

Friedhelm Kröll

nap
new academic press

Soziologie

Im Labyrinth der Modelle
Eine Orientierung



E-Book

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages oder der Autoren/Autorinnen reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© 2014 by new academic press, Wien
www.newacademicpress.at

ISBN 978-3-7003-2268-9

Umschlaggestaltung: www.b3k-design.de
Satz: Peter Sachartschenko
Druck: CPI buch bücher.de

Friedhelm Kröll

Soziologie

**Im Labyrinth der Modelle
Eine Einführung**

 new academic press

Dankwort des Autors

Ohne verständige Transkription und Geduld hätte diese Publikation den Weg von der Tinte zur Druckfahne nicht geschafft. Der Dank gebührt einmal mehr Karin Röck.

Für die Akkuratess der kritischen Durchsicht des Manuskripts danke ich Stephan Bartjes. Weiters gilt der Dank Jakob Müller für hilfreiche Einwüfe zu zwei Kapiteln, die dem Autor ganz besonders Kopfzerbrechen bereitet haben.

Nürnberg, November 2013

Friedhelm Kröll

Inhalt

Dankwort des Autors	4
Inhalt	5
1. Problemzusammenhang. Intention der Publikation	7
2. Soziologie. Im Labyrinth der Selbstbeschreibungen	28
2.1 Soziologie als Potpourri?	32
2.2 Krise als Bewegungsform?	43
3. Mehrebenen-Horizont. Zur Ortsbestimmung von Theorie in der Soziologie	64
3.1 Paradigmata. Justierung der Sehweise	65
3.2 Ismen. Bewegungsformen von Paradigmata	75
3.3 Theorieansätze. Festlegung der Theoriestrategie	88
3.4 Theorien. Zwischen Instruktion und Kritik	100
3.4.1 <i>What does θεωρία mean?</i>	100
3.4.2 <i>Gesellschaftstheorie. Ein Auslaufmodell?</i>	134
3.4.3 <i>Sozialtheorie. Ein Königspfad?</i>	146
3.4.4 <i>Soziologische Theorie(n). Eine Aufgliederung</i>	165
4. Problemstellung als Theorieentscheidung: Hat die Soziologie ein Kernthema?	181
4.1 Was heißt Problem? Ein Aufriss	186
4.2 Die soziologietheoretische Basisproblematik: „Individuum und Gesellschaft“	209
4.3 Exklusion – Inklusion. Ein Vorschlag zur Ortung	225

5. Theoriemodelle in der Soziologie.

Exklusion und Inklusion als soziologiebildende Programme.

Exempla 230

5.1 Exklusionsmodelle 237

5.1.1 „Wechselbeziehung“.

Simmels Formenlehre 239

5.1.2 „Kommunikation“.

Luhmanns Systemlehre 255

5.2 Inklusionsmodelle 278

5.2.1 „Rolle“.

Dahrendorfs Entfremdungslehre 283

5.2.2 „Typizität“.

Bergers und Luckmanns Konstruktionslehre 310

5.2.3 „Verflechtung“.

Elias' Figurationslehre. 330

Literaturverzeichnis 353

„Die Soziologie definiert seit ihrem Bestehen ununterbrochen sich selbst“

Kurt Tucholsky, 1929

1. Problemzusammenhang. Intention der Publikation

Hervorgegangen ist die Veröffentlichung aus einer Reihe von Vorlesungen an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Universität Wien zur Theoriewelt der Soziologie. Sollte statt des Singulars nicht sogleich der Plural verwendet und von Theoriewelten der Soziologie gesprochen werden? Gute Gründe sprechen hierfür. Sie mögen im Gang der Darstellung sich erschließen.

Wer es unternimmt, in die Theoriewelten der Soziologie einzuführen, sie vorzustellen, sieht sich unversehens mit erheblichen Schwierigkeiten konfrontiert. Welcher Weg soll beschritten werden? Welcher Zugang eignet sich? Welche Auswahl soll aus der Fülle der Ansätze und Theorien getroffen werden? Wie soll mit der Heterogenität, mithin der Disparität der Theoriewelten umgegangen werden? Findet sich ein gemeinsamer Nenner, von dem aus die zahllosen Deutungsschemata der Lebenswirklichkeit der Menschen, die nicht nur voneinander abweichen, sondern häufig einander widersprechen, verständlich, einsichtig gemacht werden können?

Es bieten sich *prima facie* mehrere Vorgehensweisen an. Es kann erstens der *dogmengeschichtliche* Weg gewählt werden. Die Vorlesung kann mit dem Erfinder des Namens Soziologie, Auguste Comte, beginnen, dann fortfahren mit Emile Durkheim und Max Weber, alsbald einschwenken auf Talcott Parsons und Anselm Strauss, übergehen zu Niklas Luhmann und Thomas Luckmann, eingehen auf Pierre Bourdieu und Anthony Giddens, um dann zu enden bei dem jeweiligen *dernier cri* der Theorie, etwa beim „Modell der soziologischen Erklärung“ von Hartmut Esser oder bescheidener: bei der „Soziologischen Netzwerkanalyse“. Wobei stets im Auge zu behalten ist, dass gerade irgendwo irgendwer wieder einen als neu etikettierten Theorieansatz auf den Publikationsmarkt geworfen hat, noch ehe die Vorlesung an ihr Ende gekommen ist.

Das dogmengeschichtliche Vorgehen lässt sich auch etwas anders aufziehen, indem weniger das Personenregister, die Namen in den Vordergrund gestellt werden und stattdessen die schul-, richtungsbildenden Ismen hervorgehoben werden: etwa älterer Positivismus, Verstehende Soziologie, Strukturfunctionalismus, Symbolischer Interaktionismus und Systemtheorie, dazu noch auf den einen oder anderen einflussreichen Einzelgänger, zum Beispiel Georg Simmel, verwiesen wird. Dass häufig mit Namen und Ismen durcheinanderhantiert wird, sei nur am Rande vermerkt.

Gleichwie, die bunte Chronik des aneinandergereihten Theorie-Allerleis steht offenkundig unter dem Unstern der, mit Hegel gesprochen, „schlechten Unendlichkeit“. Diese wird in studentischer Perspektive vor allem als vollendete Unübersichtlichkeit erlebt.

Weil weder das Problem der wirklichkeitswissenschaftlichen Relevanz noch das der Geltungsgründe für die Auswahl, etwa warum Herbert Spencers Theorie sozialer Evolution und nicht Gabriel Tardes Gesetze der Imitation zureichend bearbeitet und erläutert wird, stellt sich das Bild einer Chronik zusammenhangloser Denkrichtungen ein, die Geschichte der Soziologie als Abfolge mehr oder minder zufälliger Theorieeinfälle dar. Die Chronik der Namen und Ismen erzeugt noch keinen problemgeschichtlichen Faden. Die Reduktion von Opulenz muss den Anschein von Willkürakten erwecken.

Es kann zweitens die *aktualitätsorientierte* Vorgehensweise gewählt werden. Es ist möglich, und wird inzwischen durchaus empfohlen, auf den langen dogmengeschichtlichen Weg zu verzichten und sich für das „Prinzip Aktualität“ zu entscheiden. Bei dieser Vorlesungsvariante rückt das Erscheinungsdatum der Theorien in den Vordergrund; mit der Folge, dass die klassischen Theorien, die ältere Soziologiegeschichte aussortiert und an die Sparten Luxus oder Hobby verwiesen werden. Das Ganze firmiert dann unter der Bezeichnung „Moderne soziologische Theorien“, wobei es im Vagen bleibt, wann die Modernität beginnt. Gehört Parsons' Strukturfunktionalismus schon zu den modernen Theorien oder setzt die Modernität erst mit dem Postparsonianismus gleich welcher Couleur ein?

Die Verkürzung des Darstellungsbogens reduziert zwar für das studentische Publikum die Fülle, um nicht zu sagen Überfülle der zu präsentierenden Theorieentwürfe, lässt aber gleichwohl das Problem der Relevanz und das der Auswahl unbeantwortet. Einmal ganz abgesehen davon, dass Aktualität des Öfteren eine Funktion der Übersetzungspolitik renommierter Verlage ist. Ohne Suhrkamp wäre Pierre Bourdieu jedenfalls im deutschsprachigen Raum mangels hinreichender französischer Sprachkenntnisse wohl kaum zu einem aktuellen Soziologie-Theoretiker avanciert. Zudem gilt namentlich für das 20. Jahrhundert, das „Jahrhundert der Extreme“ (Hobsbawm), die römische Spruchweisheit „habent sua fata libelli“. Das Rezeptionsschicksal des Werkes von Norbert Elias, seiner Figurationssoziologie, mag hier als anschaulicher Beleg dafür eintreten, dass das Kriterium der Aktualität keineswegs so eindeutig ist, wie der Blick auf das Erscheinungsdatum den Anschein erweckt. Mag auch die Marktaktualität, das Firmenschild „modern“, die Überfülle, die Unübersichtlichkeit des soziologiegeschichtlichen Vielerleis um einiges verringern, auch in der abgemagerten Variante ist das Problem der wirklichkeitswissenschaftlichen Relevanz bzw. das Problem der begründeten Auswahl aus dem Reigen der aktuellen, modernen Theoriewelten der Soziologie nicht behoben. Es könnte nämlich sein, dass ein alter Theorie-Hut, sagen wir Herbert Spencer, weit mehr Relevanz zum Verständnis der Globalisierungsgegenwart besitzt als so manches modisches Theorie-Hütchen, das unter der Up-to-date-Bezeichnung „Individualisierung“ ausgestellt wird.

Es kann drittens der Weg der *Prominenz* eingeschlagen werden, um zu den Theoriewelten der Soziologie hinzuführen. D. h., es ist möglich, sich die Sache der Darstellung zu vereinfachen und sich an die Überlieferung zu halten. In der Regel sind Synopsen, Übersichtsdarstellungen zur Theoriegeschichte und Theorielandschaft der Soziologie da-

durch charakterisiert, dass die Auswahl nach dem „Prinzip Prominenz“, der in Publikationen und Zeitschriften viel zitierten Namen und Werke fortgeschrieben und der Rest am Rande erwähnt oder einfach fortgelassen wird. Das „Prominenz-Prinzip“ kann in zwei Formen fortgeschrieben werden. Es können die sog. Klassiker der Soziologie Berücksichtigung finden. Dann kommen eben Georg Simmel, Max Weber und Emile Durkheim zu Wort. Oder die Theorieklassiker werden zu Ikonen der Urgeschichte der Soziologie entwertet und man lässt die Darstellung der Theoriewelten frühestens mit Jürgen Habermas beginnen, um sie dann um Luhmann, Bourdieu und vielleicht noch Giddens zu zentrieren. Auf diese Weise hat man sich der Frage nach den Geltungsgründen der Auswahl entledigt, indem das Problem der Relevanz sowie das des angemessenen, triftigen Zugangs zum Verständnis der soziologischen Theoriewelten, deren Korrespondenzen, mehr noch Divergenzen hinter dem Schleier, mithin *glamour*, der aneinandergereihten großen Namen verschwindet. Am Beispiel der Rezeptionsgeschichte des „Marx der Bourgeoisie“, am Auf und Ab der Wirkungsgeschichte des Werkes von Vilfredo Pareto ließe sich eindrücklich die Fragwürdigkeit des Prominenz-Prinzips als Maxime der Auswahl der zu präsentierenden Theorieentwürfe demonstrieren.

Es kann viertens der Weg *privater Vorlieben* beschritten werden. Dass die Darstellungsmaximen des nach Lebens- resp. Erscheinungsdaten gereihten Theorie-Allerleis, des Aktualitäts- sowie des Prominenz-Prinzips ineinandergehen können, im Übrigen der Mix alles andere als selten vorkommt, kann nachgerade an der privatförmigen Vorgehensweise bzw. Präsentationsvariante soziologischer Theoriewelten beobachtet werden. Es ist möglich und scheint durchaus üblich zu sein, sich bei der Hinführung zu und Einführung in die Theorielandschaft der Soziologie vom „I like it-Prinzip“ leiten zu lassen. Das ist insofern bequem, als Präferenz und Kompetenz in der Berufsbiografie, im akademischen Karriereverlauf zusammenzustimmen pflegen. Diese Variante hat zudem den Vorteil, dass *ab ovo* bereits für Reduktion von Unübersichtlichkeit gesorgt wird, indem sich der Umfang der vorgestellten soziologischen Theorieentwürfe verkleinert. Was unter die Rubrik des „I dislike“ fällt, entfällt oder wird allenfalls als Marginalie behandelt, wobei hier zuhandene Synopsen über die soziologischen Theoriewelten als Auskunftsinstanz genügen. Die Erinnerung an die römische Redewendung „*ab ovo usque ad mala*“ ist hier durchaus passend, insofern als, Horaz zufolge, das Privatmahl der Römer in dieser Form ritualisiert war: im Anfang ist das Ei und am Ende wartet der Apfel. *Malum* freilich, und zur semantischen Erschließung sei auf die Genesis zurückverwiesen, kommt eine doppelte Bedeutung zu: Apfel und Übel.

Es liegt auf der Hand, dass das privatförmige Auswahlprinzip des „I like – I dislike“, die von Geschmack und Kompetenzgrenzen, einschließlich von Aversionen, gesteuerte Vorgehensweise den Ansprüchen an eine synoptisch ausgelegte Einführung in die von Heterogenität und Disparität gezeichnete Theorielandschaft der Soziologie kaum genügen kann. Die Orientierung an Favoriten, an präferierten Theorieentwürfen hat gewiss den Vorzug, den Umfang des zu präsentierenden Reigens an Theoriewelten zu beschränken, die Gefahr der Unübersichtlichkeit zu bannen, kann sich überdies noch von der be-

liebten Devise „Weniger ist mehr“ legitimiert fühlen, birgt aber andererseits die Gefahr, das studentische Publikum um das Beste zu bringen: das Kennenlernen der seltsamen Inhomogenität der soziologischen Theorielandschaft sowie die Einleitung theoriemwürdiger Lernprozesse, impulsiv und geleitet von der Frage, warum denn um alles in der Welt gerade die Theorielandschaft der Soziologie derart fragmentiert, derart von Heterogenität und Disparität gezeichnet ist. Anders ausgedrückt, die dank des Präferenz-Prinzips bewirkte Verknappung des Angebots an Theorien ist mitnichten die adäquate Antwort auf die durch umfangreiche Opulenz erzeugte Unübersichtlichkeit. Die Orientierung an der Maxime „I like – I dislike“ mag vielleicht gerade noch hingehen bei der Vernissage-Dampfplauderei, kann aber nicht durchgehen, sofern es in der Soziologie darum geht, das Problem der Relevanz, der Korrespondenzen und Differenzen zwischen den Theorieentwürfen, zu bearbeiten sowie die Geltungsgründe für die Auswahl der vorzustellenden Theorien offenzulegen.

Es kann fünftens der *thematisch-terminologische* Weg eingeschlagen werden. Diese Vorgehensweise zur Heranführung an die Theorielandschaft der Soziologie bewegt sich, sofern sie den Akzent auf Themengebiete legt, in der Nähe des „Prinzips Handbuch“; sofern sie Grundbegriffe akzentuiert, in der Gegend des „Prinzips Lexikon“. Orientiert sich die Auswahl der Theorieentwürfe an Themengebieten, im Sinne Max Webers an den diversen Lebensordnungen der Menschen, werden die Entwürfe nach der Kulturbedeutung dieser Ordnungen ausgewählt, gruppiert und womöglich hierarchisiert. Im Medium der Darstellung der Funktionsweise dieser Lebensordnungen soll dann das Verständnis für Theoriediskurse innerhalb der Soziologie geweckt und befördert werden. Themengebiete nehmen die Gestalt von Sachgebieten an, die dem Grundriss nach zwischen den Polen Primärgebilde und Sekundärgebilde interpoliert sind, gradiert nach Abstraktionsstufen der Lebensformen. Im Übrigen nicht zu übersehen, welche ungeheure Langzeitwirkung vom Polaritätsprofil von Ferdinand Tönnies: „Gemeinschaft und Gesellschaft“ ausgeht, auch wenn das die Enkel und Urenkel der Theoriebildung in der Soziologie nicht wahrhaben möchten. Evident ist jedenfalls, dass sich das „Prinzip Handbuch“ als Gleitschiene für die Einführung in die soziologische Theorielandschaft in Nahverwandtschaft mit der im Wissenschaftsbetrieb seit Langem praktizierten Ordnungsform der Themen- bzw. Sachgebiete als sog. Bindestrich-Soziologien befindet: Familie, Gruppe, Organisation usw. Dass bei einer derart akzentuierten Vorgehensweise Sachgebiete übergreifende Theorieperspektiven, das Verständnis dafür, was die Soziologie als Denkweise und Wissenschaft im Innersten zusammenhält, leicht aus den Augen verloren werden, liegt nahe. Theorie erscheint als Sammelsurium, freundlicher: als bunter Strauß von sachgebiets- bzw. themenbezogenen Theorien. Vor allem aber für die Lösung des Problems der Relevanz, des Über- und Nacheinander der divergierenden, auch korrespondierenden Theoriefiguren ist nichts bis wenig gewonnen.

Das „Prinzip Lexikon“ führt im Hintergrund zwar ebenfalls die Ordnungsidee der Sachgebiete mit sich, was sinnfällig am Beispiel der Theorien des Abweichenden Verhaltens sich zeigen ließe, operiert aber bei der Einführung in die Theorielandschaft vorzugs-

weise mit Terminologien; dass hier der Plural verwendet werden muss, wirft einmal mehr bezeichnendes Licht auf die spezifischen Schwierigkeiten eines erkenntnisfördernden Umgangs mit der eigenartigen Theorielandschaft der Soziologie. Eine einheitliche Terminologie mitsamt verbindlicher Auslegung der gegenstandsbezogenen Bedeutungen selbst der irgendwie als Grundbegriffe signifizierten Termini liegt eben nicht vor. Angesichts des in der Geschichte der Soziologie beizeiten schon sich abzeichnenden Auslegungsppluralismus tauchte bereits in den Zwanzigerjahren des vorigen Jahrhunderts das freilich hämische Wort von der Soziologie als „Wortmaskenverleihinstitut“ auf. Die gleichsam lexikalische Vorgehensweise, die Gewinnung von Verständnis für die Eigenart soziologischer Theoriebildung im Wege der Erschließung von Begriffen, hat zunächst fraglos den Vorzug, sich vom Bann der Prominenzhörigkeit bzw. Aktualitätsfrömmigkeit zu lösen.

Wer es unternimmt, via durchgängig kursierender Begrifflichkeiten wie „Wert“, „Norm“, „Kontrolle“, „Konflikt“ oder „Wandel“ den Zugang zur soziologischen Denkweise resp. zu Problemlagen soziologischer Theoriebildung zu gewinnen, ist *nolens volens* auf dem Weg zu den Nervpunkten der Theorieprobleme der Soziologie. Und zwar deshalb, weil in dem Augenblick, wo jene Begriffe mit dem Adjektiv „sozial“ versehen werden, die Frage steht, was denn mit dieser Beifügung gemeint ist, was denn das Eigenschaftswort „sozial“ bezeichnet. In aller Einfachheit formuliert: Was macht den Unterschied zwischen einer DIN-Norm und einer sozialen Norm aus? Worin sind die Korrespondenzen zwischen beiden Normformen zu suchen? Oder anders, was macht eine Interaktion zu einer sozialen Interaktion, wenn es sich denn um mehr als einen Pleonasmus handeln soll? Oder noch einmal anders, worin besteht die Eigenart des Inter, das aus Aktionen und mehr anderes werden lässt als deren bloße Addition?

Ersichtlich, die terminologische Variante der Einführung in die soziologischen Theorievarianten führt, und dies ist wahrhaft ein Vorzug, geradewegs zum Schlüsselproblem der Theoriebildung in der Soziologie: der Bestimmung ihres Gegenstands bzw. Gegenstandsbereiches. Auf diese Weise ist von vornherein Gewähr dafür geboten, dass Ortung und Sondierung der Theoriwelten der Soziologie nicht im Unterkomplexen sich bewegen, sondern den der Soziologie eigentümlichen, weil gegenstandsspezifischen Abstraktionsproblemen genügt. Darin gehen zwei Theoretiker der Soziologie, die *prima facie* wenig miteinander gemein zu haben scheinen, nämlich Theodor W. Adorno und Niklas Luhmann, konform: Das Problem der Terminologie ist nicht nominalistisch zu erledigen; vielmehr sind in den Terminologien die Grundrisse der Theoriearchitekturen verschlüsselt. Freilich, nachgerade auch bei der lexikalischen Vorgehensweise steht das Problem der Relevanz, der gegenstandsbezogenen Gewichtung der Begriffe. Was signifiziert einen Begriff zu einem Grundbegriff? Das Basalitätsproblem im Bereich der Terminologie bezeichnet die Innenseite des Problems der Relevanz von Theorien.

Dessen ungeachtet öffnet die terminologische Herangehensweise den Horizont der spezifischen Theoriebildungsprobleme der Soziologie. Nicht zuletzt im Wege der Darstellung des eigentümlichen Auslegungsppluralismus im Umkreis soziologischer Grund-

begriffe, etwa der differenziellen Bestimmung von Herrschaft und Macht, kann ein zureichendes Verständnis für die Spezifik soziologischer Theoriebildung gewonnen werden. Dies insofern, als sich nicht nur an den jeweiligen Auslegungen der Begriffe, sondern unter der jeweiligen Hierarchisierung in Gestalt von Grund- oder Schlüsselbegriffen – etwa dort Herrschaft, hier System – Ortungs- und Sondierungsleistungen der Theoriewelten der Soziologie anschließen lassen. Es werden problemgeschichtliche Entwicklungslinien sichtbar.

Die terminologisch akzentuierte Vorgehensweise drängt, konsequent durchgeführt, unweigerlich zum Kern der Schwierigkeiten, sowohl umfassend als auch gezielt problemsensitiv in die soziologischen Theoriewelten einzuführen. Im Darstellungsproblem reflektiert sich das Basisproblem soziologischer Theoriebildung: Wovon handelt die Soziologie? Wie ist der Gegenstand dieser Wissenschaft zu fassen, zu bestimmen? Die Antwort auf diese Fragen tangiert nicht nur die jeweilige terminologische Praxis, sondern tangiert diese bis in die Verästelungen hinein, erzeugt die Neigung zur Umakzentuierung überkommener Begriffe, evoziert angelegentlich die Lust zu Neologismen. Die Glossarpraxis nicht nur von Anthony Giddens mag ein Beleg dafür sein. Wie kein anderer, und weder der späte Adorno noch der Luhmann der Wende von der Kybernetik zur Autopoiesis haben daran vorbeigesehen, hat Emile Durkheim früh schon, darin wird wenig später Georg Simmel es ihm gleichtun, die Problemsituation der Soziologie am Nervpunkt getroffen: die Gegenstandsbestimmung, mag es auch ansonsten allerhand Streit über die von beiden angebotenen Lösungen gegeben haben und geben.

