, die daraus entsteht, dass man über die eigene, erzwungene Nichtigkeit ermüdet und deprimiert zusammen bricht (vgl. Ehrenberg, 1998). Ob das alles so zutrifft, lässt sich mit Fug und Recht bezweifeln – die elementare Sozialität des zoon politikon führt schon dazu, dass man die Bindungen nicht wirklich los wird. Gleichwohl: Unter den veränderten sozialen Bedingungen dominieren – wie Luhmann sagt – *lockere Kopplungen*, die weder die Kohäsion und Integration von Gesellschaft verlässlich sichern, noch auf Seiten der Individuen deren soziale Integration in einem Maße versprechen, das für die Individuen selbst wie für die zugehörige Gesellschaft hinreichend erscheint – obwohl es sie zugleich in eine reale und normative Spannung zwischen Individualitätsverlust und Individualitätsübersteigerung bringt (vgl. Brose/Hildenbrand, 1988).

Die Schwierigkeiten mit der Identität (vgl. Mollenhauer, 1983) wirken nicht unbedingt bedrohlich, irritieren aber doch so weit, dass die bislang üblichen Theorien und Wahrnehmungsmuster unzureichend erscheinen. Man fragt schon darnach, worauf man sich stützen könnte, die Suche nach der Gemeinschaft wird zu einem verbreiteten Anliegen. Wichtiger könnte jedoch sein: Zugleich (und möglicherweise das Wahrnehmungsproblem verschärfend) setzt sich ein neues Paradigma des Nachdenkens über Gesellschaft und Kultur durch: Zwar noch gebremst durch Elemente geisteswissenschaftlicher Reflexion sowie solchen der kritischen Theorie, sowie aufgehalten durch durch ethische Vorbehalte wird ein technokratisches Verständnis der Steuerung sozialer Prozesse und des individuellen Aufwachsens wirkmächtig. Es hatte sich vor allem im angelsächsischen Raum längst durchgesetzt hatte, wurde im kontinentaleuropäischen Raum und vor allem in Deutschland lange problematisiert – bedingt vielleicht durch die Einsicht, dass der Holocaust als grausamer Höhepunkt eines solchen technischen Umgangs mit Menschen, einschließlich ihrer Kategorisierung und etwa medizinischen Behandlung zu gelten hat (vgl. Bauman, 1992). Bei dieser Durchsetzung des technokratischen Musters begegnen viele Ungleichzeitigkeiten, der Vorgang braucht gut drei Jahrzehnte, wird möglicherweise verschärft durch den deutschen Einigungsprozess – man kann nicht ausschlie-