Die Intention dieser Publikation geht darauf, Gesichtspunkte freizulegen zur Ortung, Sondierung und Urteilsbildung über die soziologischen Theoriewelten. Die thematisch-terminologische Vorgehensweise bietet hierfür einen durchaus geeigneten Anknüpfungspunkt. Denn zumal in den Terminologien hat sich die Problemgeschichte der Soziologie sedimentiert, manifestieren sich Entwicklungslinien soziologischer Theoriebildung. Diese Entwicklungslinien stellen sich mitnichten als eine Lineare dar, ihr Erscheinungsbild weist neben Fortführungen vor allem Unterbrechungen und Wiederaufnahmen, Seiten- und Abwege auf, die manches Mal sich als eminent fruchtbare Ausgangspunkte für die Reformulierung soziologischer Theorieentwürfe herausgestellt haben. Den weitgreifenden Studien von Norbert Elias zur Geschichte der okzidentalen Verkehrs- und Habitusformen war nicht sogleich und obenhin anzusehen, dass hieraus späterhin ein tragfähiger, mithin forschungsproduktiver Theoriebau hervorgehen würde, der inzwischen unter dem Namen Figurationssoziologie zu den nennenswerten soziologischen Theorieentwürfen zählt. Und es ist alles andere als zufällig oder beiläufig, dass diese Entwicklungslinie schließlich bei Elias einmündet in eine Reformulierung des Basisproblems der Soziologie, der Bestimmung ihres Gegenstands, verdichtet in der umwerfend pointierten Frage: „Was ist Soziologie?“

Kurz, in den ebenso konvergierenden wie divergierenden Entwicklungslinien thematischer sowie terminologischer Natur reflektieren sich die recht unterschiedlichen Auffassungen über den Gegenstandsbereich der Soziologie, wohl am schlagendsten zu regis-

trieren im Verhältnis zum Begriff „Gesellschaft“. Die Gegenstandsbestimmungen der Soziologie sind nämlich gleichbedeutend mit ihren Selbstbeschreibungen als Wissenschaft. Dieser grundlegende Sachverhalt hat zwangsläufig Folgen für die Art der Bearbeitung des Problems der Relevanz von Theorien ebenso wie für die Art ihrer Darstellung. Das Darstellungsproblem ist eben nicht gleichsam als rhetorisches Problem abzutun. Weil das Darstellungsproblem mitsamt dem Problem der Terminologie Widerschein des Basisproblems der Soziologie, der angemessenen Bestimmung ihres Gegenstands und damit des erforderlichen Abstraktionsniveaus ihrer Begrifflichkeit ist, kann es kaum überraschen, dass gerade auch Theoriebildungen jüngerer Datums eher wie ein Langstreckenlauf denn ein Theoriesprint anmuten. Mit ein paar hingeworfenen PowerPoints und Ad-hoc-Rezepturen ist es eben nicht getan; weshalb, um bekannte Exempla zu nennen, die über weite Strecken nebeneinander, zwischenhin kontrovers durchgeführten Theoriearbeiten von Jürgen Habermas und Niklas Luhmann ins Mehrbändige ausgewachsen sind. Werkprozesse wie die „Theorie des kommunikativen Handelns“ oder „Die Gesellschaft der Gesellschaft“ haben jenseits der Soziologie, in der epischen Literatur, ihr Pendant, wie etwa der des Epochenromans „Der Zauberberg“ von Thomas Mann, durchaus lesbar als ein Roman mit eminent soziologischem Gehalt, der zu Anfang als Erzählung visiert worden ist, sich dann unter der Hand des Autors zu einem voluminösen Werk ausgewachsen hat.

Zu Recht hat die moderne Philosophische Anthropologie den Menschen als ein seltsam umständliches Wesen qualifiziert; von Natur aus zur Künstlichkeit genötigt, hat diese Species ihre Daseinsweise im Modus der Indirektheit entwickelt, und im Wege stets erweiterter Reproduktion, stets sich ausweitender Umwegehandlungen bislang mit einigem Erfolg. Just dieser Modus der Indirektheit, der Symbolvermitteltheit der Daseinsweise, der Brechung des menschlichen Lebens im Medium von Ordnungen und Lebensformen, verlangt in Sonderheit von der soziologischen Theorie- und Begriffsbildung eine nicht unterschreitbare Höhe der Abstraktionsleistung. Hinter Hegels Einsicht in die Verschränkung von Unmittelbarkeit und Vermittlung, Signatur namentlich der modernen, nicht nur symbol-, sondern durch- und umgreifend tauschvermittelten Vergesellschaftung, führt kein Weg zurück in die Sphäre naiver Anschauung. Von der Beobachtung und Befragung manchmal aufgeregter, zwischenhin ermatteter Menschen vor Bildschirmen, im Halbrund gruppiert, führt kein Weg zum Verstehen des Derivatehandels. Es ist das Verdienst einer neulich am Institut für Soziologie der Universität Wien verfassten Arbeit über Max Webers Grundlegung der Kulturwissenschaft, dessen Verstehende Soziologie, quer zur vorherrschenden Rezeptionsweise, als „Soziologie der *Vermittlung*“ signifiziert zu haben; mit anderen Worten, den Sohn des südwestdeutschen Neukantianismus in die Hegel-Tradition umgerückt, den Ort der soziologischen Denkweise zurechtgerückt zu haben, freilich ohne dass dabei einmal der Name Hegel gefallen wäre (Lorenz 2012). Es hat schon seinen Grund, dass der Autor eines erhellenden Aufsatzes über „Die Börse“ (Weber 1894, 321): „Eine starke Börse kann eben kein Klub für >ethische Kultur< sein, und die Kapitalien der großen Banken sind so wenig >Wohl-

fahrtseinrichtungen< wie Flinten und Kanonen“, dass Max Weber mit gehörigem Nachdruck der Sozialphilosophie in dem ihm so am Herzen liegenden „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ einen gebührenden Platz zugewiesen hat. Ohne philosophische Reflexion, ohne eine gehörige Portion Abstraktionsleistung ist jenem Modus zumal entfalteter Indirektheit nicht beizukommen, ist die von ihm mitinaugurierte Wissenschaft nicht als „Soziologie der Vermittlung“ zu betreiben. Dass diese Einsicht heute allerdings unter den Auspizien des „Fachmenschentums“, dem Diktat der Professionalisierungszwänge, verloren zu gehen droht, gereicht der Soziologie nicht eben zum Vorteil.

Der Zugang zur soziologischen Theorielandschaft, die Suche nach einer geeigneten Präsentationsweise der ebenso heterogenen wie disparaten Theoriewelten kann weder die allemal diffizile problem- noch die nicht minder diffizile begriffsgeschichtliche Dimension außen vor lassen. Wie allein schon die Wortquelle von Methode – *hodos*: der Weg, *meta*: mitten unter, mit, nach, in – lehrt, ist der Theoriebildung im Umkreis der Soziologie ob jenes allgegenwärtigen Modus der Indirektheit, der der menschlichen Vergesellschaftung eigentümlichen konstitutiven Verschränkung von Vermittlung und Unmittelbarkeit, der Weg als Umweg über die Bearbeitung des Problems der Abstraktion vorgezeichnet; darüber hinaus ist die Verschränkung von Theorie und Methodologie zwingend. Wie anders wären etwa Formen der Vergesellschaftung wie Geld oder System mit Blick auf menschliches Verhalten und Handeln, wie anders wären, um Durkheims Schlüsselbegriff aufzugreifen, die *faits sociaux* zureichend zu entziffern. Adorno oder Luhmann als Begriffsakrobaten zu belächeln, hieße als Soziologin oder Soziologe einen anderen Beruf zu schwänzen.

Vor diesem Hintergrund stellt sich zunächst die Frage nach dem Zugang zur Theorielandschaft der Soziologie über das Gelände der Terminologie; sodann die Frage nach den ineinander verzahnten Aspekten der begründeten Auswahl der als Exempla vorzustellenden Theorieentwürfe bzw. -bauten sowie der Art und Weise einer das Verständnis für die spezifischen Theorie- und Forschungsprobleme der Soziologie günstigen Darstellung. Dass hierfür die Variante der Pointierung relevanter soziologischer Denkmodelle favorisiert, der Weg des problemerschließenden Lernens an Exempla eingeschlagen wird, sei an dieser Stelle bereits vornotiert. Der Blick zurück auf die Gliederung dieser Publikation, namentlich auf die Teilüberschriften des Kapitels 5. „Theoriemodelle in der Soziologie“, liefert die ersten Anhaltspunkte für die hier bevorzugte Idee der exemplarischen Darstellung. Der Blick etwa weiter zurück auf das Kapitel 4. „Problemstellung als Theorieentscheidung“ gibt erste Auskunft darüber, in welcher Richtung das Problem der Relevanz von Theorieentwürfen behandelt wird: nicht nach Up-to-date- oder Prominenzgesichtspunkten, sondern unter dem Generalgesichtspunkt, *wie* das basale Problem der Soziologie, der Zusammenhang von Gesellschaft und Individuen, Lebensordnung und Handeln, Vermittlung und Unmittelbarkeit, gedacht, gefasst und bearbeitet wird. Den Angelpunkt zur Beurteilung der Relevanz von soziologischen Denkmodellen resp. Theorieentwürfen bildet, in der Sprache der „Wissenschaftslehre“ Max Webers for-

muliert, die Frage, ob und wie das von Grund auf „begriffliche Wesen der >Kultur<“ (Weber 1903–06: 83), *differentia specifica* zur sinnfremden Natur, begriffen wird. Oder anders ausgedrückt, ob die für die Darstellung infrage kommenden Theoriemodelle des erkenntniskritischen Problems der Vermittlung, dingfest zu machen an der Denkfigur der „Realabstraktion“ bzw. „Selbstabstraktion der Gesellschaft“, innegeworden sind und sich den daraus resultierenden Anforderungen an das Abstraktionsniveau der Theoriebildung gestellt haben.

Nicht zufällig im Anschluss an die Erläuterung der Abstraktionsform des Tauschvorgangs als „grundlegenden sozialen Tatbestand“ nicht nur, aber zumal moderner Vergesellschaftung hat Adorno in seiner „Einleitung in die Soziologie“ von 1968 die soziologietheoretischen Reflexionen, darin affin zu Max Weber, auf die „in der Sache liegende Objektivität des Begriffs“ hingelenkt: „Die Abstraktion liegt also hier [bei der Äquivalenzform des „Tausches nach Arbeitszeit“ – F. K.] nicht in dem abstrahierenden Denken des Soziologen, sondern in der Gesellschaft selbst steckt eine solche Abstraktion, oder, wenn Sie mir es jetzt noch einmal gestatten, auf dieses Wort zu rekurrieren, es steckt in der Gesellschaft als einer Objektivität bereits etwas wie >Begriff<“ (Adorno 1968, 59). Darin jedenfalls gleichen Sinnes mit Adorno und, ist hinzuzufügen, mit dem Hegel der „Wissenschaft der Logik“, legt Luhmann, der in diesem Zusammenhang nicht ganz zufällig hegelianisch formuliert, wenn er von „aufgehobener Komplexität“ spricht, größten Wert auf die Unterscheidung zwischen „Selbstabstraktion des Gegenstands“ bzw. „Selbstabstraktionen im Gegenstandsbereich“ der Soziologie einerseits und „begriffliche(r) Abstraktion (die auf Theorie zielt)“ andererseits (Luhmann 1987, 16f.). Im Lichte dieser für die Beurteilung von soziologischer Theoriebildung entscheidenden Differenz verfehlen Theorieformen à la „Rational-Choice“ (s. Braun/Gautschi 2011) von vornherein, und das heißt wesentlich, den Gegenstand der Soziologie. Weil sie hinter den mit Durkheim und Weber, Adorno und Luhmann erreichten Theoriebildungsstand zurückfallen, werden sie in dieser Veröffentlichung „Soziologie. Im Labyrinth der Modelle“ vergebens gesucht. Derlei Ansätze mögen womöglich ihren Platz in der Erkenntniswelt der (Wirtschafts-) Psychologie haben. Außen vor bleibt ebenfalls die gewiss anders begründete Bauart dessen, was unter Grounded Theory firmiert, deren *ground* gerade nicht die Vermittlung, die Abstraktion, sondern die Unmittelbarkeit der Handelnden, der Interaktion der Sprechhandelnden bildet.

Freilich, der Anspruch an das Abstraktionsniveau soziologischer Theoriebildung, dem weder die Theorieform des „methodologischen Individualismus“ noch die der Grounded Theory genügen, hat seinen im Zeitalter des easy reading von summaries und abstracts hohen Preis. „Abstraktion ist“, so Luhmann (1987, 13), „eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit. Sie bleibt ein Problem beim Schreiben von Büchern und eine Zumutung für den Leser.“ Zumutungen aber sind kein Grund für gegenstandsverfehlende Vereinfachungen im Namen der Kundenfreundlichkeit.

Es kann also sechstens der Weg der problemreflexiven und begriffssensitiven Pointierung von *soziologischen Denkmodellen* eingeschlagen werden. Die mit dieser Publikation

praktizierte Vorgehensweise zur Hineinführung in die Theorielandschaft der Soziologie orientiert sich wesentlich am „Prinzip Modell“, das bei passender Gelegenheit, im Kapitel „4. Problemstellung als Theorieentscheidung“, erläutert und präzisiert wird. Bezugspunkt jedenfalls für die Darstellungsweise nach dem „Prinzip Modell“ ist die in den jeweiligen soziologischen Denkmodellen sich geltend machende Art und Weise der Behandlung des soziologietheoretischen Basisproblems, der paradigmatischen Fassung des Verhältnisses von „Individuum und Gesellschaft“, welches leichthin als obsolet abzutun oder kurzerhand wegzudisputieren von einem Grad an Problemvereinfachung zeugt, die das Theorieproblem der Soziologie verfehlt, unbearbeitet lässt; eine Problemverweigerung zum Schaden derer, die begreifen möchten, worum es sich bei der Soziologie handelt, wovon sie handelt.

Was nun die Vorgehensweise nach dem „Prinzip Modell“, d. h. exemplarische Darstellung der Pointen verschiedener soziologischer Denkweisen, angeht, so kommt man nicht umhin, eine knappe Erläuterung zum terminologisch-begriffsgeschichtlichen Aspekt einer Einführung in die soziologischen Theoriewelten voranzuschicken. Sie kann hier nicht zuletzt deshalb knapp ausfallen, weil auf einen entsprechenden Abschnitt einer früheren Veröffentlichung verwiesen, die, aus der Retrospektive bei der Abfassung seinerzeit so nicht prospektiv projiziert, nunmehr gleichsam als Vorarbeit zu der vorliegenden Publikation gelesen werden kann. In einer „Problemkritischen Einführung“ sozialwissenschaftlicher Terminologie (Kröll 2009, 97ff.) wurden seinerzeit einige Markierungen zum Zusammenhang bzw. zur Differenzierung zwischen Terminus, Definition und Begriff expliziert, die darauf abzielten, wissenschaftliche ebenso wie philosophische Terminologien als Indikatoren für Problem- und Theoriesgeschichte zu dekodieren; ein Verfahren, das mitnichten nur für die Geschichte der sozialwissenschaftlichen Terminologie applizierbar ist, im Bereich der „langen Wellen“ der medizinwissenschaftlichen Terminologie geradezu umwerfende Resultate zeitigt. Exemplarisch hierfür ist die problem- und terminologiegeschichtliche Studie des Mikrobiologen und Mediziners Ludwik Fleck (1980) zur „Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache“, exemplifiziert am Wandel der Ansichten über und Definitionen dessen, worum es sich bei der nach dem Hirten „Syphilis“ benannten Krankheit denn handele. Flecks luzide Studie zeigt anschaulich, in welchem Ausmaß Termini und Terminologien Ideologien bergen, und darüber hinaus, dass deren Veränderungen, Umformungen nicht einfach nur innerwissenschaftliche Evolution, sondern weithin gesellschaftliche Wandlungsprozesse anzeigen.

Termini, Fachwörter, Fachausdrücke, Fachbegriffe ebenso wie philosophische Begriffe, treten in der Regel nicht als Monaden auf. Vielmehr sind sie zu einem mehr oder minder stringenten Gewebe zusammengeschlossen. Als aufeinander bezogene Fachbegriffe bilden sie eine Art Universum, eine Terminologie. Bei genauerem Hinsehen stellen sie mehr dar denn bloß Nominalismen, Bezeichnungen. Terminologien bergen kristallisierte Semantiken, Diskurse. Als solche reflektieren sie Theoriebildungsentscheidungen, die wiederum zurückweisen auf Problemperspektiven, auf eine bestimmte Stellung von Problemen. Weil wissenschaftliche ebenso wie philosophische Terminologien Wandlun-

gen unterliegen, die mit der Stellung von Problemen aufs Engste zusammenhängen, weil Begriffe Auf- und Abstiege, Karrieren und Niedergänge durchlaufen, macht es für eine Darstellung von Theorien, Theoriegeschichten und Theorie-landschaften Sinn, der terminologischen Dimension Aufmerksamkeit zu schenken. Dies gilt in Sonderheit für die Soziologie, weil hier der nicht eben hohe Grad an terminologischer Verbindlichkeit, weil der Streit um die Auslegung von Termini, um angemessene Terminologien – auf den exemplarischen Streitfall des Terminus „Gesellschaft“ wird eigens einzugehen sein – just ein brauchbarer Indikator ist für die symptomatisch heterogene und disparate Theorie-landschaft.

In der oben erwähnten Veröffentlichung über die „Grundlagen sozialwissenschaftlicher Denkweisen“ habe ich versucht, im Medium der Explikation sozialwissenschaftlicher Schlüsselbegriffe Gespür und Verständnis für die Eigenart der Sozialwissenschaften, ihrer Gegenstandsbereiche, ihrer Problemstellungen und *last not least* ihrer Begriffsbildung zu entwickeln. Dies unter strikter Berücksichtigung des Sachverhalts, dass Termini nicht als Monaden auftreten, sondern aufeinander bezogen, eben zu Terminologien, mehr oder weniger komponiert, verwoben sind. Die Darstellungsweise, Herausstellung von Schlüsseltermini in Form von co-reflexiven Begriffspaaren, etwa Handeln und Norm, Struktur und Funktion, hat sich als tauglich erwiesen, weshalb ich den Modus der Pärchenbildung der Form nach für die Anlage einer Vorlesung im Jahre 2010 mit dem Titel „Moderne soziologische Theorie. Zwischen System und Praxis – Von Parsons bis Giddens“ übernommen habe. Die Anlage entsprach dem Schema versuchter Synopse, insofern als ein pointierter Überblick über präsen- te soziologische Theorieentwürfe, die die Signatur des Fachs Soziologie bestimmen, gegeben werden sollte. Wenigstens der Ambition nach sollte in der Anlage der entwicklungslogische Gesichtspunkt zur Geltung kommen, und zwar in der Form der Pärchenbildung: von Parsons zu Luhmann; von Mead zu Goffman; von Schütz zu Luckmann; von Lévi-Strauss zu Bourdieu; von Adorno zu Habermas und endlich von Elias zu Giddens. Das Darstellungskonzept sollte nicht gradlinige, gar lineare Fortsetzungen suggerieren, wohl aber sollten problemgeschichtliche Verbindungslinien aufgezeigt, die Beziehungen zwischen den mithin repräsentativen Theoriebauten als paradigmatische Bezugsfelder, womöglich als Konflikt- und damit als Kraftfelder der Theorieentwicklung in der Soziologie verdeutlicht werden. Als konzeptiver Ordnungsrahmen, worein die diversen Theorieentwürfe interpoliert wurden, fungierten die Pole „System“ bzw. Ordnungsform und „Praxis“ bzw. Handeln.

So recht befriedigend ist die Anlage, wiewohl anknüpfungsfähig, nicht gewesen, denn ein ganzes Stück weit blieb das Basisproblem aller soziologischen Theoriearbeit verdeckt: die Konzeptualisierung des Verhältnisses zwischen Gesellschaft und Individuen. Zudem wurde an der Anlage der Vorlesung sogleich das Maß an Dezision, Gewalt- samkeit sowie Personalisierung ersichtlich. Dezisionistisch insofern, als auch andere Theorieentwürfe hätten gewählt werden können. Gewalt- sam insofern, als Entwicklungslinien gezogen wurden, die so strikt sich nicht ziehen lassen, abgesehen davon, dass Mead und Lé-

vi-Strauss flugs in die Soziologie eingemeindet wurden. Personalisierend insofern, als die Auswahl der Autoren dem Prinzip Prominenz folgt, signifiziert durch Nennungs- und Zitierhäufigkeiten sowie Präsenz auf Kongressen, bei Tagungen und in Workshops und zumal querbeet in Wörter- und Lehrbüchern sowie überhaupt in Arbeiten und Publikationen auf dem Gelände des soziologischen Betriebs.

Gleichwohl, der Vorzug der autoren-, namengebundenen Vorlesungsanlage lag in der Chance, die zu einiger Prominenz und Einfluss avancierten Theorieentwürfe zugleich und vor allem auch als Symptome zu lesen, als Reaktionsbildungen auf jeweils gesellschaftlich-zeitgeschichtliche Problemlagen zu verhandeln. Anders, Theorieform und Theoriegehalt konnten als Symptom und Diagnose in einem entziffert werden. Zudem war es auf diese Weise möglich, das Avancement der Theorieentwürfe zur fachinternen, gelegentlich auch fächerübergreifenden Prominenz ein Stück weit zu erklären. Es ist eben gesellschaftsgeschichtlich nicht ganz zufällig, dass Parsons' Grand Theory im Umkreis des New-Deal-Projekts, allemal eine Krisenreaktion, sich formt in den Tagen von Keynes „The General Theory of Employment, Interest and Money“ von 1936; so wenig es zufällig ist, dass nach dem Zweiten Weltkrieg, mit Wieners „Cybernetics“ von 1948, die Regeltechnik, genauer: die konzeptive Idee der Selbstregelung, der Steuerung ohne Steuermann (κυβερνητήρ) zur Wirkungsmacht gelangt ist, eine denkformjustierende Wirkmächtigkeit, die von der Biologie bis zu Soziologie reicht und längst in der Tagesprache spürbar ist. Wer eine Antwort wünscht, bittet heute um ein Feedback.

Das Problematische an der üblichen Praxis der autoren-, namengebundenen überblicksförmigen Präsentation kursierender Theorieentwürfe kann freilich nicht übersehen werden. Angesichts des stetig sich ausweitenden Spektrums an Theorieentwürfen haftet inzwischen jedweder Auswahl ein gewisses, um nicht zu sagen erkleckliches Maß an Gutdünken an, mögen die Präferenzen auch begründ- und explizierbar sein. Vorlieben erwecken schnell den Eindruck von Belieben, womöglich amtsautoritativ gestützt. Theorievorlesungen sind in Anlage und Durchführung mit der Gefahr konfrontiert, Soziologie als Potpourri vorzustellen: Wie es mir gefällt. Wie es Euch gefällt. Das Like-Dislike-Schema ist für die Bildung theoretischer Urteilskraft so wenig tauglich wie für die ästhetische. Das womöglich unvermeidbare, weil in der Sache begründete Profil einer Theorielandschaft divergierender, manchmal korrespondierender, meist dissonierender Traditionen und Entwürfe ist erst einmal kein Schaden; vielleicht im Gegenteil. Wie aber in der Lehre mit dem Kaleidoskop von Paradigmen, Theorieansätzen, Theoriebauten und -ruinen umgehen, ohne den Eindruck einer zwar bunten, aber zusammenhangslosen Folge von Theoriebildern bzw. -bildchen zu erzeugen? Schnitzlers „Reigen“ auf der Bühne mag Lust am Beziehungsfrust auslösen, das merry-go-round, das Ringelspiel der bloßen Aneinanderreihung von arrivierten Theoriestücken, hintereinander vorgetragen, begünstigt eher den Frust angesichts des unvermittelten Neben- und Nacheinanders. Bestenfalls stellt sich interessierte Ratlosigkeit ein, häufiger jedoch ist eine wachsende Gleichgültigkeit angesichts der kaleidoskopischen Beliebigkeit zu registrieren; mit der Folge, Theorie nur noch als modulares Muss zu quittieren. Wie möchte die durchweg an

der zeitökonomischen Knappheitsregel orientierte Modul-Sequenz ausgestaltet sein, worin etwa die beeindruckende Bandbreite der „Zwanzig einführenden Vorlesungen“, von Joas und Knöbl (2004) unter dem Titel „Sozialtheorie“ versammelt und publiziert, ernstlich unterzubringen wären? Auch hier ist Reduktion durch Dezision unumgänglich.

Faust hatte Mephisto zur Hilfe, um sein allemal anspruchsvolles Projekt, die Welt zu begreifen:

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!

mit Erfolgsaussicht in Angriff zu nehmen. Der Teufel aber, der im Falle der Soziologie nicht im Detail steckt, sondern in des Pudels Kern, in der Antwort auf die Frage, was denn dieses eigenartige Fach zusammenhält (Vobruba 2010, 409; Soeffner 2011, 146), hat sich nicht nur in der christlichen Predigt rar gemacht, sodass zur Erschließung der ebenso weiten wie komplexen Theorienwelten der Soziologie, gemessen an Fausts Unterfangen, zu entschlüsseln, was „die Welt im Innersten zusammenhält“, allenfalls ein Untersuchungsvorhaben „mittlerer Reichweite“, auf den Teufelsbund kaum mehr zu rechnen ist. Und doch, eine Korrespondenz zwischen Fausts Unternehmen und dem Problem des inneren Bandes der Soziologie ist schwerlich von der Hand zu weisen. Was die Welt, seit und insofern sie durch die vergesellschaftende Praxis der Menschen konstituiert und erweiternd reproduziert wird, zusammenhält, ist Schlüsselthema des okzidentalen Wissenschaftsspätlings Soziologie; dies nicht erst, seitdem die Formel von der „Weltgesellschaft“, Physis, Bios und Polis zusammenziehend, die globale Runde macht. Ist Welt, von Helmuth Plessner und Hannah Arendt überzeugend als Physis und Bios transzendierende Kategorie bestimmt, als Gegenstandsbereich von Soziologie visiert, und anders lässt sich weder die eingebürgerte Rhetorik, Lebenswelt, Sozialwelt, Mitwelt, Folgewelt und selbst Umwelt interpretieren, noch die scheinbar grenzenlose Erweiterung des Spektrums der Bindestrich-Soziologien verstehen, dann reflektiert sich nachgerade in dem eigenartigen Fach Soziologie das Schlüsselproblem der Entzifferung dessen, was die Menschenwelt, das Weltgeschehen im Innersten zusammenhält und bewegt. Dabei spielt es zunächst keine Rolle, ob Entzifferung in alteuropäisch-substanzialistischer oder global evolutionistischer Perspektive erfolgt.

Dem mit dem Namen Comte, Namensgeber der seinerzeit neuen Wissenschaft Soziologie, verbundenen Programm: Perfektionierung von Sozialwelt und Mensch, der restlosen Entzauberung und krisenfreien Steuerung der Vergesellschaftung via Soziologie, eignete von allem Anfang an ein Hang zur Hybris. Spätestens seit der Genesis ist der Preis dafür bekannt: Babel als Schauplatz der Sprachverwirrung. Faust weiß um den Namen Babel, Wirrsal, und um die Folgeprobleme der Sprachverwirrung, weshalb er sich im nächtlichen Selbstgespräch verordnet: „Und tu nicht mehr in Worten kramen“, nicht eben ein Plädoyer für Semantik-Unternehmen und Hermeneutik. Wer aufs Ganze geht, das trifft nicht nur für Faust und auf den Turmbau zu Babel zu, muss mit dem Schlimmsten rechnen. Wer sich, wie die Soziologie heute, auf „Weltgesellschaft“ und deren Kom-

plexität einlässt, muss mit dem Risiko der Dissoziation, Korrelat der „Entgrenzung der Domäne der Soziologie“ (Vobruba 2010, 409), rechnen.

Das Unbehagen in der Soziologie an der Soziologie hat sich in letzter Zeit wieder einmal verstärkt artikuliert. „Die Zukunft der Soziologie“ ist von prominenter ebenso wie von autoritativer Stelle in den Rang eines Titels zur Eröffnung des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im Jahre 2010 erhoben worden (Soeffner 2011), bei der der Teufel im Zitat bereits zu Anfang herbeizitiert wird. Die Selbstbeobachtung sowohl wie die Bemühungen um Selbstvergewisserung sind mal mehr, mal weniger von soziologieexternen Zweifeln genährt. Bekanntlich haben Legitimationsprobleme die Soziologie, darin vollends affin mit einem schwarzen Schwan, der Psychoanalyse (Kröll 2011a), von Anfang an begleitet. Notorische Selbstbeobachtung ebenso wie die chronische Selbstvergewisserung gehören zur Daseinsweise der Soziologie ebenso wie Konjunkturzyklen der Krisen-Rhetorik; neulich wieder und nicht nur bei Scheffer und Schmidt (2009). Das ruft dann nicht weniger zyklisch den Ruf nach Selbstverständigung und Zwischenklärung auf den Plan, nach Selbstbeschreibung, Selbstbestimmung und nach Ortsbestimmung im interdisziplinären Feld.

Derzeit lassen sich zwei Varianten, mehrstimmig interpoliert, im Umgang mit dem Unbehagen in der Soziologie rund um die Frage „Wie weiter?“ ausmachen, sofern man in der Breite der Zunft überhaupt sich aufstören lässt und stattdessen es dabei belässt, unter dem „Grauschleier bürokratischer Soziologie“ in den „Routinen des Alltagsgeschäfts“ (Soeffner 2011, 147) zu operieren. Da ist einmal die Revitalisierung des Traums von der „Einheit der Sozialwissenschaft“ samt Streben nach Integration der divergierenden Theorieentwürfe unter einem Dach – die Vereinigung der Soziologie auf einen Theorienenner. Vergleichbar dem Typus der „greedy organization“ kann etwa in Gestalt der ebenso prominenten wie expansiven Theorieform des Mannheimer Soziologen Esser gleichsam von einer „greedy theory“ gesprochen werden, der nichts, weder Handlungstheorie noch Elias' Figurationskonzept, weder Coleman noch Luhmann unverdaulich zu sein scheint. Statt Parsons' Vierfelderwirtschaft des AGIL regiert nunmehr das Kürzelkombinat MSE, WET und MFS (Esser 1993, 1999ff.). Es mag die milieudiagnostische Assoziation erlauben sein, dass derlei Theoriebau am Reißbrett sich gut einfügt in Mannheim als Blickwelt. Nicht nur dass der Patron des kritischen Realismus, Hans Albert, vor einigen Dekaden, vor, während und nach dem Positivismus-Streit in der deutschen Soziologie, von dort aus die entsprechenden erkenntniskritischen und wissenschaftstheoretischen Bauzeichnungen erstellt hat. Mannheim, dessen Stadtbild, mit an Siegfried Kracauer, gelernter Architekt und Simmel-Schüler, geschulten Augen gesehen, in seinem Kern einen Stein gewordenen, am Rechteck ausgerichteten Entwurf offenbart, vom Reißbrett herunter, worin der Ziffer Vorrang vor dem Namen gegeben worden ist. Überhaupt, es mag dahingestellt bleiben, wie viel Anteil in Essers integraler Theoriearchitektur die deutsche „Sehnsucht nach Synthese“ hat und in welchem Ausmaß technokratische Traumotive von der Plan- und Machbarkeit der Welt, hier der Theoriewelt, beteiligt sind. Wo immer Theorie im Gewande der Architektur, namentlich der Gesamt-, wenn nicht Totalpla-

nung, auftritt – bekanntlich ist auch Luhmann ein Liebhaber dieses Vokabulars –, darf füglich ein technokratisches Motiv, wie ironisch auch immer gebrochen, triftig vermutet werden. Die Einsprüche der Postmoderne, geboren als Architekturkritik, erwachsen geworden als philosophische Kritik der „großen Erzählungen“, haben offenbar an der Hartnäckigkeit der Idee der Großarchitektur nichts ändern können. Es lohnte sich gewiss, zuletzt im Falle der Diffusion der sogenannten Postmoderne flagrant, einmal den nicht nur in der Rhetorik merklichen Korrespondenzen zwischen der Soziologiegeschichte und der Geschichte der modernen Architektur systematisch nachzugehen. Sei dem, wie ihm sei. Die Stimmen, die gegenüber den „Integrationsversuchen über Theorie“, der Homogenisierung der Soziologie über kürzefähige Modellierung, Skepsis bzw. Zweifel anmelden, an den Schatten der eingebauten „Antizipation des Scheiterns“ (Vobruba 2010, 408) erinnern, sind längst vernehmlich. Essers Turmbau ist ja nicht der erste, und er dürfte auch nicht der letzte sein. Vorhersagen sind müßig.

Statt auf Zwangsvereinigung der Theorieansätze, auf integrale Großarchitektur zu setzen, favorisiert die zweite Variante des Umgangs mit dem Unbehagen in der Soziologie eine andere Problembewältigungsstrategie. Ist von einem „anscheinend unausrottbaren Pluralismus der methodischen und theoretischen Ansätze“ (Deutschmann 2010, 427) auszugehen, dann empfehle sich der klärende Rekurs auf die facheigentümlichen, bestandssichernden Minima der Einheit des Fachs. Wenn weder über Theorien noch über Methoden noch gar über Inhalte eine Identitätsverbürgung der Soziologie zu erwarten bzw. zu leisten sei, worüber dann überhaupt noch? Im Editorial zu Heft 4 des neununddreißigsten Jahrgangs der *Zunftzeitschrift „Soziologie“* der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Überschrift „Identität“, stellt der verantwortliche Herausgeber, ein leiser ironischer Mitton ist wohl zu hören, die „bange Frage: Was hält dieses Fach eigentlich zusammen?“ (Vobruba 2010, 409; später beipflichtend Soeffner 2011, 146), um sodann die Minima der Kohärenz aufzulisten: „Wesentlich sind: Die Soziologie hält Distanz zu ihrem Gegenstand, sie weiß um die Perspektivenabhängigkeit der Konstitution ihres Themenfeldes und damit: um die Unbegrenztheit ihrer Domäne, sie verwaltet die sozialwissenschaftliche Methodenkompetenz und verfügt über die Fähigkeit, Beobachtungen zu beobachten, und darum auch: die Fähigkeit zur Selbstbeobachtung“ (Vobruba 2010, 409).

Auffällig, dass eine Gegenstandsbestimmung der Soziologie umgangen wird. Präziser: „Das Problem der Soziologie“ (Simmel 1908a), die disziplin konstituierende Bestimmung ihres Gegenstands wird unterlaufen. Diese Art einer impliziten *petitio principii* reicht gewiss, um „Soziologie als modus operandi“ (Scheffer/Schmidt 2009, 290) in Betrieb zu halten, hilft aber nicht so recht, das Fach Soziologie zu konturieren, das Verständnis für die Eigenart ihres Gegenstandsbereichs zu fördern. Die salvatorische Formel, wonach „alles in der Gesellschaft Gegenstand der Soziologie sein [kann]“ (Vobruba 2010, 408f.), vermeidet zwar zu Recht die Strategie zwanglerischer Theorieformierung, belässt es aber im Grunde bei jener eingangs angesprochenen Nötigung zur Dezision bzw. bei der Beliebigkeit der Auswahl der in Lehre und Forschung herangezogenen Theorieprogramme, die mehr oder weniger verstreut in der soziologischen Landschaft her-

umliegen. Die inzwischen häufiger zu vernehmende Rede vom „positiven Pluralismus“ bzw. die Annonçierung der Soziologie als „Dialogisches Programm“ (Scheffer/Schmidt 2009, 299ff.) erzeugt allenfalls den Schein von selbstvergewissernder Identität, wobei brav dem Zeitgeist gefrönt wird, insofern die Terminologie eher auf die Diffusion kaufmännisch-betriebswirtschaftlicher Gefühlslagen und Denkweisen schließen lässt denn auf soziologische Selbstreflexion; so, wenn geschäftig von den drei Kerngeschäften der Soziologie geredet wird, dem „*Geschäft des Erklärens*“, dem „*Geschäft des Verstehens*“ sowie dem „*Geschäft der Gesellschafts- und Kulturkritik*“ (Ebd., 292f.).

Jener Praxis des Unterlaufens der Gegenstandsproblematik der Soziologie respondiert die seit einiger Zeit zu notierende Formulierungspraxis, die Ausdrücke „Gesellschaft“, „soziale Wirklichkeit“ bzw. „gesellschaftliche Wirklichkeit“ und „Soziales“ abwechselnd bzw. durcheinander zu verwenden, wobei die Tendenz sich verstärkt hat, den Ausdruck „Gesellschaft“ in der Gegend des alteuropäischen Kategorienmülls zu deponieren. Diese Tendenz in der Soziologie, deren einstigen gegenstandsbezogenen Basisbegriff buchstäblich zu verleugnen, hat Tradition. So hat Adorno bereits in seiner Soziologie-Vorlesung von 1968 seiner Zuhörerschaft die Beobachtung mitgeteilt, dass „sehr viele Soziologen heute“ den Begriff der Gesellschaft, für ihn der „Zentralbegriff der Soziologie“, „einfach über Bord werfen möchten“ (Adorno 1968, 49). Die Verleugnung, der Verdrängungsprozess ist inzwischen weit gediehen. Statt „Gesellschaft“ wird zunehmend der freilich noch vagere Ausdruck „Das Soziale“ bevorzugt; for example bei Joas/Knöbl 2004a, 11; Neckel u. a. 2010, 9; Lichtblau 2010, 284. Von der „gelebten Logik des Sozialen“ (Soeffner 2011, 147), Soziologie begründend, zu reden, macht dann und nur dann Sinn, wenn das numinose Soziale einigermaßen verständig bestimmt ist. Anders, worin besteht das Wirkliche der gesellschaftlichen bzw. sozialen Wirklichkeit? Schwerlich wird die Plafondierung der Soziologie, ihre Kategorien- und Theoriebildung, hinter Hobbes und Durkheim zurückfallen dürfen, es sei denn, diese Wissenschaft soll als profillosere Gemischtwarenladen weitergeführt werden.

Deutschmann (2010, 427) führt den Pluralismus, die Fragmentierung der soziologischen Theorielandschaft, die Zersplitterung des Fachs in die Endlosschleife der Bindestrich-Soziologien, mithin auch den wuchernden Methodenpluralismus auf das „Grundproblem“ der Soziologie zurück: die „Undefinierbarkeit unseres Gegenstands“. Nietzsche, nicht eben ein Jubelphilosoph und Befürworter der Soziologie, hätte dem insofern beipflichten können, als er in der „Genealogie der Moral“ *in toto* konstatiert hat: „alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozeß semiotisch zusammenfaßt, entziehn sich der Definition; definierbar ist nur, was keine Geschichte hat“ (Nietzsche 1887, 820). Dieser Hinweis, freilich bezieht er sich nicht speziell auf „Das Problem der Soziologie“, wohl aber darauf, dass mit Definitionen wenig getan und Definition schon gar nicht mit Kategorie und Begriff zu verwechseln ist bzw. in eins gesetzt werden kann. Mögen „Gesellschaft“, „Das Soziale“ und dergleichen andere wirkmächtige Schemen der zupackenden Definition sich entziehen, so handelt es sich dennoch nicht um Chimären. Die Schwierigkeiten der Gegenstandsbestimmung der Soziologie sind kein zureichender Grund, vor

ihnen zu kapitulieren. Immerhin böte sich als Alternative die Möglichkeit, Weber eingedenk, zu konfigurieren, was denn später, im Gang der Präsentation von Theoriemodellen der Soziologie versucht wird. Dessen ungeachtet, dass auch Deutschmann das von ihm beim Namen genannte „Grundproblem“ dadurch unterläuft, dass er sogleich die inzwischen weit verbreitete Formel benutzt: „wissenschaftliche Beobachtungen können immer nur *in* Gesellschaft stattfinden“ (Ebd., 427), den üblichen Kunstgriff des Weglassens des bestimmten Artikels bei der Verwendung des Ausdrucks „Gesellschaft“ anwendet. Dessen ungeachtet, dass er – Parsons eingedenk und Luhmann referierend – empfiehlt: „In unseren Beobachtungen müssen wir uns also immer zugleich selber beobachten; wir müssen in unseren Beschreibungen der Gesellschaft gleichsam ein Kästchen vorsehen, in dem wir selber vorkommen“; auch ungeachtet des Vorbehalts: „Das ist ein logisch eigentlich unmögliche Gratwanderung, bei der man leicht abstürzen kann und für die es nie eindeutige und endgültige Lösungen geben kann“; endlich auch ungeachtet der etwas überraschenden Schlussfolgerung: „Eine definitive Bestimmung und Theorie der Gesellschaft können wir nicht liefern, dann wären wir nicht Soziologie, sondern Theologie“, des allen ungeachtet, es ist das Verdienst Deutschmanns, sich nicht am Grundproblem der Soziologie vorbeigemogelt zu haben: Wovon handelt Soziologie?

Weil – ob implizit oder expliziert – die Soziologie seit ihren Anfängen auf der Suche nach ihrem Gegenstand ist, weil die Crux des Fachs just in dessen Bestimmung liegt – das Notat von Elias: „Die Soziologie selbst erscheint vielfach als eine Wissenschaft auf der Suche nach ihrem Gegenstand“ (Elias 2009, 96) hat nichts an Aktualität eingebüßt, im Gegenteil: die jüngste Wiederkehr der Krisenmetaphorik zeugt davon –, hat das Seufzen angesichts der „Eigenkomplexität der Soziologie“ (Scheffer; Schmidt 2009, 303) kein Ende. Der Tatbestand der Eigenkomplexität, bis dahin, dass sich die Soziologie bei aller Dauerselbstbeobachtung kaum mehr selbst überblickt, ist in letzter Instanz den unaufhörlichen Reprisen, Varianten und Variationen der Bewältigung ihres Grundproblems geschuldet.

Just den unaufhörlich entwickelten Variationen, geradezu der innere Faden der Geschichte der Soziologie *in toto*, verdankt sich primär die Fragmentierung, die reich, vielleicht allzu reich nuancierte Pluriformität der soziologischen Theorielandschaft, die den Umgang mit ihr in der Lehre so schwierig macht. Soll Theorievermittlung mehr sein als die Ausstellung mehr oder weniger marktgängiger Theorieware, soll über den Zustand der Beliebigkeit des dezisionistischen, gelegentlich geschmäcklerischen Zugriffs hinausgegangen werden, soll der „Widerständigkeit“ von Theorie (Steinert 2007, 387) wieder mehr Geltung verschafft werden, empfiehlt es sich, von den „Zusammenlegespielen“, der Präsentationsform des „Potpourris“ (Adorno 1928, 22) sukzessive sich zu verabschieden und nach einer anderen Konzeption Ausschau zu halten, Alternativen zu erproben.

Ein Fingerzeig findet sich, die modische terminologische Anleihe bei Bourdieu sei übergangen, gegen Schluss des bereits zitierten Artikels „Soziologie als *modus operandi*. Wie interdisziplinär ist die Soziologie?“ (Scheffer/Schmidt 2009, 303). Wie Phoenix aus der Asche der Krisendiagnose entsteht dort, in einer angehängten längeren Fußnote,

Simmels Grundlegung der Soziologie vom *Problem der Problemstellung* der Soziologie her, d. h. in der Perspektive der Frage nach der Spezifik ihres Gegenstands, der Eigenart ihres Gegenstandsbereichs. Neben Durkheim ist es Simmel gewesen, der diese Frage radikal genug gestellt und zu beantworten versucht hat. Sowohl im Eröffnungskapitel zu seiner „Soziologie“ von 1908 mit dem unmissverständlichen Titel „Das Problem der Soziologie“ als auch im fulminanten Bändchen „Grundfragen der Soziologie“ von 1917, beide ideale Texte zur Einführung in die Soziologie, hat Simmel dafür geworben, sich der Eigenart des Gegenstandsbereichs der Soziologie über die Problemstellung reflexiv zu versichern, um hierüber die Spezifik der „soziologischen Erkenntnisweise“ zu konturieren. Unweigerlich stößt die Reflexion dabei auf das Problem der Abstraktion.

Ebenfalls in einer etwas längeren Fußnote (es ist gar nicht so selten, dass Nervpunkte in Fußnoten rutschen, und dass Simmel häufig an solchen Stellen zu finden ist, hat etwas mit seiner Art der Soziologie zu tun, die sich für Mineure eignet; er selbst wusste durchaus, dass er ein geeignetes Exploitationsobjekt darstellen würde) hat Habermas (1995, 34) die strategische Stellung Simmels herausgestellt. Simmel sei es gewesen, der auf eine „Konstitutionstheorie der Gesellschaft in striktem Sinne“ gezielt habe, was notwendigerweise das Problem der Abstraktion ins Zentrum der Reflexion rückt. Alles andere als zufällig kommentiert Habermas die Grundlegung seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ im Vorwort zu deren dritter Auflage von 1984 mit dem Hinweis, die Reformulierung des „Marxschen Begriffs der Realabstraktion“ (Habermas 1995a, 4) – gemeint ist seine Schrift „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“ von 1976 – habe die Blockade beseitigt, den *point of turn* von der Ökonomie zur Linguistik, präziser: Sprechakttheorie, zu bewerkstelligen, seinen kommunikativen Theoriebau zu leisten. Statt über das Problem der Abstraktion wird in der Folge die Theorie über das Problem des kommunikativen Handelns begründet und ausformuliert. Salopp gesprochen, Simmel rutscht in die Fußnote und statt dessen konzeptive Idee der Formen des „Vergesellschaftetseins“, welche durchaus mit der Marxschen Idee der Abstraktionsformen in Korrespondenz zu bringen ist, zum Ansatzpunkt zu nehmen, wendet sich die Blickrichtung der Habermas’schen Theoriearbeit auf die Auseinandersetzung mit der „Handlungsrationalität“. Statt Simmels Formkategorie rückt Webers Handlungssinn in den Vordergrund. Dass die linguistisch-handlungstheoretische Wende, vorbereitet in der Differenzanalyse von „Arbeit und Interaktion“ (Habermas 1969), weit reichende Folgen hat für die Lesart von Soziologie als wissenschaftliche Disziplin, steht hier nicht zur Debatte. Für die Erläuterung des „Problemzusammenhangs“, worin sich die vorliegende Publikation mit Blick auf deren Intention verortet, genügt es an dieser Stelle, festzuhalten, dass Simmel, dem später ein eigenes Kapitel gewidmet werden wird, von vornherein das Problem der Abstraktion aufwirft: „Jede Wissenschaft beruht auf einer Abstraktion“ (Simmel 1908a, 3), um sogleich das spezifische Abstraktionsproblem der Soziologie ins Visier zu nehmen und für eine Grundlegung dieser wissenschaftlichen Disziplin im Wege der Auskristallisierung ihres Gegenstands durch die angemessene Stellung des Problems der Soziologie zu optieren. Das damit aufs Engste verflochtene Problem der Legitimierung der Soziolo-

gie, die dabei ist, Ansprüche auf Bürgerrecht im akademischen Wissenschaftssystem anzumelden, sei hier übergangen. Simmel wusste wohl, dass Gegenstandsbestimmung und Theorieform der Soziologie davon abhängen, wie mit dem Nexus von „Individuum und Gesellschaft“ umgegangen wird. In der ihm eigenen Prägnanz hat Elias (2009, 13) die Grundvarianten des Umgangs mit dieser Schlüsselproblematik benannt: „Unterscheidung der Momente“ oder deren „Trennung“.

Im Grundkurs der „Begriffslehre für die Oberklasse“ des Nürnberger Melanchthongymnasiums für 1809/10, für Schüler also, hat Hegel das Kernproblem der Soziologie, wiewohl nicht an diese adressiert, weil als Firmenname noch nicht vorhanden, erkenntniskritisch gefasst: „Das Allgemeine *inhäriert* dem Besonderen und Einzelnen, dagegen es das Besondere und Einzelne unter sich *subsumiert*“ (Hegel 1809/10, 140). Sofern sich diese Einsicht in das Problem der Abstraktion Geltung verschafft, verstärken sich die Zweifel an der Möglichkeit, Soziologie im Wege des Methodologischen Individualismus zu fundieren und verbietet es sich ebenso, Hegel als Ontologen oder Modellplatoniker zu denunzieren oder Versuchen nachzugehen, die Soziologie mit geheimer „Revitalisierung der Ontologie“ zu unterkellern, wie neulich mit der Tagung „Ontologia-Construction. Kontingentes Da-Sein und die ontologisierende Konstruktion der Gesellschaft“ ins kritische Licht gerückt (vgl. Tagungsankündigung 2009, 400f.).

Anhaltende Entgrenzung findet statt. Kein wirklicher Konsens in Fragen der Methodologie, wenn sich auch im Bereich der Methoden ein *modus vivendi* des Nebeneinanders eingespielt hat; kein Konsens über Inhalte und Wissensbestände; und offenkundig kein Konsens über die Form von Theorie; eine Exploration unter der Professorenschaft der deutschen Soziologie indiziert, dass selbst „der Theoriebegriff uneinheitlich verwendet wird und sich auf höchst unterschiedliche Gedankengebäude erstreckt“ (Braun/Ganser 2011, 166). Diese zeitnahe Zwischenbilanz ist kein Grund, in den Chor derer einzustimmen, die aufgeregt ein Krisen-Lied anstimmen; dazu später. Die Divergenzen in Sachen Theorie sind immer schon charakteristisch für die Soziologie gewesen. Sie sind keineswegs ausschließlich auf innerdisziplinäre Streitigkeiten über Art und Richtung von Theoriebildung zurückzuführen, sie gründen zudem und wesentlich in der jeweiligen Stellung zum gesellschaftlichen Herrschaftsproblem, darin, ob man Soziologie eher als Ordnungswissenschaft oder als Gesellschaftskritik interpretiert oder eine mittlere Position einnimmt und sie als reformfreundliche „gesellschaftliche *Korrekturwissenschaft*“ (Soeffner 2011, 149) auslegt. Wohl aber liefert der wie immer auch bewertete Pluralismus der Theorieentwürfe, etwas boshaft zugespitzt: der brave Tumult der Denkstile, gute Gründe bzw. hinreichend Anlass, darüber nachzudenken, ob nicht eine Umformung der Theorielehre sinnvoll ist: statt Revue Konzentrat. Gewiss stellt die Soziologie nicht die „Schlüsselwissenschaft des 20. Jahrhunderts“ dar; hierzu hat Matthes (1992) das Nötige zur Diskussion beigesteuert. Überhaupt ist Skepsis angeraten, wenn eine wissenschaftliche Disziplin sich zur Schlüsselwissenschaft aufwirft oder dazu vom Feuilleton ermuntert bzw. stilisiert wird. Die fatale Geschichte der Metamorphose der Biologie zur Weltanschauung sollte dazu ermutigen, die Bemühungen, die Neurowis-

senschaften zur Königsdisziplin zu inthronisieren, mit dem von Thomas Mann in derartigen Zusammenhängen so trefflich eingesetzten Prädikat „bedenklich“ zu versehen (hierzu Rust 2007).

Vor dem Horizont der Einführung in den „Problemzusammenhang“ mag sich die Intention dieser Publikation erschließen, dass es gute Gründe gibt, die soziologische Theorielehre wiewohl in synoptischer Absicht nicht zur Breite hin zu konzipieren, sondern nach dem Muster exemplarischer Modell-Darstellungen.

Angesichts der kaum mehr übersehbaren Wucherung und Fragmentierung der Theorielandschaft; angesichts der fortlaufenden, nicht zufälligen, weil in der Komplexitätssteigerung ihres Gegenstands, Intensivierung sowohl wie Extensivierung der Vergesellschaftung in globalem Maßstab, gründenden, arbeitsteiligen Erweiterung und Aufsplitterung der Forschungsfelder; angesichts all der *turns*, vom *linguistic* und *cultural* über den *analytic* und *pictual* bis zum *affective* und *digital turn*, und wer weiß, welche Wendungen noch ins Haus stehen; und nicht zuletzt angesichts der die Unübersichtlichkeit vergrößernden Publikationsspirale der soziologischen Paradigmen, Theorieansätze und Theorien universeller, mittlerer und kürzerer Reichweite, sieht sich eine Lehre, die das Problem des Zugangs für die Studierenden des Fachs Soziologie nicht aus den Augen verliert, herausgefordert, Komplexität wohlbegründet zu reduzieren. Das bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als die Vermittlung soziologischer Denkweisen und Theoriebauten nicht als Nummern-Revue aus dem Theorieallerlei anzulegen. Stattdessen wird hier der Weg der Selbstbesinnung der Soziologie auf ihr Schlüsselproblem im Bereich der Theoriebildung vorgeschlagen: die Konzentration auf den uralten Problemzusammenhang von „Individuum und Gesellschaft“; die Anführungszeichen möchten an dieser Stelle nicht übersehen sein. Freilich, die Vorgehensweise der exemplarischen Darstellung von Theoriemodellen ist nicht frei von Dezision, wie jede Form von Charakteristik, die mehr sein will denn bloß ein Querschnitt der allemal labyrinthischen Theoriwelten der Soziologie. Die Auswahl an Theoriemodellen, mit denen diese Publikation aufwartet, bedarf der Begründung, warum es sich um Exempla handelt. Kriterium und somit Darstellungsfaden bildet die Art und Weise der Stellung des basalen Problems der Soziologie sowie dessen Konzeptualisierung. Nach sorgfältiger Prüfung haben sich einige der Konzeptualisierungen des Zusammenhangs von „Individuum und Gesellschaft“ nicht nur als charakteristisch erwiesen, sondern auch als geeignet für die Pointierung des Theorieproblems, dem sich Soziologie von Grund auf konfrontiert sieht.

Bei der Bewältigung des neuralgischen Problems soziologischer Theoriearbeit lassen sich auf einer ersten Ebene Theoriemodelle danach unterscheiden, ob sie die Dimension „Individuen“ exkludieren oder inkludieren, ob sie anthropozentrisch angelegt sind oder nicht. Bei den Modellen, welche die Dimension „Individuen“ inkludieren, lassen sich wiederum charakteristische Unterschiede ausmachen, wie die Dimension „Individuen“ eingearbeitet wird. Für beide Versionen, sowohl für die Exklusionsmodelle als auch für die Inklusionsmodelle, wurden charakteristische Theoriebauten ausgewählt.

Weil hinter den Bauarten „Exklusion“ und „Inklusion“ Theorieentscheidungen ste-

hen, wird dem Kapitel 5. „Theoriemodelle in der Soziologie“ ein gesondertes Kapitel 4. „Problemstellung als Theorieentscheidung“ vorgeschaltet.

Weil festzustellen ist, dass in Veröffentlichungen zu soziologischen Theorien die Ausdrücke „Paradigma“ und „Theorie“ häufig recht lax, um nicht zu sagen wild durcheinander verwendet werden, und weil sich in der Lehre zeigt, dass Unklarheit über die Abstraktionsebene soziologischer Theoriebildung zur Unsicherheit bei der Beurteilung von Theoriemodellen führt, befasst sich das Kapitel 3: „Mehrebenen-Horizont“ ausdrücklich mit dem Problem der Abstraktionsebenen in der Absicht ihrer Konturierung.

Und schließlich, weil innerhalb der Soziologie umstritten ist, ob die Fragmentierung ihrer Theorielandschaft in heterogene sowohl wie disparate Theoriewelten und -subwelten einen Mangel darstellt, der grundsätzlich durch Unifizierung zu beheben sei, oder ob der labyrinthische Charakter, ob die Heterogenität nicht notwendiger Widerschein ihres Gegenstands, dem die Soziologie angehört, ist; kurz, ob die „Theoriekrise“ irgendwann einmal heilbar ist oder konstitutiv chronischer Natur, eben weil der Vergesellschaftung je schon die Krisenform eingeschrieben ist, wird die Darstellung mit dem Problem der Selbstbeschreibungen der Soziologie eröffnet.

Nicht nur Lehrerfahrungen im Umkreis von Theorievorlesungen bezeugen eine schnell aufkeimende Unlust gegenüber Theorie, einen alsbald sich einstellenden Überdruß, wenn die Palette der Theoriefarben allzu opulent ist, als Überfülle wahrgenommen wird. Die Einstufung von Theorie als *no lens volens* zu absolvierender Ballast, im günstigen Fall als Luxus ohne oder von nur geringem Ausbildungs- und Praxiswert, was immer auch Praxis bedeuten mag, ist dann nicht mehr weit. Vor diesem Hintergrund ist es Intention dieser Publikation, im Wege der Pointierung exemplarischer Theoriemodelle Zugänge und Einsichten in die wissenschaftliche Disziplin Soziologie mitsamt der Relevanz von Theoriearbeit zu befördern, nach Möglichkeit ohne Unlust zu nähren. Nicht vermeiden jedoch lässt sich Reflexionsanstrengung. Die Theorieprobleme (nicht nur) der Soziologie lassen sich nicht vereinfachend schlichten, es sei denn auf das Begreifen dessen, was Vergesellschaftung ausmacht, wird verzichtet. Theorien und Theorieprobleme sind ohne Abstraktionsleistungen und Reflexion nicht mitzuvollziehen.

Zu hoffen ist, dass die Dosierungs- und Pointierungsweise dieser Publikation dazu beiträgt, ihre Funktion zu erfüllen: Qualifizierung, Befähigung zur abwägenden Sondierung der soziologischen Theorielandschaft, der Ortung der Eigenart von Theoriemodellen, endlich zur Urteilsbildung über deren Gehalt.

2. Soziologie. Im Labyrinth der Selbstbeschreibungen

Wenig Aufwand wäre erforderlich zu belegen, dass Einführungen, Überblicksdarstellungen, Hand- und Lehrbücher, die dem Gebiet der Grundlagentheorie, besser: den basalen Theorien, in der Soziologie gewidmet sind, dem ähneln, was die Musikhistorie als Potpourri beschreibt. Das Wort steht seit dem 17. Jahrhundert, zunächst in der französischen Literatur, für die Reihung unzusammenhängender Textbruchstücke (*pot poury burlesque*) und hat sich mit dem 18. Jahrhundert als Bezeichnung für eine Zusammenstellung vokaler und instrumentaler Musikstücke, ganz oder in charakteristischen Auszügen mit Überleitungen unter einem Gesichtspunkt zu einem Musikstück, oftmals mit thematischer Einleitung und Coda, eingebürgert. Dabei haben die Autoren früh schon darauf geachtet, dass die Sammlung Musikstücke „von verschiedenen beliebten Componisten“ enthält. Inzwischen, im Zeitalter der globalen Musikindustrie, korreliert Beliebtheit mit Prominenz. Zur Bezeichnung des mehr als nur angelegentlich lärmenden Gemischs hat freilich das englische Wort „Medley“, älter als das Wort „Potpourri“, dem französischen längst den Rang abgelaufen; ein Indiz für den Wandel der kulturindustriellen Hegemonie, der mithin auch an der Soziologie nicht spurlos vorbeigegangen ist. Mittlerweile hat die Formel „Mix aus“ die Sprache des Wetterberichts, jener der Börsenmeldungen affiniert. „Mix aus“, im Übrigen durchaus eine Formel, um die Postmoderne auf ein Kürzel zu bringen.

Nicht nur in der Sphäre der Ausbildung, auch innerhalb der zertifizierten Profession Soziologie nähert sich die Theoriepraxis im Umkreis der Sozialforschung mehr der Ursprungsbedeutung von Potpourri an. Ursprünglich nämlich diente das Wort zur Bezeichnung eines Ragouts aus verschiedenen, in einen Topf verrührten Fleischresten. Was für Gerichte gilt, trifft auch auf die Praxis des mehr oder minder beliebigen Kombinierens von Theoriestücken bzw. -resten zu: Nicht jedes Ragout gerät zu einem Ragout fin.

Im Unterschied zu beobachtbaren Tendenzen innerhalb der Theoriepraxis im Umkreis der Sozialforschung, nicht nur der angewandten und Auftragsforschung, legen es die Überblicksdarstellungen zu grundlegenden Theorieansätzen und Theorien in der Soziologie nicht darauf an, nach dem „Ragout-Prinzip“ zu verfahren. Statt zu verrühren, wird, wie eingangs geschildert, hier das Nach- und Nebeneinander „beliebter Theoriekomponisten“ und deren „viel gesungener Theoriemelodien“ bevorzugt; eher selten in der allemal anspruchsvollen Darstellungsform des Theorievergleichs. Diese in der Nachfolge des sog. Positivismus-Streits der 1960er-Jahre in den 1970er- und 1980er-Jahren eine Weile beliebte Inszenierungsform von Theorie (Kneer/Moebius 2010) scheint aus der Mode gekommen zu sein, nachdem sie als öffentliches Diskursexperiment offenbar gescheitert ist. Heute hat jeder Theorie-Koch seine eigene Sendung, in der er und seine Gehilfen und Lehrlinge unbeirrt von Diskurs-Anfechtungen ihre ganz eigene Suppe kochen.

Die Eigenart der Soziologie nun manifestiert sich wesentlich darin, dass den früheren sowohl wie den kursierenden Theorieansätzen und Theorien metatheoretisch-paradigmatische Entscheidungen zugrunde liegen (vgl. Kap. 3.1 „Paradigmata“). Diese Entscheidungen gründen wiederum ein in Selbstbeschreibungen der Soziologie als wissenschaftlicher Disziplin. Diese Selbstbeschreibungen des Fachs sind wiederum wesentlich justiert von der jeweiligen Art und Weise der Bestimmung des Gegenstands der Soziologie. Die solcherart unterkellerte Selbstbeschreibung des Fachs Soziologie tritt in zahllosen Variationen auf, die sich auf einige Varianten reduzieren lassen:

1. Die Maxime *Ignoramus*. Es gibt sie nun einmal, die Soziologie; das Fach wird an Universitäten und Hochschulen gelehrt und unter diesem Namen wird geforscht. Wenn nicht als Bürde, so doch als ein irgendwie eingespieltes Muss wird nach einer gedruckten Theorie gegriffen; so ausgestattet hält man sich an die Devise „doing things and going places“, erforscht, was vor die Flinte kommt, wechselt die Theorien nach dem Kontingenzprinzip. Kurz, das Problem der Relation von Theorie und Gegenstand verbleibt im Status des Vorproblematischen.
2. Die Maxime *Toleranz*. Man ist, aus welchen Gründen auch immer, auf eine Theorie-tradition eingeschworen, die, was immer auch an Themen, Forschungsgegenständen und -aufgaben ansteht, durchgehalten und konsequent in den Durchführungen appliziert wird. Der vertretene Theorieansatz, die Theorie gilt als wohlbegründet, die Selbstbeschreibung als Soziologie bzw. soziologische Forschung ist durch eine reflektierte Gegenstandsbestimmung untermauert. Gleichsam in stillschweigender Fortschreibung des neuzeitlichen Toleranzedikts, wonach den verschiedenen Konfessionen, sofern nicht „staatsgefährdend“, Legitimität zugesprochen und das Recht auf freie Religionsausübung zuerkannt wird, wird zwar für den je eigenen Theorieansatz der unanfechtbare Vorrang ob seiner Güte, Relevanz und Qualität reklamiert, doch kein Monopol beansprucht. Diese sozusagen henotheistische Haltung fordert wohl die Hingabe an die je eigene Theorie bzw. Theorietradition, leugnet allerdings nicht die Existenzberechtigung anderer Ansätze und Traditionen und sinnt weder auf Streit oder gar Bekämpfung noch auf deren Integration ins eigene grundlagentheoretische Gefüge. Theoriepluralismus als Toleranzgebot dürfte heute die verbreitetste, die typische Position darstellen.
3. Die Maxime *Methodologie*. Hier wird die Selbstbeschreibung der Soziologie als Einzelwissenschaft betont, dem Problem der Gegenstandsbestimmung mehr oder minder geschickt ausgewichen, indem die Eigenart und die Grenzen der Soziologie vom Entwicklungsstand des die Objektivität der Forschung garantierenden Methodenarsenals her bestimmt werden. Diese Art restriktiver Selbstbeschreibung hat Erwin K. Scheuch in aller Klarheit während des Positivismus-Streits der 1960er-Jahre formuliert, eine Maxime, die in dieser Offenheit heute so nicht mehr herausposaunt, wohl aber als stillschweigende Devise praktiziert wird: „Insofern bleibt als Selbstbeschränkung bestehen, was Sozialphilosophen als prinzipieller Fehler erscheint: nicht die Sache oder das Problemverständnis bestimmt schließlich die Grenzen der Forschung,

sondern letztlich das jeweils verfügbare, d. h. den Anforderungen an Objektivität entsprechende Instrumentarium“ (Scheuch 1969, 154). Folgerichtig wird Theorie auf die provisorische Geltung von Hypothesen zurückgestutzt.

4. Die Maxime *Selbstreferenzielle Gegenstandsbestimmung*. Diese Variante der Selbstbeschreibung der Soziologie ist stets dem Verdacht des Rückfalls in vorwissenschaftliche Metaphysik, der Rückbildung der einzelwissenschaftlichen Disziplin namens Soziologie in Sozialphilosophie ausgesetzt gewesen. In Frontstellung zum ängstlichen Ressortdenken, verquer zu den Berührungstabus, wie sie vom konventionalisierten Paradigma Wissenschaft erzeugt werden, uneingeschüchtert von den Präskriptionen des Systems universitärer Arbeits- und Geländeverteilungen und ungegängelt von Legitimitätssorgen werden in der Variante „Selbstreferenzielle Gegenstandsbestimmung“ die Selbstbeschreibung der Soziologie und deren problemgerechte Theoriefundierung von der autologischen Explikation ihres Gegenstandsbereichs, d. h. im Lichte der allemal spezifischen Verschränkung von soziologischer Erkenntnis und Gegenstand der Soziologie entwickelt.

Just diese Art explizierender Selbstbeschreibung mag etwa Luhmann (1998) dazu bewogen haben, für sein Soziologie als Wissenschaft soziologietheoretisch begründendes *opus eximium* den zunächst seltsam anmutenden Titel „Die Gesellschaft der Gesellschaft“ zu wählen. Anders, die grundlagentheoretische Fundierung der Soziologie im Wege selbstbezüglicher Gegenstandsbestimmung weicht dem Problem metatheoretischer Selbstvergewisserung nicht aus; nicht nur eine „Theorie der Selbstbeschreibung“ (Ebd., 15), sondern darüber hinaus der grundlegende Sachverhalt, dass Soziologie als Erkenntnisform ihrem Gegenstand, der menschlichen Gesellschaft, einwohnt, drängen zu der Einsicht, dass es ohne philosophische Referenz nicht abgehen kann, wenn es um die Grundlegung der Soziologie als wissenschaftliche Disziplin zu tun ist. Trotz der – im Wesentlichen während der Ära des Parsons’schen Strukturfunktionalismus gelungenen – Einbürgerung der Soziologie ins Gefüge der institutionalisierten Wissenschaften, eine Gunst, die der Psychoanalyse ob der unschwer zu erklärenden akademischen Widerstände nicht zuteil geworden ist, wenngleich die Vorbehalte gegen das Fach Soziologie mitnichten verschwunden sind, und trotz der vorzeigbaren Leistungen der angewandten Sozialwissenschaften, der vor allem quantitativ ausgelegten Sozialforschung, ist die Unsicherheit nachgerade auch innerhalb der Soziologie nicht gewichen, was recht eigentlich ihr Gegenstand sei, was ihre Daseinsberechtigung beglaubige, endlich was ihre Grundlagentheorie sei. Auch wenn man dem harschen Urteil Luhmanns so nicht zustimmen möchte: „Seit den Klassikern, seit etwa 100 Jahren also, hat die Soziologie in der Gesellschaftstheorie keine nennenswerten Fortschritt gemacht“ (Ebd., 20), dass der grundlagentheoretische Boden schwankend geblieben ist, wird kaum zu bestreiten sein. So kann es nicht wundernehmen, dass ein Ladenhüter von 1970, zuletzt in immer kürzeren Abständen, im Jahre 2009 seine 11. Auflage erlebt.

Offenbar besteht eine Nachfrage nach der Antwort auf die Frage „Was ist Soziologie?“,

wie der ebenso schlichte, Ontologieverdacht auf sich ziehende wie umwerfende Titel des Buches von Norbert Elias (2009) lautet. Die Ouvertüre zu dieser Veröffentlichung nennt das eigentümliche Problem der „selbstreferenziellen Gegenstandsbestimmung“ sogleich beim Namen: „Wenn man verstehen will, worum es in der Soziologie geht, dann muß man in der Lage sein, in Gedanken sich selbst gegenüberzutreten und seiner selbst als eines Menschen unter anderen gewahr zu werden. Denn die Soziologie beschäftigt sich mit Problemen der >Gesellschaft<, und zur Gesellschaft gehört der, der über die Gesellschaft nachdenkt“ (Ebd., 9). Diese Einstiegsexplikation von Soziologie erinnert an die überaus erhellende Figuration der „exzentrischen Positionalität“, wie sie in Helmuth Plessners Grundlegung der Philosophischen Anthropologie visiert ist (Plessner 2003). Allerdings, die Anführungszeichen beim Ausdruck „Gesellschaft“ bei Elias sollten nicht übersehen werden. Hier setzt just Luhmanns „Gesellschaft der Gesellschaft“ an, indem er die Figuration der „exzentrischen Positionalität“, mit der Elias implizit operiert, um die Eigenart der Soziologie zu bestimmen, gleichsam auf die Abstraktionsebene der „Theorie sozialer Systeme“ hebt. Das erkenntnismodale Problem ist freilich bei Elias und Luhmann das gleiche, fallen auch die Lösungswege, wie später zu zeigen sein wird, verschieden aus: „Eine Gesellschaft, die sich selbst beschreibt, tut dies intern, aber so als ob es von außen wäre“ (Luhmann 1998, 15).

Ersichtlich, die Variante selbstreferenzieller, mithin selbstreflexiver Gegenstandsbestimmung innerhalb der soziologischen Zunft weicht dem Problem gegenstandsreferenzieller Selbstexplikation nicht aus. Und weil sie über dieses schwierige Problem weder hinwegsieht noch hinweggeht, stößt dieserart Grundlegung der Soziologie im Medium ihrer Theoriefundierung notwendigerweise auf das Kernproblem aller Soziologie, nämlich das der Konzeptualisierung des Zusammenhangs von „Individuum und Gesellschaft“. Die in dieser Publikation vorgestellten fünf Theoriemodelle zeichnen sich dadurch aus, dass sie zu diesem soziologiekonstitutivem Kernproblem in exemplarischer Weise explikatorisch Stellung nehmen.

Unterm Zwischenstrich ist erst einmal zu konstatieren: Die gegenstandsbestimmenden Selbstbeschreibungen sind, sofern überhaupt dieser Mühe sich unterzogen wird, nicht auf einen Nenner zu bringen. Mehr noch, für die einen ist grundlagentheoretische Reflexion ein Essenzial des Fachs Soziologie, für die anderen ein Luxus oder Hobby, dem man sich durch Ad-hoc-Theoriebildungen nach Art des Ragouts oder Eintopfs mit Blick auf je anstehende Forschungsaufgaben entziehen kann. Kurz, die Soziologie verfügt nicht über ein gemeinsam geteiltes Paradigma, ist nicht gebunden an einen irgendwie verpflichtenden Kanon, weder auf der Ebene der Theorie und Terminologie noch auf der der Methodologie. Vergebens wird man danach suchen, was Thomas S. Kuhn im Hinblick auf die Naturwissenschaften zunächst als verbindliches „disziplinäres System“ (Kuhn 1991, 194), später dann, aufgrund von begründeter terminologischer Selbstkorrektur, als „disziplinäre Matrix“ (Kuhn 1992, 392) bezeichnet und erläutert hat. Als Kind der Moderne könnte die Soziologie, in gleichsam selbstironischer Anspielung nament-

lich auf religionssoziologische Forschungsbefunde, sich gleichsam als Multioptionswissenschaft beschreiben, jedenfalls was die *beliefs* in Sachen Theorie anlangt. Nicht einmal mehr Konsens besteht darüber, ob die Soziologie es mit „Gesellschaft“ zu tun habe und der Anspruch auf „Gesellschaftstheorie“ noch zeitgemäß sei.

Fehl geht, wer die Situation, wie gelegentlich immer noch zu vernehmen, auf den „Kinderschuhe“-Stand des Fachs zurückführt. Die Soziologie ist längst erwachsen und die Pluralität bzw. Heterogenität ihrer Theorielandschaft hat nur bedingt und nur in geringem Maß mit hausgemachten Entwicklungsmängeln und subjektiven Schwächen zu tun. Vielmehr, und dies gilt es mit allem Nachdruck hervorzuheben, verdankt sich die Gemengelage der Paradigmen, Ansätze und Theorien, ist der mithin labyrinthische Charakter der Welt ihrer Selbstbeschreibungen der buchstäblich eigenartigen Verschränkung mit ihrem Gegenstand, der menschlichen Vergesellschaftung, dem Sachverhalt ihrer „exzentrischen Positionalität“ geschuldet: drinnen sowohl wie draußen sich bewegen zu müssen.

2.1 Soziologie als Potpourri?

Drinnen und draußen? Draußen oder drinnen? Eine Weile hatte es den Anschein, als ob es der Soziologie als einzelwissenschaftlicher Disziplin endlich beschieden sei, über eine disziplinspezifische und zumal homogene Grundlagentheorie zu verfügen. Das war, als Talcott Parsons mit seinen schulbildenden Schlüsselwerken „The Structure of Social Action“ von 1937 und „The Social System“ von 1951 sowie einer Reihe von Begleit- und Abschlusswerken die Welt zwar nicht als „Wille und Vorstellung“, wohl aber als Einheit, die Menschenwelt als soziologisch konzipierbaren und systematisch erschließbaren normativen Kosmos vorstellte: soziologische Theorie als Kreuztabelle, Soziologie als Vierfelderwirtschaft. Bekannt geworden ist der Theoriegrundriss als AGIL-Schema (vgl. zum Beispiel Morel u. a., 1992, Kap. 7).

Die Parsons-Ära ist in der Tat die entscheidende Periode der Professionalisierung der Soziologie, und dies nicht nur in den USA. Der Schein, einer Homogenisierung der Grundlagentheorie der Soziologie nahe gekommen zu sein, hatte objektiven Charakter; nicht zuletzt ob der US-amerikanischen Kulturhegemonie im Westen der Nachkriegszeit, und darüber hinaus, betrachtet man die seinerzeitige Lage der Soziologie in den Gesellschaften, die damals „Entwicklungsländer“ genannt wurden. Und dennoch war die nahende Homogenität nur Schein. Es ist hier nicht der Ort, all die Neben-, Seiten- und vielleicht auch Abwege, die Unter- und Gegenströmungen zu Parsons' strukturfunktionalistischer, später systemtheoretischer Grundlegung der Soziologie nachzuzeichnen; gewiss keine Herkules-, wohl aber eine Fleißaufgabe. Wenn auch eine Weile, während der 1950er- und 1960er-Jahre eher rezessiv oder marginal, der Hegemonie Parsons' zum Trotz, Parallel-Soziologien verschiedenster Observanz fortexistiert, sich entwickelt haben, die Pluralität und Heterogenität der Theorieansätze und -formen ist geblieben;

nachgerade auch in den USA, wo die diversen interpretativen Ansätze, symbolischer Interaktionismus, Ethnomethodologie bis herauf zur Grounded Theory, zu keinem Zeitpunkt zum Erliegen gekommen sind. In Europa haben vor allem nationalkulturelle Traditionen dafür gesorgt, dass es zu keinem Zeitpunkt zu einer Art Parsons'scher Uniformität gekommen ist. In Frankreich etwa die Tradition der ethno-soziologischen Durkheimschule, in Großbritannien neomarxistische Denklinien oder in Deutschland die Kritische Theorie und die phänomenologische Soziologie hatten stets genügend Eigen- und Widerständigkeit besessen, um die Theoriesituation offen, d. h. vielfältig zu gestalten. Im Umkreis der ehemals realsozialistischen Länder meldet die Soziologie als einzelwissenschaftliche Disziplin überhaupt Fehlzanzeige ob des Primats des Marxismus-Leninismus als monopolistische Gesellschaftstheorie. All diese Parallel-Soziologien haben in den späten 1960er- und während der 1970er-Jahre eine wirkmächtige Renaissance erlebt; nicht zuletzt die Wirkung der mikrologischen Soziologie Erving Goffmans zeugt vom Wiedererstarken des Pluralismus in der soziologischen Theorielandschaft, innerhalb welcher der mit dem Namen und dem Werk Parsons wesentlich verbundene Strukturfunktionalismus nunmehr eine unter vielen präsenzte Theorieform darstellt.

Dessen ungeachtet, gerade auch Kritiker der Hegemonie Parsons' haben stets keinen Zweifel an der Leistung und dem Verdienst der Bemühungen Parsons' um eine soziologieeigene Grundlagentheorie gelassen, formuliert im Medium der Rezeption des „magischen Vierecks“ Vilfredo Pareto, Max Weber, Emile Durkheim und *last not least* Sigmund Freud und in ebenso scharfer wie triftiger Abhebung von den keineswegs vergangenen Naivitäten jedweden psychologischen Utilitarismus (exemplarisch hierzu Gouldner 1970). Dass Parsons' Einfluss mitnichten erloschen ist, mag füglich daran abgelesen werden, dass der „Homo sociologicus“ von Ralf Dahrendorf, erstmals 1958 erschienen, im Jahre 2006 seine 16. Auflage erlebt hat. Dahrendorfs „Klassiker“, wie umstritten auch immer, darf ohne zu zögern als kritisches deutschsprachiges Seitenstück zum funktionalistischen Rollenparadigma Parsons'scher Provenienz geortet werden. Grund genug, dieses Werk in die Reihe der in dieser Studie präsentierten exemplarischen Theoriemodelle aufzunehmen. Und hat nicht Jürgen Habermas (1995a, 1995b) in seinem grundlagentheoretischen Entwurf einer „Theorie des kommunikativen Handelns“ dem Parsons'schen Theoriemodell in der Perspektive kritischer Rezeption breiten Raum eingeräumt? Schließlich, Luhmanns „Theorie sozialer Systeme“ ist ohne Kenntnis von Parsons nicht zu verstehen. In seinem abschließenden Großwerk „Die Gesellschaft der Gesellschaft“ hat Luhmann (1998) Parsons seine Reverenz erweisen: „Die einzige systematische soziologische Theorie, die es zur Zeit gibt, ist von Talcott Parsons als allgemeine Theorie des Handlungssystems ausgearbeitet“ (Luhmann 1998, 21).

Darüber lässt sich füglich streiten, nicht aber, dass Luhmann eine gravierende Schwachstelle bei Parsons ausgemacht hat, die seine eigene „Supertheorie“ (Luhmann 1987, 19) just zu überwinden sich anschickt. Gemeint ist eben das Problem des „drinnen und draußen“, der exzentrischen Positionalität soziologischer Theoriebildung bzw. der

Frage danach, wie denn der Selbstreferenzialität von „Gesellschaftstheorie“ – Luhmann, darin eins mit Adorno, dass weder dieser Anspruch noch der Begriff preisgegeben werden – beizukommen, sie zu konzeptualisieren sei. Parsons’ „Methodologie der Kreuztabelle“, dessen Vierfelderwirtschaft also als Grundform soziologischer Theorie, mit der er den sozialen Kosmos bearbeitet, lasse, so Luhmann (1998, 21) „die hier aufgeworfene Frage der kognitiven Selbstimplikation offen, weil sie über den Grad an Kongruenz von analytischer Begrifflichkeit und realer Systembildung keine Aussagen macht“. Sie berücksichtige nicht, „dass das Erkennen (oder Definieren, oder Analysieren) von Handlungen selbst schon ein Handeln ist. Folglich kommt Parsons selbst in den vielen Kästchen seiner eigenen Theorie nicht noch einmal vor.“ Damit ist eine Tonhöhe angeschlagen, ein Abstraktionsniveau verlangt, von dem aus erst „Gesellschaftstheorie“, das Sich-Bewegen und Sich-Zurechtfinden im Labyrinth der Selbstbeschreibungen möglich wird. In der „Vorrede: Vom wissenschaftlichen Erkennen“ zur „Phänomenologie des Geistes“ ist dazu das Nötige, wohinter es für Soziologie kein Zurück geben kann, gesagt: „An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen. Diese Genügsamkeit des Empfangens oder Sparsamkeit des Lebens ziemt der Wissenschaft nicht“ (Hegel 1807, 17).

Die Schwierigkeit der Soziologie, die eben, wiewohl als einzelwissenschaftliche Disziplin im arbeitsteiligen Wissenschaftsbetrieb einrangierte und registrierte, kein Fach wie jedes andere ist, weil „die Soziologie schlechterdings alles, was es überhaupt gibt, unter gesellschaftlichen Gesichtspunkten behandeln kann“ (Adorno 1968, 112), liegt letztlich darin begründet, dass „Soziologie Doppelcharakter [hat], in ihr ist das Subjekt aller Erkenntnis, eben Gesellschaft, der Träger logischer Allgemeinheit, zugleich das Objekt“ (Adorno 1969a, 316). Es ist eben kein Ableiten in Soziologismus, daran zu erinnern, dass Formale Logik, Biochemie, Theologie oder auch die Neurowissenschaften sich in Formen von Vergesellschaftung bewegen. Weil im Umgang mit der genannten Grundschwierigkeit alles andere als disziplinäre Einmütigkeit herrscht, vielmehr weiterhin dissonierende Vielstimmigkeit die Soziologie-Szene seit ihren Anfängen kennzeichnet, weist deren Theorielandschaft einen derart fragmentierten, mithin Konfusion stiftenden Charakter auf, für das kein Navi zuhanden ist. Und je akzelerierter die Steigerung der Komplexität der Welt (Rosa 2005), so scheint es, desto kakofoner der Chor der Theorieentwürfe. Von Polyphonie zu sprechen, wäre fraglos ein Euphemismus. Um in die Sprach- und Bildwelt der Architektur überzuwechseln: Wer in der Sphäre der Selbstbeschreibungen der Soziologie sich bewegt, kann sich des Eindrucks, in ein Labyrinth geraten zu sein, nur schwer erwehren. Man befrage Einsteiger in die Soziologie; aber nicht nur die. Wie hat Dahrendorf (1968, 98) vor langer Zeit einmal notiert: „Noch immer ist das, was Soziologen Soziologie nennen, ein bunter Strauß von sehr unterschiedlichen Problemen, Aussageweisen und Erkenntnisansprüchen – ganz zu schweigen von dem was unter Nichtsoziologen als Soziologie gilt. Wer die Tendenzen zu vorzeitiger ständischer Schließung auf der Grundlage eines gelegentlich fast zwanghaft anmutenden Consensus etwa in der amerikanischen Soziologie kennt, wird

das Bestehen einer lebhaften Konkurrenz von Auffassungen über den Auftrag der Soziologie in Europa auch keineswegs bedauern; hier wie stets ist der Konflikt ein Motor des Fortschritts.“ Woran es freilich mangelt, ist die Kontroverse; stattdessen ein friedliches Nebeneinander.

Ob es sich um eine kryptometrische Beziehung zu einem populären Song von Reinhard Mey, „Über den Wolken muss die Freiheit wohl grenzenlos sein“, handelt oder um eine Assoziation zur mythologischen Eule der Minerva oder eine Anspielung auf den berühmten alteuropäischen Luftfahrtpionier Daidalos oder womöglich eine Verdichtung von alledem, was, folgt man Freuds Selbstanalysen, am wahrscheinlichsten ist (u. a. Freud 1920, 312), mag unbestimmt bleiben. Dessen ungeachtet ist Luhmann beizupflichten, dass soziologische Theoriearbeit, dass Theoriebildung in der Soziologie nicht aus der Perspektive des Froschs zu generieren, sondern vielmehr aus der des Vogels zu leisten ist; freilich nicht identisch zu setzen mit Deduktion aus luftigen Konstruktionen. Nicht nur dies ist von Parsons' makrosoziologischem Anspruch bzw. an dessen Grand Theory erst einmal zu lernen gewesen. Dass das Flugbild dem lebensweltlich-vertrauten Nabbild überlegen ist, mag im Übrigen an der Erfolgsgeschichte der Waffentechnik abgelesen werden: vom Wurfspeer zur Drohne, so ließe sich die Prävalenz, der Vorzug der Telle-Form rekonstruieren. Die Idee der Wurfbahn, eine Abstraktion von Werfen als instrumentelles Handeln, überschreitet den Horizont jedweder phänomengebundenen Wahrnehmung. Oder weniger martialisch und auf das Problem von Gesellschaftstheorie bezogen: „Die konkrete Totalität als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum, in fact [ist] ein Produkt des Denkens, des Begreifens ... Auch bei der theoretischen Methode daher muß das Subjekt, die Gesellschaft, als Voraussetzung stets der Vorstellung vorschweben“ (Marx 1857/58, 22). Mehr noch, das Objekt der Soziologie, kantisch gesprochen: das transzendente Subjekt, muss als Vorstellung nicht nur imaginiert werden. C. W. Mills (1963) hat nicht ohne triftigen Grund ein vehementes Plädoyer für die „Sociological Imagination“ formuliert, sondern darüber hinaus der Abstraktion, der begrifflichen Arbeit das Wort gesprochen.

Luhmann, an Parsons' synoptischer Vogelperspektive geschult, visiert im Vorwort von 1983 zu seinem „Grundriß einer allgemeinen Theorie“ sozialer Systeme dieserart die Abstraktionshöhe der angepeilten soziologieeigenen Gesamtheorie: „Diese Theorieanlage erzwingt eine Darstellung in ungewöhnlicher Abstraktionslage. Der Flug [sic!] muß über den Wolken stattfinden, und es ist mit einer ziemlich geschlossenen Wolkendecke zu rechnen. Man muß sich auf die eigenen Instrumente verlassen. Gelegentlich sind Durchblicke nach unten möglich – ein Blick auf Gelände mit Wegen, Siedlungen, Flüssen und Küstenstreifen, die an Vertrautes erinnern; oder auch ein Blick auf ein größeres Stück Landschaft mit den erloschenen Vulkanen des Marxismus. Aber niemand sollte der Illusion zum Opfer fallen, dass diese wenigen Anhaltspunkte genügen, um den Flug zu steuern“ (Luhmann 1987, 12f.). Aussagen, letztgültige Urteile über die Seismizität von Landschaften stehen hier nicht zur Diskussion. Nur so viel: Die Vulkaneifel, eine allemal naturschöne Landschaft mit erloschenen Vulkanen, ist zwar der Luftlinie nach nicht gar so weit von der

Universität Bielefeld entfernt, aber taugt nicht als *pars pro toto*-Bild für die sog. Weltgesellschaft, die globale Vergesellschaftung. Aufschlussreich aber doch das Sprachbild.

Vermutlich ist der mythische Fluggpionier, Daidalos, der kryptomnetische Schlüssel zur Freilegung jenes semantischen Gewebes, jener wunderlichen Einführung in die soziologische Systemtheorie. Denn einige Zeilen später wird, wiewohl die Figur des Daidalos von Luhmann nicht beim Namen genannt wird, die Erinnerung an dessen primäre Profession geweckt, zumeist allerdings vom spektakulären Bild als hybrider Fluggpionier, dessen Sohn Ikaros den Flug mit tödlichem Absturz bezahlt, verdeckt. (Vielleicht bringt ja ein Forschungsprojekt „Luhmanns Zettelkasten“ Licht in die Latenzen). Jedenfalls, Daidalos war von Hause aus, Sozialkonstruktivist mag's freuen, Architekt, Urbild des auf Totalität sinnenden Konstrukteurs. Um den – wohlbegründet – „nichtlinearen Charakter“ seiner Großtheorie ins geeignet anschauliche Bild zu setzen, teilt Luhmann mit: „Die Theorieanlage gleicht also eher einem *Labyrinth* [Herv. – F. K.] als einer Schnellstraße zum frohen Ende“ (Ebd., 14). Luhmanns „Schnellstraße“ ist bei Marx noch, dem Niveau der seinerzeitigen Infrastruktur gemäß, eine „Landstraße“, der Intention nach aber ist dasselbe gemeint: „Es gibt keine Landstraße für die Wissenschaft“ (Marx 1867, 31). Abgesehen davon, dass dem mythischen Flug von Daidalos und Ikaros kein „frohes Ende“ beschieden war, macht Luhmanns Verweis aufs Labyrinth mehr als nur ironischen Sinn. Labyrinthisch anmutend also nicht nur die Totale der Theorielandschaft der Soziologie, eine Vielzahl erloschener Vulkane neben speienden, sofern man sich in deren Inneres begibt; labyrinthisch anmutend also auch schon eine einzelne Gesellschaftstheorie, zumal dann, wenn ihr der Komplexitätsgrad der an Spencer und Parsons anschließenden Systemtheorie oder das Reflexionsniveau der an Hegel und Marx geschulten Kritischen Theorie zukommt. Am Anfang freilich sorgt kein Navi fürs frohe Ende, wohl aber macht die Suche nach dem Ariadnefaden Sinn, der durchs und aus dem Labyrinth herausführt.

Es war einmal der kretische König Minos. Dessen Gattin hatte das getan, was man einen Seitensprung nennt; und zwar mit einem Stier. Aus dieser Nacht ging Minotaurus, Mischwesen aus Mensch und Stier, hervor. Dem König war nun darum zu tun, den dunklen Fleck in seiner Familiengeschichte für immer zu verbergen. Der Auftrag, dafür zu sorgen, erging an den Baumeister Daidalos. Der, innovativ, kompetent und von hoher Professionalität, machte sich ans Werk, im Wege raffinierter architektonischer Komplexitätssteigerung den Wunsch seines königlichen Auftraggebers fach- und sachgerecht zu erfüllen. In den „Metamorphosen“ des Ovid, der den Namen eines Mytho-Soziologen mit Schwerpunkt Familie verdient, liest sich das so: „Minos beschließt, diesen Schandfleck seiner Ehe [den Minotaurus] vor den Augen der Welt zu verbergen und in einen verschlungenen Bau, ein finsternes Gemäuer, zu sperren. Dädalos, weltberühmt als Erfinder und Meister der Baukunst, vollbringt das Werk, setzt verwirrende Zeichen und führt das Auge in die Irre durch krumme, verschlungene Gänge. Gleichwie in Phrygien der klare Strom des Mäander sein Spiel treibt und in unentschlossenem Lauf bald zurück, bald wieder fortfließt, sich selber begegnet und Wellen zieht, die später erst kommen und nun zur Quelle, nun zum offenen Meer hin seine unberechenbaren Wasser strömen lässt

[welch ein Bild, das sich wohl für die Beschreibung der Theoriegeschichte der Soziologie eignet – F. K.], genauso zieht Dädalus unzählige Irrgänge und hätte beinahe selbst nicht den Rückweg zum Eingang gefunden, so verwirrend ist sein Bauwerk“ (Ovid 1994, 188).

Nicht dass unterstellt würde, der labyrinthische Charakter seiner Theoriearchitektur resultiere aus irgendeinem dunklen Familienfleck, wohl aber ist der von Luhmann selbst einbekannte Labyrinth-Charakter seiner ebenso diffizil wie kunstvoll gebauten Theorie, und darin liegt deren Stärke, reflektierter Ausdruck einer äußerst delikaten, ebenso kniffligen wie vertrackten Problematik: Wie ist Soziologie möglich? Eine Herausforderung in Sonderheit an die an Theoriefundierung interessierte soziologische Denkweise. Eine Problemstellung, die allemal nach anspruchsvollen, übersetzt man Labyrinth mit Komplexität, komplexen Lösungsvorschlägen und -wegen verlangt. Wenn gefragt wird, *wie* Soziologie möglich sei, dann ist vorausgesetzt, dass sie möglich ist. Ganz so, worauf Luhmann angelegentlich (Luhmann 1993) hingewiesen hat, wie in der die Soziologie in letzter Instanz begründenden Frage Simmels von 1908: „Wie ist Gesellschaft möglich?“ vorausgesetzt ist, dass sie möglich ist (s. Simmel 1908). Die Crux, die Luhmann dazu gebracht haben mag, seine Theorieanlage mitsamt Terminologie in womöglich kryptomnetischer Anspielung auf den kretischen Labyrinthbau zu charakterisieren, ist von ihm bündig markiert worden: „Die Soziologie ist ... durch ihre Problemstellung Reflexionswissenschaft des gesamtgesellschaftlichen Systems. Sie ist Theorie-des-Systems-im-System der Gesellschaft. Sie ist andererseits Teilsystem des Wissenschaftssystems, für das die Wissenschaftstheorie die Funktion der Theorie-des-Systems-im-System wahrnimmt“ (Luhmann 1993, 198f.).

Ohne auf das Bild des Labyrinths zurückzugreifen, wiewohl es ihm als Denkbild nicht gar so fremd gewesen wäre, hat Adorno in seiner Vorlesung von 1964 mit dem bezeichnenden Titel „Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft“ eben die Vertracktheit soziologischer Theoriearbeit pointiert, ohne sich allerdings auf die wissenschaftstheoretische Verengung festnageln zu lassen. „Die Ankündigung dieser Vorlesung“, so eröffnet Adorno (2008, 9), „hat ein wenig Amphibiencharakter: >Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft<. Also manche von Ihnen werden sich den Kopf zerbrochen haben: >Ist das nun Philosophie oder Soziologie?<.“ Wenn Luhmann die Soziologie ob ihrer eigenartigen Problemstellung, mehr noch ihrer eigenartigen Stellung, als „Reflexionswissenschaft“ beschreibt, dann mag dies als begrifflicher Ausdruck für das von Adorno gewählte Bild des „Amphibiencharakters“ stehen: Die Theorieform der Soziologie als Gesellschaftstheorie muss in sich die Reflexion darauf enthalten und entsprechend explizieren, dass sie sich sowohl draußen als auch drinnen bewegt, ihr eine gleichsam doppelte Optik auferlegt ist. Insofern ist die Soziologie identisch mit einer wissenschaftlichen Fachdisziplin und doch nicht damit identisch. Eben die Nichtidentität ruft die Reflexion auf den Plan, charakterisiert die Soziologie als „Reflexionswissenschaft“, erheischt die philosophische Dimension als zwingend. Weil der Soziologie qua spezifischer Verschränkung mit ihrem Gegenstand, Vergesellschaftung, ein amphibischer Charakter zukommt, die Subjekt-Objekt-Beziehung derart verwickelt ist, jeden-

falls in der Analyse-Perspektive des „gesamtgemeinschaftlichen Systems“, ist die Ausarbeitung einer „wirklich durchgebildeten Theorie der Gesellschaft“ (Ebd., 9) ein gleichsam architektonisches Großvorhaben. Adorno sprach seinerzeit frank und frei vom „Manko“ einer solchen Theorie (Ebd., 9). An Versuchen, solch ein Großvorhaben zu bewältigen, hat es seither nicht gefehlt. Als ernst zu nehmende, weil dem spezifischen Abstraktionsproblem der Soziologie sich stellende Bewältigungsversuche der gleichsam herkulischen Aufgabe, sind zu nennen: Pierre Bourdieus „Le sens pratique“ von 1980 – in deutscher Übersetzung 1987 –, dessen „Erstes Buch“ nicht so ganz zufällig auf Kants Grundlagenphilosophie anspielt: „Kritik der theoretischen Vernunft“; Jürgen Habermas' zweibändige „Theorie des kommunikativen Handelns“ von 1981; oder Anthony Giddens' „The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration“ von 1984 – in deutscher Übersetzung 1988 –, ein Werk, das von Hans Joas im „Vorwort“ zu Recht als Versuch der Transformation von Philosophie in Soziologie beschrieben worden ist.

Nicht zu urteilen ist hier darüber, ob und inwieweit die angesprochenen Bewältigungsversuche geglückt sind; wohl aber ist festzuhalten, dass sich die genannten Theoriebauten bzw. deren Grundriss dem erkenntniskritischen Problem der Soziologie, dem „drinnen und draußen“ gestellt haben und darüber hinaus dem Vermittlungsproblem von „Individuum und Gesellschaft“ nicht ausgewichen sind, vielmehr es mit Konzeptualisierungsvorschlägen bearbeitet haben, sei es die Denkfigur des Habitus bei Bourdieu, die der Kommunikation bei Habermas oder die der Strukturierung bei Giddens. Von der Grundrisszeichnung her genügt dieserart Theoriearchitektur zweifellos den Abstraktionsansprüchen, wie sie von Luhmann (1987, 11) zu Recht geltend gemacht worden sind: „Eine soziologische Theorie, die die Fachverhältnisse konsolidieren will, muß nicht nur komplexer, sie muß sehr viel komplexer werden im Vergleich zu dem, was die Klassiker des Fachs und ihre Exegeten und selbst Parsons sich zugemutet hatten.“ Allein es ist zu bezweifeln, ob eine hinreichend komplexe Theorie die Konsolidierung der Fachverhältnisse garantiert. Nicht einmal Luhmanns eigene Supertheorie hat dies vermocht; wiewohl diese soziale Tatsache kein Einwand dagegen ist, was Luhmann für die Explikation soziologischer Theoriearchitektur eingefordert hat, hörbar im Duktus an Hegels Philosophie angelehnter Sprechweise: „Die Darstellung der Theorie praktiziert mithin, was sie empfiehlt, an sich selbst: Reduktion von Komplexität. Aber reduzierte Komplexität ist für sie nicht ausgeschlossene Komplexität, sondern *aufgehobene* [Herv. – F. K.] Komplexität“ (Ebd., 12). Dem ist nicht zu widersprechen, nur dass „aufgehobene Komplexität“ – Hegels „Phänomenologie des Geistes“ mag hierfür als anschauliches Beispiel aus der Philosophie gelten – mitnichten froh stimmende Simplifikation verspricht, leichte Über- und Durchschaubarkeit. Im Gegenteil, je komplexer die (reale) Vergesellschaftung, desto komplexer der Theoriebau, und je komplexer der Theoriebau, desto labyrinthischer seine Innenwelt. Wenn Luhmann für eine polyzentrische (und infolge dessen auch polykontexturale) Theorie votiert, dann eben, Hegel hätte beifällig genickt, wird das Theseus-Problem, Ortung und Orientierung, noch einmal verschärft; und dies nicht nur für diejenigen, die am Anfang des Kennenlernens soziologischer Theorieprobleme und -ent-

würfe stehen. Ist schon der Zugang zu und der Weg durch eine einzelne Theoriearchitektur vom Range, sagen wir, der Entwürfe von Giddens, Habermas oder Luhmann windungsreich und beschwerlich, um wie viel mehr Aufwand ist zu treiben, um nur die wesentlichen Bauten innerhalb der Theorielandschaft der Soziologie kennen-, unterscheiden und beurteilen zu lernen.

Als dem mythischen Held Theseus drohte, im kretischen Labyrinth sich zu verirren, den Rückweg zum Eingang bzw. Ausgang zu verfehlen, half ihm die Tochter des Königs Minos mit dem schönen, viel später opernfähigen Namen Ariadne. Sie erklärte dem Helden die Gänge des Labyrinths und gab ihm ein Garnknäuel in die Hand. Dank des Orientierungsfadens glückte dem Helden, das Labyrinth zu meistern. Seither gilt der Ariadnefaden als Prototyp des Leitfadens. Was aber, wenn keine Ariadne zu Hilfe kommt, sich im Labyrinth der soziologischen Theoriewelten zurechtzufinden?

Immer mal wieder werden in der Geschichte der Soziologie Angebote zur Vereinfachung gemacht: *simplify your research*. Denn das Theorieproblem stellt sich stets aufs Neue, wenn es im Alltag des Forschungsbetriebs, von der Masterarbeit bis zum Großforschungsprojekt, darum geht, einen geeigneten *frame of reference*, einen dem Forschungsproblem angemessenen Theorierahmen, zu finden. Ein solcher Simplifikationsweg, Forschungssupport, firmiert unter dem Namen Grounded Theory: das Herauszaubern der Theorie aus dem materialen Forschungsprozess bis zu dem Punkt, an dem die Theorie „gesättigt“ ist, was immer auch Sättigung heißen mag. Ein anderer Simplifikationsweg, um sich angesichts der „>fraktalen Struktur< der soziologischen Theorie“ (Hamp 2008, 83), des labyrinthischen Charakters der Theoriewelten zurechtzufinden, ist das Votum für die Nahaufnahme. Nicht der Faden, sondern das Netz ist hier die Orientierungsmetapher. Die Vereinfachung besteht im Fall der Theoriefigur der „Netzwerkanalyse“ darin, statt die Komplexität der Theoriebildung im Umkreis gesamtgesellschaftlicher Analysen die Komplexität der Welt zu reduzieren, indem die panoramatische Perspektive auf den Ausschnitt verkürzt wird. Ungelöst freilich bleibt das Problem der Kriterien für den Ausschnitt, für das, was zu Nahaufnahmezwecken ausgeschnitten und dann fokussiert wird. Anders, das Problem des Zusammenhangs von Netzwerk als Element und gesellschaftlichen Ganzen wird unterlaufen. Offenkundig findet das Paradigma „Netzwerkanalyse“ deshalb einigen positiven Widerhall in der Welt der soziologischen Theoriebildung, weil es Nähe bzw. passable Anschlussfähigkeit an die empirische Forschung verspricht. Es ist, als ob mit der Figuration des „Netzwerks“ so etwas wie ein funktionales Substitut für den mythologischen Faden der Königstochter Ariadne gefunden wäre; zwar kein Königsweg, aber einer auf der Ebene von Forschungsfragen. Anders als etwa Luhmanns labyrinthische Theoriearchitektur oder das komplexe Gewebe der Kritischen Theorie im Zeichen der Soziologie-Partitur Adornos vermag die Figuration des „Netzwerks“ offenbar zu bezaubern, scheint sie doch ein Gefühl von Orientiertheit dank Übersichtlichkeit des Ausschnitts zu vermitteln. Das diesbezügliche Programm der „relationalen Soziologie“ rechnet durchaus mit Unbekannten und dem Ungewissen, mit Lücken und Latenzen, geht aber von der Gewissheit aus, mit der Figuration des Netzwerks als überschaubarem For-

schungsgelände den Theoriefaden gefunden zu haben, um soziale Beziehungsgeflechte, also Netzwerke, darstellen und in ihrem Funktions- und Wirkungszusammenhang hinreichend erklären zu können. Dabei werden Netzwerke formal bestimmt als „ein abgegrenzter Set von Knoten und den diese Knoten verknüpfenden Verbindungen“ (Beckert 2005, 286f.).

Freilich konnten bislang Zweifel an dem soziologietheoretischen Leistungsvermögen der „Netzwerkanalysen“ nicht ausgeräumt werden. Es ist just die Komplexitätsschwache Überschaubarkeit des Settings, „dass die Netzwerkanalyse wesentlich als fruchtbare Forschungsmethode wahrgenommen wird, aber kaum als Sozialtheorie“ (Ebd., 287). Damit die Figuration des Netzwerkes als Ankerpunkt soziologischer Theoriebildung ernstlich infrage käme, wäre vor allem zu klären, nach welchen Kriterien denn jeweils die Grenzen einer *social unit* Netzwerk gezogen werden. Die Begründung der den Ausschnitt, das Setting, erzeugenden Grenzziehung ist das Problem, damit die Relation zwischen Binnengelände und externen Determinanten bzw. Einflussfaktoren. Wie viel Modeeffekte in der Zuversicht bezüglich der Leistungskraft des Netzwerk-Modells stecken, sei dahingestellt.

Überhaupt ist das Problem der Suggestivwirkung öffentlichkeitswirksamer Theoriemoden in der Geschichte der Soziologie ein Aspekt, der gründliche Forschung verdiente. Mode-Effekte tragen ihrerseits, so viel kann plausibel für wahrscheinlich gelten, einiges dazu bei, die Theorielandschaft der Soziologie noch zusätzlich zu dekonturieren, den Eindruck des Labyrinthischen ihrer Theoriewelten zu verstärken. Hierfür mag das Kölner Allerlei „Soziologische Theorien kontrovers“ (Albert/Sigmund 2010) als Beispiel jüngeren Datums angeführt sein. Die Konkurrenz als „Bewegungsform des Geisteslebens“ darf füglich in Sonderheit für die Soziologie als ein maßgeblicher Faktor ins Spiel gebracht werden; und eine Wiederlektüre des Vortrags von Karl Mannheim „Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen“ (Mannheim 1929), der im übrigen Norbert Elias wohl sehr beeindruckt hat, dürfte diesbezüglich ebenso ergiebig sein wie Pierre Bourdieus Skizze zur „Logik der Konkurrenz um kulturelle Legitimität“ (Bourdieu 1970, bes. Kap. III.). Nicht jede veröffentlichte Novität beinhaltet eine wissenschaftliche Entdeckung und nicht jeder Personalstil ist gleichbedeutend mit einem neuen Paradigma, was von Thomas S. Kuhn (1991, 1992) überzeugend herausgearbeitet worden ist. Simmel hat das wohl geahnt, dass so manches, was sich später als Forschungs- oder Theorieneuheit gerieren wird, seinem allemal impulsierenden Werk entnommen worden ist, ohne dass die Herkunft einbekannt worden wäre. Sein Werk ist ein Steinbruch, dessen sich so mancher bedient hat; Folge ist, dass der oder die, denen die Soziologiegeschichte weder gleichgültig noch bloßer Luxus ist, angesichts von Novitäten in der Soziologie häufig genug Déjà-vu-Erlebnisse haben.

Freud gehört zu jenem Typus Wissenschaftler, der um die dem Konkurrenzdruck entspringenden Profilierungszwänge mitsamt Profilierungssucht – Symptom ist das immer schneller sich drehende Publikationskarussell –, weiß, wofür – nicht ohne unfreiwillige Ironie – die Forschungswelt des Tier-Klonens neulich ein anschauliches Beispiel geliefert hat. Freud gehört darüber hinaus zu denjenigen, die Kenntnis davon genommen und

zudem genügend Ich-Stärke besessen haben, einzubekennen, dass es im Geistes- und Wissenschaftsleben kryptomnetische Beziehungen gibt. Seinen Nachruf auf einen seinerzeit recht bekannten österreichischen Schriftsteller mit dem Titel „Josef Popper-Lynkeus und die Theorie des Traumes“, eine Skizze, die sich kongenial verhält zu Kuhns Arbeiten zur „Entstehung des Neuen“ (Kuhn 1992) oder zur Robert K. Mertons Aufsätzen zu „Entwicklung und Wandel von Forschungsinteressen“ (Merton 1985), eröffnet Freud dieserart: „Über den Anschein wissenschaftlicher Originalität ist viel Interessantes zu sagen. Wenn in der Wissenschaft eine neue Idee auftaucht, die zunächst als Entdeckung gewertet und in der Regel als solche auch bekämpft wird, so weist die objektive Erforschung bald nach, daß sie eigentlich doch keine Neuheit ist. In der Regel ist sie schon wiederholt gemacht und dann wieder vergessen worden, oft zu sehr weit voneinander entfernten Zeiten. Oder sie hat wenigstens Vorläufer gehabt, wurde undeutlich geahnt oder unvollkommen ausgesprochen. Das ist zu genau bekannt, als daß es einer weiteren Ausführung bedürfte“ (Freud 1923, 357).

Wohlthuend in diesem Zusammenhang Mertons autobiografisch getöntes Werk „Auf den Schultern von Riesen“ (Merton 1989), worin sein Theorie- und Forschungsweg als Soziologe in denkbestimmende Traditionen gestellt wird. Und gewiss nicht ohne Grund wird das Werk untertitelt als „Leitfaden durch das Labyrinth [!] der Gelehrsamkeit“; mithin eine Brücke zurück zum Problem des labyrinthischen Charakters nachgerade der soziologischen Theoriwelten. Mehr als nur gelegentlich wird hierfür ein anderer Name verwendet: die „Krise der Soziologie“, die sich in der Hyper-Pluralität und gleichsam uferlosen Heterogenität der Theorielandschaft manifestiert. Als Hilfe zur topografischen Ortung haben Thomas Scheffer und Robert Schmidt (2009) unter dem Titel „Soziologie als modus operandi“ einen immerhin diskussionswürdigen Vorschlag gemacht. Sie unterscheiden drei Theorieprogramm-Typen:

Erstens den Typus des „starken Programms“: „Das starke Programm geht auf die Phase der Durchsetzung der Soziologie als eigenständige Disziplin zurück. Es verfestigt sich zur disziplinären Leitkultur im Zusammenhang mit der Vormachtstellung des Faches im wissenschaftlichen Feld der 60er Jahre. Prägend für starke Programme ist die Vorstellung einer einheitlichen Disziplin, die über ihren besonderen Gegenstandsbereich (>Gesellschaft<, >soziale Tatbestände<, >soziales Handeln<) und ihre Methodologie (erklären/verstehen) integriert ist. Das Fach soll einheitlich auftreten und zugunsten eines Paradigmas übergreifend soziologisches Wissen akkumulieren. Systemtheorie, Handlungstheorie oder neomarxistische Ansätze erarbeiten integrative Theorien zur Überwindung der Vielgestaltigkeit und Fragmentierung des Faches“ (Ebd., 295).

Zweitens den Typus des „schwachen Programms“, gleichsam Symptom für Auflösungserscheinungen des Faches Soziologie: „Im schwachen Programm tritt die Soziologie nicht als Leit-, sondern als Leihdisziplin auf: für Juristen, BWLer, Planer, Ingenieure, Mediziner, Software-Entwickler, Sportverbände etc. Das schwache Programm taxiert den Wert von Forschung und Lehre im Lichte des Anwendungsbezugs und der Anerkennung durch andere Fächer. Ihre Proponenten machen geltend, dass die Soziologie kein

Selbstzweck ist. Soziologische Forschung wird erst durch seine Anwendung und durch eine öffentliche Rezeption relevant. Das schwache Programm ist dabei nicht um die Einheit der Disziplin oder um disziplinären Fortschritt bemüht. Fortschritt wird in Einzelmodulen, etwa der Statistik, der qualitativen Methodik oder der Modellentwicklung angestrebt“ (Ebd., 296).

Drittens wird, von den Autoren offenbar der Tendenz nach favorisiert, ein „dialogisches Programm“ visiert: „Als dialogische Soziologie wollen wir eine Soziologie verstehen, die nach innen wie nach außen einen positiven Pluralismus pflegt. Dabei werden selbst scheinbar hermetische Theorien in ihre Bausteine zerlegt und miteinander konfrontiert. Die dialogische Soziologie senkt die Disziplingrenzen, indem sie Teile verschiedener Ganzheiten als Varianten nebeneinander stellt und aneinander weiter entwickelt. Die Frage ist nicht: >Ist das noch Soziologie?<, sondern: >Wie unterscheiden sich Ansätze im Detail – auch über Disziplingrenzen?< Sie tendiert allerdings zur Idealisierung des Dialogs unter Absehung von machtpolitischen Konstellationen“ (Ebd., 301).

Zuletzt fließt alles wieder zurück zu Simmels Umriss der Soziologie als „Forschungsprinzip“. In einer längeren Fußnote wird aus dessen „Grundfragen der Soziologie“ (1917, 48) zitiert: „Die Soziologie >akklimatisiert sich jedem besonderen Forschungsgebiet, dem nationalökonomischen wie dem kulturgeschichtlichen, dem ethischen wie dem theologischen. Damit aber verhält sie sich nicht wesentlich anders als seinerzeit die Induktion, die als neues Forschungsprinzip in alle möglichen Problemgruppen eindrang und den darin feststehenden Aufgaben zu neuen Lösungen verhalf. So wenig aber daraufhin Induktion eine besondere Wissenschaft ist oder gar eine allbefassende, so wenig ist es, auf diese Momente hin, die Soziologie. Soweit sie sich darauf stützt, dass der Mensch als Gesellschaftswesen verstanden werden muss, und dass die Gesellschaft der Träger allen historischen Geschehens ist, enthält sie kein Objekt, das nicht schon in einer der bestehenden Wissenschaften behandelt würde, sondern nur einen neuen Weg für alle diese, eine Methode der Wissenschaft, die gerade wegen ihrer Anwendbarkeit auf die Gesamtheit der Probleme nicht eine Wissenschaft mit eigenem Inhalt ist. Und eben weil die Methode diese Allgemeinheit besitzt, bildet sie ein gemeinsames Fundament für einzelne Problemgruppen, die zuvor gewisser Aufklärungen entbehrten, die der einen nur von der andern kommen können; der Gemeinsamkeit des Vergesellschaftetseins, das die Kräfte der Individuen sich gegenseitig bestimmen lässt, entspricht die Gemeinsamkeit der soziologischen Erkenntnisweise, vermöge deren dem einen Problem eine Lösungs- oder Vertiefungsmöglichkeit mit einem inhaltlich ganz heterogenen Erkenntnisgebiet zukommt<“ (Scheffer/Schmidt 2009, 303).

Soziologie aber, und nachgerade auf der Ebene der theorieleitenden Bestimmung ihres Gegenstands, wie sie von Simmel als eine Art Geometrie der Formen der Vergesellschaftung entworfen wird, kann ernstlich nirgends anders als unter dem Typus des sog. starken Disziplin- und Theorieprogramms verortet werden. Grund genug, „Simmels Formenlehre“ als Grundriss einer eigenstrukturierten Soziologie in die Reihe der in dieser

Publikation verhandelten exemplarischen Theoriemodelle aufzunehmen (s. Kap. 5.1.1: „Wechselbeziehung“). Zuletzt bleiben auch nach dem Ortungs- und Sortiervorschlag von Scheffler und Schmidt reichlich Irritationen zurück, wie denn nun die Soziologie als Fachdisziplin sich fortschreiben soll, um ihre neuerlich eklatierte Krise zu bewältigen bzw. zu überwinden. Wie aber, wenn die „Krise der Soziologie“ nicht nur chronischer, sondern zudem konstitutiver Natur ist?

Zunächst ist festzuhalten, dass Pluralität und Heterogenität der soziologischen Theorielandschaft ihre Quelle im Problem der Gegenstandsbestimmung haben, in der höchst differierenden Art und Weise, den Zusammenhang von „Individuum und Gesellschaft“ zu konzeptualisieren. Hier liegt der *point of view* zur Ortung und Orientierung. Oder in denkbar einfacher Form ausgedrückt: Wie wird der Zusammenhang zwischen Verhalten und Verhältnis konzeptualisiert? Das Problem am Exemplum einer Dyade, einer Zweierbeziehung, gestellt: Wo setzt die Theorienperspektive an – beim je individuellen Verhalten der beiden oder bei der Realabstraktion „Verhältnis“, worüber sich das entsprechende Verhalten der beiden erschließt? Die ganze weite Landschaft der Vermittlung von Theorie und Empirie öffnet sich. Ortung und Orientierung werden erleichtert, wenn die Eigenart der Wirklichkeit des Sozialen, der Vergesellschaftung begriffen wird. Und eben die soziale Wirklichkeit als eigentümlicher Gegenstand wird innerhalb von deren Theorielandschaft der Soziologie höchst unterschiedlich konzeptualisiert. Die Impression des Potpourri und der Dauerkrise bildet dessen Widerschein.

2.2 Krise als Bewegungsform?

Wohl begründet ließe sich die Geschichte der Soziologie entlang des Fadens ihrer Legitimationsprobleme schreiben. Die Krisenrhetorik, konjunkturzyklisch mal schriller, mal verhaltener, scheint zur Begleitmusik des Fachs zu gehören. Jüngst erst wieder häufen sich die selbstzweifelischen Klagen über die „gegenwärtige Krise der Soziologie“. Dabei sind die Legitimationsprobleme der Soziologie, ein Indiz für Krise, von Anfang an allgegenwärtig gewesen. Durkheim, Simmel oder Weber hätten ein Lied davon singen können. Publikationen, die im Titel den Namen „Krise“ führen, zählen zum notorischen Bestand der Selbstkommentare des Fachs Soziologie, wofür beispielhaft „Soul-Searching in Sociology. Is the Discipline in a crisis?“ (Feagin 1999); „Crisis in Sociology. The Need for Darwin“ (Lopreato/Crippen 1999); „Soziologie im Abwärtstrend“ (Knoll u. a. 2002) angeführt seien.

Gelegentlich steigert sich die Krisenrhetorik zum radikalen nicht nur Fremd-, sondern vor allem auch Selbstzweifel. So entspannt sich Anfang 1996, im Anschluss an einen polemischen Artikel mit der Überschrift „Fach ohne Boden. Brauchen wir überhaupt noch Soziologen?“, in der Wochenzeitung *DIE ZEIT* eine heftige Debatte über die Daseinsberechtigung des Fachs; versammelt sind die Beiträge unter dem düster klingenden Titel: „Wozu heute noch Soziologie?“ (Fritz-Vannahme 1996). Diese gebrauchswertori-

enterte Frage „Wozu heute noch Soziologie?“ ließe sich gleichsam ins Zeitlose transformieren: „Wozu Soziologie?“

Als sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in Deutschland die Anzeichen für die Bildung einer neuen wissenschaftlichen Disziplin namens Soziologie mehrten, erste Ansprüche für deren Aufnahme ins universitäre Zertifizierungssystem angemeldet wurden, war es der berühmt-berüchtigte preußisch-deutsche, ebenso staatstragende wie antisemitische Historiker Treitschke, der die Auffassung vertrat, für Theoriefragen in Sachen Gesellschaft sei die Geschichtswissenschaft zuständig, für die Beseitigung der *social problems* die Polizei. Kurz, externe sowohl wie interne Zweifel an der akademischen Daseinsberechtigung der Soziologie sind beinahe so alt wie die Comtesche Erfindung des Namens Soziologie, zuerst brieflich im Jahre 1824, später publikatorisch im Jahre 1838, wobei freilich die Legitimationsprobleme der bzw. die Vorbehalte gegen die Soziologie merklich nach nationalstaatlichen Traditionen der politischen Kultur variieren. Die Formel lautet: Je mehr Staatsprimat gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft, desto mehr Vorbehalte gegen die Soziologie und umgekehrt. Wohl gilt transnational, wenn sich die Soziologie in Gestalt sozialstatistisch untermauerter empirischer Sozialforschung als Beschaffungsorgan für Wissen zwecks sozialpolitischem Krisenmanagement und Optimierung sozialer Steuerungskapazitäten ausweisen kann, gelingt es ihr, sich ein Plus an Legitimation zu verschaffen. Die Chicago School mag hierfür als ein Beleg unter vielen angeführt sein (Heckmann 1981, 42ff.; Mikl-Horke 2001, Kap. VI.). Und just in diese Richtung zielt die Abschiedsvorlesung des Tübinger Soziologen Christoph Deutschmann, wenn er der Zunft mit Hinweis auf die absehbar zunehmenden *social problems* im Zeichen einer krisenhaften Entwicklung der Moderne Mut und Zukunftsoptimismus zuspricht: „Diese Krise hat ja erst begonnen, und sie wird – da bin ich sicher – den Bedarf an wirklichkeitsorientierter soziologischer Analyse beträchtlich steigern. Insofern wird es für uns und auch für mich weiterhin viel Arbeit geben. Um die Zukunft unseres Fachs ist mir nicht bange“ (Deutschmann 2010, 437). Bei so viel Kärner-Geist kann es nicht wundernehmen, dass sein Resümee über Adornos Frankfurter Vorlesung „Einleitung in die Soziologie“ von 1968 enttäuschend ausfiel: „Von Adorno, dessen Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie ich hörte, war ich im Grunde enttäuscht. Denn bei ihm war zwar viel von der Soziologie die Rede, über ihren Unterschied zur Psychologie einerseits, zur Philosophie andererseits, auch dass sie die Fallstricke des Individualismus einerseits, andererseits auch die des Holismus vermeiden müsse, usw. Aber die Gesellschaft selbst, die Wirklichkeit, kam bei ihm kaum vor, so schien es mir wenigstens“ (Ebd., 431). Mit dem Schein ist es so eine Sache.

Anders, Gesellschaft, soziale Wirklichkeit ist in ihrer Unmittelbarkeit, die Deutschmann wohl vermisst hat, vermittelt. Gewendet auf die Zukunft des Gebrauchswerts der Soziologie, ihrer Legitimation durch praktische Brauchbarkeit – ja, für was? – ist zwischenzunotieren, dass in einer tauschwertbasierten Gesellschaft – wie anders sollte der moderne Kapitalismus mit Marx und Weber beschrieben werden? –, die Gebrauchswertfrage nicht unmittelbar verhandelt und beantwortet werden kann. Der Gebrauchswert

der Soziologie, von dessen Bestimmung das Problem der Legitimation abhängt, lässt sich einzig im Wege der Ortsbestimmung dieser Wissenschaft, mit Marx und Giddens gesprochen, im Zusammenhang der Reproduktionsformen der jeweiligen gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse, bis herauf zu den weltgesellschaftlichen, näher umschreiben. Im Lichte der Legitimationsproblematik wäre es naiv und einer selbstreflexiven Soziologie nicht zuträglich, den Gebrauchswert in krud utilitaristischer Manier zu bestimmen, ohne die Bezugsgrößen des Nutzens zu benennen. So viel freilich lässt sich konstatieren: Je mehr die Soziologie sich als ordnungsorientierte, reformfrohe Wissenschaft in Szene setzt, als *applied social science* verwertungsfähiges Wissen für herrschaftsstrategisches Handeln bereitstellt, desto geringer die Legitimationsprobleme; und umgekehrt, je mehr die Soziologie sich als verwertungssperriges Organon von Gesellschaftskritik dem heteronomen Utilitarismus verweigert, desto massiver die Legitimationsprobleme, umso lauter die Stimmen, extern wie intern, die ihre Daseinsberechtigung im System universitärer Ausbildung und Wissensproduktion in Zweifel ziehen.

In eben jener für den Tübinger Soziologen Deutschmann enttäuschenden Adorno-Vorlesung wird im Auftakt mit Nachdruck auf den Doppelcharakter, die Doppeldeutigkeit der Soziologie seit den Tagen Comtes aufmerksam gemacht. Was will sie sein, operativ oder kritisch? Es ist nicht nur „bequem, unmündig zu sein“, wie Kant in seiner Schrift „Was ist Aufklärung?“ von 1783 lakonisch festgestellt hat, sondern zudem auch Chancen fördernd und Erfolg versprechend, solange auf gefälligen Konformismus Prämien ausgesetzt werden. Zwischen den Polen „operativ“ und „kritisch“ bewegen sich denn auch seit den Anfängen die Selbstbeschreibungen der Soziologie, mit eben der Folge der entsprechenden Pluriformität und Heterogenität ihrer Theorielandschaft, der chronischen Theoriekrise.

Im Grunde in zwei Versionen hat die Soziologie – im Zeichen ihrer Akzeptanz als wissenschaftliche Fachdisziplin – versucht, Zweifel an ihrer Daseinsberechtigung auszuräumen, Legitimationsprobleme zu beseitigen, beide schon bei Comte miteinander verbunden: in der technokratischen und der elitistischen. Der technokratische Akzent ist eher ausgeprägt im Unkreis der empirischen Sozialforschung, der elitistische eher in der Sphäre der Gesellschaftstheorie. „Die Soziologie, sowie sie geschichtlich entstanden ist“, pointiert Adorno in seiner Einleitung zur Soziologie, „hat von jeher etwas, so müsste man sagen, Technokratisches gehabt, etwas von social engineering, also etwas von dem Glauben, daß wissenschaftliche Experten, die sich bestimmter methodologischer Techniken bedienen, dadurch, daß man ihnen offen oder indirekt die Kontrolle über die Gesellschaft anvertraut, einen möglichst ausbalancierten, stabilen Zustand – will sagen: einen funktionierenden Zustand, einen Zustand also, in dem durch Erweiterungen und Verbesserungen bestehende Systeme erhalten bleiben –, herbeiführen werden“ (Adorno 1968, 26f.).

Längst allerdings hat sich der Comtesche Traum, die Soziologie möge eine Art Führungswissenschaft werden zwecks Krisen-Prophylaxe und Krisen-Management, verflüchtigt. Geblieben ist freilich die (Selbst-)Funktionalisierung der Soziologie, nament-

lich in Gestalt angewandter Sozialforschung, als technokratisch gestalteter Zulieferbetrieb für verwertbares Wissen. Paul Lazarsfeld (1941) hatte hierfür den Terminus „*administrative research*“ parat. Und dennoch ist – nicht so ganz zeitgleich mit Lazarsfelds Wirken in den USA – die Idee, die Soziologie als Schlüsselwissenschaft zwecks Sozialmanagement, strategisches Handeln als soziale Steuerung von oben zu etablieren, nie ganz ausgeträumt, vielmehr mit gehöriger Energie weiter verfolgt worden; zumal in der Zeit der Bearbeitung vehementer gesellschaftlicher Krisen im Gefolge der Weltwirtschaftskrise von 1929, der Großen Depression in den USA.

Parsons, in Harvard wohl vertraut mit dem Elite-Paradigma von Vilfredo Pareto (vgl. zur Einführung Pareto 1976), hat die Soziologie nicht nur des mikrobischen, ebenso naiven wie kurzsichtigen Utilitarismus enthoben (vgl. Gouldner 1974), sondern weit darüber hinaus auf den Schild strategischer, gesamtgesellschaftlicher Handlungssteuerung gehoben. Entsprechend umfangreich ist die Theorieform ausgefallen. Als Grand Theory, als Unternehmen, die Soziologie in höchst gesellschaftspraktischer Absicht zu systematisieren und zu vereinheitlichen, hat diese elitistische Version der Bestimmung des Gebrauchswerts der Soziologie in globaler Perspektive wesentlich dafür gesorgt, die Soziologie als disziplinäre Organisationsform von „Herrschafts- und Leistungswissen“, um einen bekannten Ausdruck von Max Scheler (1976, 114) zu verwenden, zu positionieren und hierüber zu professionalisieren; mit einigem Erfolg, wiewohl Parsons' Unternehmen zur Homogenisierung der Soziologie und ihrer Theorielandschaft ob der Widerstände, Gegen- und Unterströmungen Episode geblieben ist. Dennoch, die elitistische, mit dem technokratischen Motiv verknüpfte Selbstbeschreibung der Soziologie ist virulent geblieben. Die soziologiegeschichtliche Linie von Comte über Pareto und Karl Mannheim bis zu Parsons hat sich fortgeschrieben, leicht erkennbar am kaum kritisch reflektierten Siegeszug des Sesamwortes „Integration“, das als Forschungs- und Praxismotiv, als Postulat über allem Einspruch erhaben zu sein scheint. Schon Parsons hatte in seinem berühmten AGIL-Schema (Adaption. Goal attainment. Integration. Latent pattern maintenance) den Ort der Soziologie im Feld I wie Integration fixiert. Und „Integration“ ist das Leitmotiv des wie Parsons an Pareto geschulten Karl Mannheim. In dessen Werk „Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus“ von 1935, schon der Titel verrät die technokratische Tönung, wird der Nexus zwischen Elite und Integration durchbuchstabiert und die Legitimation der Soziologie als Wissenschaft dementsprechend funktionalistisch geleistet.

Der Soziologie das Paradigma der Integration, augenfällig normativer Natur, anzusehen, heißt, sie auf den Pol „operativ“ zu vereidigen und das Aufklärungsmotiv der Kritik zumindest nachzuordnen, wenn nicht hintanzustellen. Wenn die Selbstbeschreibungen und Theorieansätze der Soziologie sich notorisch zwischen den Modi „operativ-funktional“ und „kritisch-emanzipatorisch“ bewegen, drängt sich die Frage auf, wo denn Luhmanns in Auseinandersetzung mit Parsons' Grand Theory ausgefaltete Supertheorie zu verorten ist. Dessen späte „Beobachtungen der Moderne“ (Luhmann 1992) jedenfalls legen es nahe, diese soziologische Denkweise mit dem Vermerk „Soziologie als Ironie“ zu

versehen. Den Äther frei schwebender Kontemplation mögen Schüler und Adepten wohl gespürt haben, weshalb sie merklich dazu neigen, Luhmanns theoriearchitektonisches Großunternehmen zur speziellen Soziologie zu verkürzen. Indem Luhmanns Theorem sozialer Systeme in eine Bindestrich-Soziologie verwandelt wird, wie leichthin zu beobachten, stellt sich der Anschluss an den Pol „operativ-funktional“ her. Auf diese Weise, als *applied social science*, wachsen ihr umfänglich Legitimationsgrundlagen zu, freilich um den Preis der Schwächung des Anspruchs Luhmanns, mit seinem Theoriegroßbau das Fach zu homogenisieren, indem die chronische Theoriekrise überwunden wird.

Die Reduktion der Luhmannschen Theoriearchitektur, worin alle soziologischen Themen unter Dach und Fach gebracht werden sollen, auf systemische Organisationssoziologie hat ein ganzes Stück weit durchaus ihre Berechtigung, insofern als Luhmanns Denkweise in den operativen Verwaltungswissenschaften eingründet, Speyer nahe der Eifel sei dank, und eben dieser Faden im Gesamtwerk fortgewoben wird. Der eigenartige Fall des Luhmannschen Autopoiesis-Konzepts, Anspruch und Scheitern der Überwindung der Theoriekrise in der Soziologie, bietet jedenfalls hinreichend Grund, diesem Theorie-Exemplum ein eigenes Kapitel zu widmen (vgl. Kap. 5.1.2 „Kommunikation“). Als Unternehmen zur Überwindung der Inhomogenität der Soziologie, der Beseitigung der Pluriformität und Heterogenität ihrer Theorielandschaft, hat die soziologisch gewendete Systemtheorie innerhalb der Soziologie zu keinem Zeitpunkt denjenigen Status erlangen können, den einst Parsons' Homogenisierungsunternehmen, die Grand Theory, eingenommen hat. Zu stark die Widerstände, zu mächtig wohl auch die pluriforme Tradition, die an bunte Heterogenität gewöhnte Soziologie. Deren Legitimationsprobleme sowie die Theoriekrise wollen so wenig weichen wie die dazugehörige Krisenrhetorik. Es wäre gewiss reizvoll, einmal genauer zu untersuchen, ob der Einfluss der mit dem Namen Luhmann verknüpften systemischen Denkweise nicht jenseits der Grenzen der Soziologie größer ist als diesseits. Immerhin gibt es, so vermelden die einschlägigen Verlagsanzeigen, inzwischen nicht nur eine systemische Psychologie, sondern gar eine systemische Theologie; als ob die römisch-katholische Theologie seit den Tagen des Großarchitekten Thomas von Aquin nicht je schon systemisch gewesen ist.

Gleichwie, die viel beklagten Legitimationsprobleme der Soziologie, deren mal schriller, mal stiller einbekannte Theoriekrise, nötigen zur Überlegung, ob die notorischen Legitimationsprobleme der Soziologie und die chronische Theoriekrise, deren Physiognomie das Potpourri bildet, nicht womöglich ein Konstitutum des Fachs darstellen, dessen Konstituens in ihrem Gegenstand, der Widerspruchsdynamik moderner Vergesellschaftung, zu suchen ist. Anders, ist die Krise womöglich die Bewegungsform der Soziologie, dieses eigenartigen Gewächses der Moderne?

Schwerer als die Soziologie, sich im universitären Wissenschaftsgefüge zu etablieren, hat sich wohl nur die Psychoanalyse getan, die über einige mehr oder weniger temporäre Brückenköpfe recht eigentlich nie hinausgekommen ist. Es führte hier zu weit, darüber nachzusinnen, welcher Art die Affinitäten zwischen Soziologie und Psychoanalyse sind und ob deren soziale sowohl wie universitären Schicksale nicht von Grund auf etwas zu

tun haben mit ihrem konstitutiven Charakter als Wissenschaften von der Krise. Dazu wäre es gewiss hilfreich, zunächst einmal Freuds Neurosen-Lehre mit der, in der Soziologie untergründig höchst wirksamen, Institutionen-Lehre Arnold Gehlens (1986a) zu vergleichen. Auffällig zum Mindesten, wovon ansonsten Beziehungen, Partnerschaften, Ehen oder Freundschaften, Dauer verleihend, zehren, nämlich Konsensfiktionen, sie haben sich weder in der Psychoanalyse noch in der Soziologie so recht bilden, geschweige denn halten können: eine Art Sezessionismus als Normalität, jedenfalls auf der Ebene der Theoriebildung.

Dieser Sachverhalt lädt ein, sich zur Charakterisierung der chronischen Krisenform der wissenschaftlichen Disziplin Soziologie Beschreibungshilfen bei Kuhn (1991) einzuholen. Dessen Rekonstruktionen der Verlaufsformen wissenschaftlicher Evolution sind primär am Gang der Naturwissenschaften vorgenommen worden. Insofern eine geeignete Folie, um die evolutionäre Eigenart der Soziologie zu konturieren. Zunächst ist herauszuheben, „daß Krisen eine notwendige Voraussetzung für das Auftauchen neuer Theorien sind“ (Ebd., 90). In groben Zügen stellt sich die Verlaufsform der Krisen dieserart dar: Ein hegemoniales Paradigma, exemplarisch etwa das ptolemäische, ist bislang in der Lage gewesen, auftauchende Naturphänomene hinreichend unter Dach und Fach zu bringen. Mit der Häufung von gravierenden Entdeckungen, die nicht mehr so ohne Weiteres in das bisher gültige Paradigma eingepasst, hilfswise als bloße Anomalien rubriziert werden können, beginnt die im Medium von Kontroversen und Konflikten sich vollziehende Erosion des hegemonialen Paradigmas. „Alle Krisen beginnen mit der Aufweichung eines Paradigmas und der sich daraus ergebenden Lockerung der Regeln für die normale Forschung“ (Ebd., 97). Es beginnt eine Periode der Unsicherheit und der Suche nach einem neuen, die Anomalien hinreichend erfassenden Paradigma bzw. einer plausiblen Erklärungsperspektive. Es ist die Periode des „Übergangs“ (Ebd., 97). Während dieser manifesten Krisenzeit mehren sich die Theorieansätze, die miteinander um den Status eines neuen hegemonialen Paradigmas konkurrieren. „Die Wucherung von Versionen einer Theorie ist ein typisches Symptom der Krise“ (Ebd., 83). Die Krise endet, so Kuhns Befund, mit dem Auftreten eines neuen Paradigma-Anwärters und dem Streit über seine Anerkennung“ (Ebd., 97) als hegemoniales, als forschungsleitendes und -verbindliches Paradigma. Mit der Durchsetzung, d. h. Anerkennung eines neuen umgreifend verbindlichen Paradigmas innerhalb der hierfür zuständigen *scientific community* endet schließlich die Periode des „Übergangs“, der Turbulenzen und Konkurrenzen. Just daran, dass die vordem wuchernden Schulen und deren Theorieansätze weithin verschwinden, lässt sich, Kuhn zufolge, triftig ablesen, dass die Zeit der Instabilität und des Unbehagens vorbei ist, die Theorie- und Forschungsverhältnisse sich restabilisieren.

Der hier skizzenförmig wiedergegebenen Darstellung des gleichsam fünfstufigen Krisenverlaufs zwischen Destabilisierung und Restabilisierung der Theorie- und Forschungsverhältnisse in den naturwissenschaftlichen Disziplinen ist eine bemerkenswerte Zwischenreflexion Kuhns hinzuzufügen, die mit Blick auf die sozialwissenschaftliche Evolution, in Sonderheit auf die Soziologie-Verhältnisse, Beachtung verdient: „Ich

glaube“, so Kuhns beobachtungsgestützter Hinweis auf die Bedeutung des „Gedankenexperiments“ in Zeiten des „Übergangs“, der Umbrüche, „daß besonders in Perioden anerkannter Krisen die Wissenschaftler sich der philosophischen Analyse als eines Mittels zur Lösung von Rätseln auf ihrem Gebiet zuzuwenden pflegen“ (Ebd., 101).

Für Kuhn gilt das „Fehlen oder besser die relative Seltenheit konkurrierender Schulen“ als ein maßgebender Indikator für „entwickelte Wissenschaften“ (Ebd., 220). Wären demnach die Sozialwissenschaften, in Sonderheit die Soziologie, unterentwickelte Wissenschaften? Dies zu glauben, weil es reichlich Kandidaten, aber keine ernst zu nehmende Anwartschaft auf den Status eines hegemonialen Paradigmas gibt, verkennte die Eigenart sozialer Evolution, in die Sozialwissenschaften hineinverflochten sind; im Übrigen auch die Naturwissenschaften.

Im Anschluss und im Umkreis von Kuhns epochemachenden Arbeiten hat sich nicht nur eine wissenschaftstheoretische Debatte darüber entzündet, ob und inwieweit dessen wissenschaftshistorisch unterkellertes Destabilisierungs-Restabilisierungs-Schema nach Maßgabe der Naturwissenschaften auch für die Sozialwissenschaften Geltung habe. Ohne diese weit verzweigte Debatte hier nachzeichnen zu können – eröffnet wurde sie von Heyl (1975) –, der Tenor ist eindeutig gewesen: Die Sozialwissenschaften und deren Evolution lassen sich nicht über den Kamm der Evolution und letztlich der Matrix der neuzeitlichen Naturwissenschaften scheren (Little 2007; Pocock 2009); im Übrigen sind die Verlaufsformen der Naturwissenschaften, deren disziplinäre Aus- und Subdifferenzierung weithin geprägt gewesen von der sozialen Evolutionsdynamik und keineswegs so fortschrittsgradlinig, wie es retrospektiv erscheinen mag (vgl. Nelson 1986; Hutcheon 1995).

Zur Erläuterung, dass Birnen und Äpfel zwar zur Kategorie Obst zu rechnen, aber nicht identisch sind, mögen diese Hinweise hier genügen. *Erstens* ist die menschliche Vergesellschaftung, wiewohl eingründend in die Naturgeschichte, von anderer Natur als die Evolution der Natur. Aus diesem Grund kann innerhalb des Korpus der Wissenschaften die Identität des Nichtidentischen auch methodologisch nicht zur Seite der Identität verkürzt werden; mag es auch stets aufs Neue innerhalb der Sozialwissenschaften Versuche und Bestrebungen gegeben haben, die gleichsam rückständigen Sozialwissenschaften auf das Schema der sozusagen fortgeschrittenen Naturwissenschaften hinzutrimmen. Die letzte, eruptive Debatte, „Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“ (Adorno u. a. 1971) liegt nun schon eine ganze Weile zurück, mittlerweile haben sich die Wogen zu einer Art friedlicher Koexistenz, eben der Physiognomik des Potpourri geglättet. Selbst Freud, als Mediziner von Profession an der Schnitt-, besser: Überblendungsstelle zwischen Naturgeschichte und Gesellschaftsgeschichte, hat der Differenz von Birnen und Äpfeln paradigmatisch und theoriebautechnisch Rechnung tragen müssen. Weil die von ihm beobachteten und konstatierten Krankheitsphänomene im reduktiven Wege von Biochemie nicht zureichend zu erklären gewesen sind, haben seine, zunächst als Provisorien gedachte Theoriekonstruktionen eine mithin unbequeme wissenschaftliche Revolution ausgelöst (vgl. Habermas 1968, bes. Kap. III.).

Zweitens, die Eigenart der sozialen Evolution besteht und äußert sich darin, dass sie im Medium kooperativer Arbeit, Marx zufolge der entscheidende „Stoffwechsel des Menschen mit der Natur“, und Interaktion sowie postanimalischer Kommunikation (vgl. Tomasello 2009) vonstatten geht.

Folglich *drittens*, im Unterschied zu den Naturwissenschaften bis hin zur Biologie treffen die Sozialwissenschaften, dank sinnhafter Kommunikation, dank der Symbolvermittlung menschlicher Vergesellschaftung auf eine immer schon (vor-)interpretierte Welt (vgl. Winch 1966; Giddens 1984).

Und *viertens* unterscheiden sich die Sozialwissenschaften von den Naturwissenschaften nachgerade auch in Hinsicht der temporalen Dimension. Die Sozialwissenschaften treffen auf, bewegen sich in einem Gegenstandsbereich, der eine im Medium von Vergesellschaftung erzeugte Eigenzeit, die soziale Zeit, besitzt (s. Luhmann 1987, bes. Kap. 8). Das trifft insbesondere für die Soziologie zu, die es nicht ausschließlich mit den Modi moderner Vergesellschaftung zu tun hat, deren Zeitmodalität als Akzeleration gefasst werden kann (vgl. Rosa 2005). Einzumerken ist freilich, dass die Akzelerationsdynamik eine Eigentümlichkeit kultureller Evolution darstellt, überhaupt den Typus menschlicher Vergesellschaftung kennzeichnet (vgl. Tomasello 2011). In rhetorischer Form gefragt: Kennt die außermenschliche Natur Moden, kennen die Naturwissenschaften den Zeitmodus der Moden? Im Wortspiel: Modern ist ein Synonym für modern.

Ausschlaggebend für die Differenznuance zwischen Natur- und Sozialwissenschaften ist die spezifische Verflochtenheit der Sozialwissenschaften in ihren Gegenstandsbereich; die grundlegende Tatsache, dass sie auf eine immer schon divers und kontrovers (vor-)interpretierte Welt trifft, in Gestalt koexistierender oder konkurrierender, mal langsamer mal schneller einander ablösender Welt-, Natur-, Menschen-, Geschichts- und Gesellschaftsbilder. Justierend für Diversität, Heterogenität und zwischendurch Kontroversität sozialwissenschaftlicher, in Sonderheit soziologischer, Paradigmata sind das jeweilige Erkenntnisinteresse und die gesellschaftlichen Konstellationen, worin es erzeugt wird und worin es sich bewegt.

Die Problemsituation strukturiert das standortbedingte Aufmerksamkeitsfeld vor und das standortperspektivische Erkenntnisinteresse steuert die Selektivität der Problemwahrnehmung und Problemdefinition; zusammen präfigurieren sie die Theorieansätze. Dieser Vorgang schlägt dann bis in die favorisierte Terminologie bzw. den Streit um Terminologien durch. Noch ist gut erinnerlich, dass es einmal eine heftige Kontroverse darüber gegeben hat, ob es sich bei den Gegenwartsgesellschaften im Westen der Nachkriegszeit um „Spätkapitalismus“ oder um „Industriegesellschaft“ handele. Einigkeit in der Soziologie konnte darüber nicht erzielt werden. Inzwischen ist der Streit deshalb obsolet geworden, weil die entwickelten Ökonomien des Westens ihre alte Industrie-Physiognomie, von Detroit über Liverpool und dem Ruhrgebiet bis ins steirische Eisenerz, verändert haben. Andere Terminologien sind auf die Bühne getreten; und es darf weithin wieder von Kapitalismus gesprochen werden, sofern Einschränkungen wie „Turbo-Kapi-

talismus“ oder, bedenklich genug angesichts der Geschichte des modernen Antisemitismus, „Finanzkapitalismus“ vorgenommen werden.

Kurzum, Sozialwissenschaften, speziell die Soziologie, sind bis in ihre terminologischen Fasern hinein verflochten in ihren Gegenstand. Mehr noch, und darauf ist stets zu Recht hingewiesen worden, die Soziologie ist in einen Gegenstandsbereich hineinverflochten, der, platterdings gesprochen, einem rastlosen Wandel, einer krisenhaften Akzelerationsdynamik unterworfen ist, was nicht ohne Auswirkungen auf die Landschaft der Paradigmata und Theoriebauten bleiben kann (Bird/Alexander 2010). Die Formation des antiken Oikos reicht gewiss nicht hin, um das Börsengeschehen heute zu entziffern. Und schließlich kann für die Sozialwissenschaften nicht übersehen werden, dass deren Denkweisen und Ergebnisse, dank Sedimentierung in die Alltagskommunikation, zurückstrahlen auf eben ihren Gegenstand, die je schon (vor-)interpretierte Welt, die mit neuen, anderen Interpretationen und Sichtweisen versorgt wird. Um das anschauliche Exempel der Psychoanalyse, die spätestens seit der Erweiterung der Freudschen Instanzenlehre durch die Denkfigur des Über-Ich im Grenzgebiet zu den Sozialwissenschaften verortet werden kann, zu wählen: Das Einsickern einer Vokabel wie „verdrängen“ mit samt dem meist unscharfen Assoziationsfeld in die Alltagskommunikation und Halbbildungsrhetorik, dürfte den sozialen Nahverkehr zwischen Menschen verändert haben.

Sind nun aber, dies mit Blick auf die Überschrift dieses Kapitels „Krise als Bewegungsform?“, der Gegenstandsbereich der Soziologie, die moderne Vergesellschaftung mit samt den Implikationen, Folgen und Folgeproblemen beschleunigter, extensiver wie intensiver Naturbeherrschung, sowie die Beziehung zwischen Soziologie und ihrem Gegenstandsbereich einem steten, offenkundig rastlosen und rapiden Wandel unterworfen, und ist das Erkenntnisinteresse standort- und perspektivenbedingt verflochten ins gesellschaftliche Gewebe, die sozialen Kräftefelder und politisch-ökonomischen Problemkonstellationen, dann kann es kaum mehr überraschen, dass die Soziologie sich permanent in jenem Zustand befindet, der von Kuhn für die Naturwissenschaften als Sonderzustand beschrieben worden ist. Es ist der Zustand des „Übergangs“, die Normalität der „Wucherung“ von Paradigmata, Theorieansätzen und Theorieversionen, der Dauerzustand von Koexistenz und gelegentlich Konkurrenz zwischen Schulen und Denkstilen, das Potpourri der Theoriebauweisen, die Heterogenität, das Labyrinthische als *modus vivendi*.

Nun kann man diesen Zustand mit dem Alarmwort „Krise in Permanenz“ beschreiben, im Unterschied etwa zur Theorielage in der Physik, die nur in Ausnahmезeiten den Seufzer eines Physikers von Profession, Wolfgang Pauli, evoziert: „Zur Zeit ist die Physik wieder einmal furchtbar durcheinander.“ Oder wenn Einstein in der Zeit des paradigmatischen Umbruchs lakonisch notiert: „Es war, wie wenn einem der Boden unter den Füßen weggezogen worden wäre, ohne dass sich irgendwo ein fester Grund zeigte, auf dem man hätte bauen können“ (zit. nach Kuhn 1991, 96ff.). Wie aber nun, wenn, wie im Falle des Gegenstandsbereichs der Soziologie, womöglich mit einem „festen Grund“ erst gar nicht zu rechnen ist; wenn die Soziologie sich in einem Gegenstandsbereich bewegt, der

modernen Vergesellschaftung, deren Signatur Umbruch in Permanenz ist? Eine Wissenschaft, die es mit einer radikal posttraditionalen, mithin inhomogenen, polyzentrischen Welt zu tun hat, darin sich bewegt und bewegt wird, ist gut beraten, die Erwartung einer irgendwie homogenen Universaltheorie fallen zu lassen und auch nach außen nicht den Eindruck zu erwecken, dass einst dieser Tag kommen werde. Enttäuschungsfest ist, wer sowohl mit einer globalgesellschaftlichen Wirklichkeit der Krise in Permanenz als auch mit einer chronischen Theoriekrise der Soziologie rechnet. „Der Verlust der Mitte“ (Sedlmayr 1948) ist eben nicht nur ein kunstgeschichtlich-ästhetischer Befund.

In mehrfacher Hinsicht wird die Krise, wenn nicht gar das Ende der Soziologie erzählt. Da ist erstens das Verschwinden von sogenannten Lichtgestalten der Soziologie von der öffentlichen Bühne des gesellschaftspolitisch-intellektuellen Streits. Der Kommentar kann nur lauten: Der Mangel an Nachwuchs für soziologische Bühnenhelden ist weithin Ausdruck des Verzichts der Soziologie auf intellektuelle Kritik infolge des Umschaltens des Fachs auf Consulting und Consulting-Rhetorik: Man möchte „anschlussfähig“ sein. Bourdieu etwa ist deshalb „verhaltensauffällig“ geworden, weil er sich zu keinem Zeitpunkt den Impetus intellektueller Kritik hat ausreden lassen; man könnte auch sagen, weil er sich nicht den Schneid hat abkaufen lassen, in relevante gesellschaftspolitische Debatten mit ebenso relevanter wie pointierter Kritik einzugreifen. Freilich meldet auch die konservative Sphäre zunehmend Fehlanzeige in Sachen profilierter Bühnenhelden an; wo wäre denn, um im deutschsprachigen Bereich zu bleiben, eine Nachfolgegestalt für Helmut Schelsky und dessen öffentlich inszenierte polemische Soziologie? Professionalisierung als brave Akademisierung hat eben ihren Preis.

Zweitens wird auf das Verschwinden des klassischen Gegenstands der Soziologie verwiesen. Mit dem Übergang vom überkommenen nationalstaatlich, nationalmarktwirtschaftlich verfassten Vergesellschaftungstyps werde diesem Fach der Boden unter den Füßen weggezogen. Der Kommentar kann nur lauten: Dieser Verweis verkennt die Konstituierungsgrundlagen ebenso wie die Theorieprogramme der Soziologie in ihrer gleichsam klassischen Stunde um 1900: Webers vergleichende Soziologie der Weltreligionen (Weber 1988) oder Simmels „Philosophie des Geldes“ (Simmel 1900) visieren von vornherein die Globalisierung des okzidental Zivilisationstyps, sind mitnichten an den nationalgesellschaftlichen Vergesellschaftungstyp gefesselt. Ganz abgesehen davon, dass der womöglich einflussreichste Hinterbühnen-Akteur der Soziologieentwicklung im 20. Jahrhundert, Karl Marx heisst (vgl. Lenk 1986), dessen bahnbrechendes Werk, „Das Kapital“, aus der Perspektive Londons, d. h. der Metropole der sich abzeichnenden, durchgreifenden ökonomisch-sozialen Globalisierung, geschrieben worden ist; mit der bekannten Implikation, dass die soziale Revolution in *einem* Lande keine Perspektive habe.

Aufschlussreich nun, dass innerhalb der Gegenwartssoziologie auf die Transformationsprozesse des nationalstaatlich verfassten Vergesellschaftungstyps weithin mit dem Abschied vom Begriff „Gesellschaft“ reagiert und auf die Semantik „Sozialtheorie“ umgestellt wird. Das da und dort an Universitäten noch lesbare Firmenschild „Gesellschaftswissenschaften“ erscheint darob gleichsam als Fossil aus vergangenen Zeiten. Auffällig

am Wandel der Bezeichnungsrhetorik, dass einerseits der Begriff der „Gesellschaft“ im Kompositum „Weltgesellschaft“ überlebt (vgl. z. B. Stichweh 2000; 2009), andererseits ein ständiges Hin- und Herschwanen, oft in einem einzigen soziologischen Gegenwartstext, zwischen den Diskursvokabeln „die Gesellschaft“ und „das Soziale“, zwischen den Bezeichnungen „Theorie der Gesellschaft“ und „Sozialtheorie“ zu beobachten ist. Allemal ein Symptom für die mangelnde Selbstgewissheit des Fachs Soziologie; und das mag man dann als Krisen-Indiz nehmen.

Drittens wird der Verlust der Adressatenschaft soziologischer Wissensproduktion konstatiert. Der Kommentar hierzu kann nur lauten: Der Widerspruch, um nicht zu pointieren: das Dilemma der Soziologie besteht in der Tat darin, dass der Spagat zwischen Soziologie als Grundlage theoretisch ausgewiesener Gesellschaftskritik und unmittelbar verwertbarem Reform- bzw. Herrschaftswissen in Richtung auf jenes *social engineering* so ohne Weiteres nicht gelingen mag. Wer Wissen, gar Rezeptwissen etwa im Umkreis der Umweltvorsorge oder der Gesundheitsvorsorge mit dem Schein verbriefter Güte nachfragt, geht statt zum Umwelt- oder Körpersoziologen gleich zum Klimaforcher oder Ernährungsexperten. Pech, wenn man für die Förderung der *life balance* an den Scharlatan gerät. Das Alltagsproblem der Soziologie ist fraglos die Ver- und Ausfransung in immer neue Bindestrich-Soziologien, wofür dann „*applied*“ als marktöffnendes Zauberwort gilt. Die fatale Dialektik der Spektralisierung soziologischer Forschung und der entsprechenden Selbstreklame soziologischen Wissens als „*applied*“, als reformtauglich, die legitimatorischen Anstrengungen zum Nachweis seiner Brauchbarkeit sind nicht zu übersehen. Es droht die Entkernung des Fachs Soziologie, die Spermatisierung ihrer Forschung in alle Winde. Die heute so beliebte Angstkommunikation *for example* präferiert Adressaten und Ressourcen, die *unmittelbar* Abhilfe versprechen, statt Einsichten in die komplexe gesellschaftliche, ökonomisch-soziale *Vermitteltheit* etwa von ökologischen oder psychologischen Problemlagen.

Vor diesem Gesamthintergrund erst erschließen sich die seit langem und immer wieder erneuerten Kundgaben, dass die Soziologie, im engeren die soziologische Theorie, in einer Krise stecke. Für das Sommersemester 1964 kündigte Adorno an der Frankfurter Johann Wolfgang Goethe-Universität eine Vorlesung mit dem Titel „Elemente einer philosophischen Gesellschaftstheorie“ an und nahm in der Eröffnung sogleich die schelmische Frage vorweg: „>Ist das nun Philosophie oder Soziologie?<“, räumte sodann „das Manko einer solchen wirklich durchgebildeten Theorie der Gesellschaft“ (Adorno 2008, 9) ein, um im weiteren Verlauf des Auftakts der Vorlesung mitzuteilen, dass man „ohne Übertreibung“ von einer „Krisis des theoretischen Denkens in der Soziologie“ reden müsse. Der Grund hierfür habe sowohl eine objektive als auch eine subjektive Komponente. Die Komplexität des Gegenstands der Soziologie sowie eine gewisse Theoriemüdigkeit und folglich Verarmung des Theoriepotenzials wirkten zusammen: einerseits die „zunehmenden Schwierigkeiten, die gegenwärtige Gesellschaft wirklich mit theoretischen Begriffen zu durchdringen“, andererseits „gewisse Veränderungen im Bewusstsein der Denkenden und Forschenden, die es ihnen schwerer machen, eigentlich einen theo-

retischen Standpunkt überhaupt einzunehmen“ (Ebd., 12). Letzteres mag ein wichtiger Faktor dafür sein, dass sich die soziologische Klassik nach wie vor, wenn Theorie ansteht, breiter Beliebtheit erfreut. Im weithin arbeitsteiligen System übernimmt die Theorieabteilung, *called*: Allgemeine Soziologie, das Amt der immerwährenden Variation und Auslegung der gleichsam als Offenbarungsschriften behandelten soziologischen Klassik. Das entlastet wiederum sowohl die Theorieabteilung wie die Abteilungen der Speziellen Soziologien weithin von Theoriearbeit. Luhmann (2004, 11) mit ironischem bis bösem Blick: „Wenn man Veranstaltungen über Theoriefragen in der Soziologie besucht oder entsprechende Literatur liest, findet man dominierend einen Rückgriff auf Klassiker, also Diskussionen über Max Weber, Karl Marx, Georg Simmel oder Emile Durkheim. Die heutigen Soziologen sind durchaus nicht unkritisch gegenüber ihren klassischen Grundlagen, aber es herrscht doch die Vorstellung vor, dass die Konturen des Faches durch diesen klassischen Anfang bestimmt sind“ (Ebd.). Es ist, als ob nicht nur in der gesellschaftlichen und politischen Landschaft, sondern nachgerade auch in der der Soziologie Mephistos Diktum *Mainstream* geworden ist: „Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, / Und grün des Lebens goldner Baum.“ So mag es dahin gekommen sein, dass die Revitalisierung der soziologischen Theoriebildung, wie schon einmal zu Zeiten Darwins und Spencers, durch Ausleihen bei der Biologie versucht wird.

Einige Jahre nach Adornos Beobachtung ist ein nahezu gleich lautender Befund von einem Soziologen zu hören, der scheinbar weitab von der Kritischen Theorie als Theoriearchitekt tätig gewesen ist. Im Jahre 1984 konstatiert Luhmann im Vorwort zu seinem „Grundriß einer allgemeinen Theorie“ sozialer Systeme: „Die Soziologie steckt in einer Theorie-Krise. Eine im ganzen recht erfolgreiche empirische Forschung hat unser Wissen vermehrt, hat aber nicht zu einer facheinheitlichen Theorie geführt“ (s. Luhmann 1987, 7). Und einige Jahre später, gleichsam auch als ein Stück Selbstreklame für seine Theoriegroßarchitektur, im Auftakt zu seiner Vorlesung „Einführung in die Systemtheorie“, gehalten im Wintersemester 1991/92 an der Universität Bielefeld, wiederholt, genauer: pointiert Luhmann seine Feststellung: „Die Soziologie steckt in einer tiefen Theoriekrise“ (Luhmann 2004, 11).

Es wäre äußerst reizvoll, muss aber hier unterlassen werden, die Affinitäten zwischen den Gesellschaftstheorien Adornos und Luhmanns eingehender zu beleuchten. Sie haben ihren Boden zumindest in einer punktuellen, aber eben doch gravierenden Affinität zwischen Marx und Durkheim, was einmal über Adornos Durkheim-Rezeption (Adorno 1996) und zum anderen über Luhmanns Lesart von Durkheim (Luhmann 1988) ermittelt werden könnte: Marxens Denkfigur des „stummen Zwangs der Verhältnisse“ kehrt bei Durkheim wieder als „*contrainte sociale*“.

Es hat stets Versuche und Vorschläge gegeben, im Wege von Homogenisierung, sei es Neufundamentierung oder Synkretismus, die Soziologie aus ihrer Theoriekrise zu führen. Ein neuer Vorschlag, der in diese Richtung geht, rät, die Homogenisierung durch Sammlung und Versammlung konsensfähiger spezifisch soziologischer Wissensbestände vorzubereiten (vgl. Braun/Ganser 2011). Über „Sternstunden der Soziologie“ (Neckel

u. a. 2010) das rettende Ufer zu erreichen, erscheint deshalb wenig aussichtsreich, weil für einen verbindlichen Bestand soziologischen Wissens und erst recht für einen Theoriekanon gültige Kriterien nicht in Aussicht stehen. Im Übrigen, das lehrt die Religionsgeschichte, kann sich die Schließung eines Kanons von Offenbarungsschriften über erkleckliche Zeiträume hin erstrecken; abgesehen davon, dass selbst ein endlicher Diskurs über Geltungsgründe dezisionistische Schlussakte nicht aus dem Weg räumen würde.

Es ist Zeit, sich gegen Ende des Kapitels „Krise als Bewegungsform?“ der Frage zuzuwenden: Was heißt überhaupt Krise? Die Beschäftigung mit ihr kann helfen, nicht länger Erwartungen zu hegen, die kaum eine Chance auf Erfüllung haben; nicht länger Versprechen abzugeben, die nicht gehalten werden können. Zur Naherinnerung, im „Themenpapier zum 35. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main, 11. bis 15. Oktober 2010“ etwa findet sich diese aufschlussreiche Selbstbeschreibung der Soziologie: „Als >Krisenwissenschaft< par excellence ist sie seit ihren Ursprüngen mit der Fragilität ihres Untersuchungsgegenstandes – nämlich der modernen Gesellschaft – untrennbar verbunden“ (Themenpapier 2009, 447). Übersetzte man „moderne Gesellschaft“ mit kapitalistischem Vergesellschaftungstyp, wäre allerdings der „Fragilität“ ein qualifiziertes Eigenschaftswörtchen hinzuzufügen und von allemal robuster Fragilität zu sprechen.

Zunächst zur Selbstbeschreibung der „Soziologie als Krisenwissenschaft“: eine Wissenschaft von der Krise oder in der Krise, oder beides? Zu Recht ist einmal vermerkt worden: „Die Geschichte der Soziologie ließe sich auch als Geschichte der Krisentheorien“ (Prisching 1986, 59) schreiben. Ebenso zutreffend ist einmal hervorgehoben worden: „Die Geschichte der Soziologie beginnt in dem Augenblick, in dem die selbstverständliche Geltung von Institutionen und Werten durchbrochen und die Frage nach ihnen als relevanter Forschungsgegenstand anerkannt wird. In der schönen Formulierung von *Kant* ist das der >Ausgang der Menschheit aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit<. Menschen, die die Verhältnisse, unter denen sie leben, nicht mehr als Naturtatsachen anerkennen, fragen nach den Prinzipien und Legitimitätsgründen ihres Zusammenlebens, ihrer gesellschaftlichen Ordnung. Die Soziologie ist darum immer eine kritische Wissenschaft, verpflichtet auf das *sapere aude*, auf die Distanz gegenüber geltenden Werten und Institutionen: sie ist kein Ersatz für verlorene Identifikationen, keine begleitende Sinngebung für Handlungen, sondern schlicht Erkenntnis der Zusammenhänge in ihrem Problemfeld“ (Jonas 1968, 8).

Die Soziologie tritt also in Erscheinung als eine Wissenschaft von der Krise, d. h. der in steter Krisenform sich durchsetzenden Evolution moderner Vergesellschaftung. Der Soziologie scheint zudem das Schicksal einer Wissenschaft in der Kritik zugemessen zu sein, weil die Evolution ihrer Theorien sich in Krisenform vollzieht, mithin Widerhall der krisenförmigen Evolution moderner Vergesellschaftung ist. Die Geburt der Soziologie aus der Krise und ihre chronische Theoriekrise können als Schulfall von Infizierung des Erkenntnisorgans durch den Erkenntnisgegenstand gelten. Es macht Sinn, sich einen Augenblick auf die Etymologie des Ausdrucks Krise einzulassen und sich dabei an eine

erhellende Studie von Koselleck mit dem aufschlussreichen Titel „Kritik und Krise. Eine Pathogenese der bürgerlichen Welt“ von 1959 zu erinnern. Krise, Kritik und Kriterium haben bezeichnenderweise eine gemeinsame Wortquelle: krinein (κρίνειν); zu übersetzen im Bedeutungsfeld von 1. trennen; 2. urteilen, 3. richten. In Hegels berühmtem Diktum, wonach alles, was ist, wert sei, dass es zugrunde gehe, werden die Bedeutungsdimensionen zusammengeschlossen: zum einen Krise als Kritik des jeweils Bestehenden an sich selbst, zum anderen Krise als Bedingung der Möglichkeit von Wandel. In dieser Perspektive lässt sich Krise als Verlaufsform sozialer Evolution begreifen.

Mit guten Gründen kann der Hominisierungsprozess, die „Menschwerdung des Affen“ als krisenreicher Prozess, nämlich als komplexer Trennungsvorgang der Hominiden vom Tierreich beschrieben und interpretiert werden; späterhin zumal in der okzidentalen Philosophie überhöht als Triumph des Geistes über die Natur („Homo sapiens“). Und mit diesem Übergang beginnt sich ein Problem zu stellen, das bis dato virulent ist: „die ungesicherte Möglichkeit von Sozialität überhaupt“ (Luhmann 1993, 195), nachdem die Instinktsteuerung erheblich an Leistungskraft eingebüßt hat, der „homo sapiens sapiens“ darauf verwiesen ist, sich selbst um die Bedingungen der Möglichkeit leistungsfähiger, zuunterst überlebensfähiger, Vergesellschaftung zu kümmern. Die Problemlagen sind in den philosophischen Anthropologien zumal Plessners und Gehlens mit je unterschiedlichen Akzenten sowie mit erheblichen Auswirkungen auf das weite Feld soziologischer Paradigmata überzeugend geschildert worden (Plessner 2003; Gehlen 1986). Ersichtlich sogleich, warum in Parsons AGIL-Schema, worin das Kürzel I für Integration als eine der vier Grundherausforderungen für Handlungs- bzw. soziale Systeme steht, die Soziologie in das Problem- und Forschungsfeld „Integration“ eingereiht ist. Wenn es ein Wort gibt, das, spätestens seit den Tagen von Durkheim, in der Soziologie, der Theoriebildung und Sozialforschung eine ununterbrochene Karriere erlebt hat, dann ist es „Integration“; die Migrationsforschung mag als jüngstes Beispiel gelten.

Das Problemfeld „Integration“, inzwischen wesentlich und folgenreich aufgegliedert in „Sozialintegration“ und „Systemintegration“ (Lockwood 1964), ist – von Parsons bis Habermas – dasjenige gewesen, woran sich in Theorie und Forschung vorzüglich Psychoanalyse (Sigmund Freud), Entwicklungspsychologie (Jean Piaget) und Sozialpsychologie (George Herbert Mead) anschließen ließen. Allerdings, weder die Stellung des Problems der Integration: „Wie ist Sozialität möglich?“, noch die Weise der Verknüpfung von „Ordnung und Aufzucht“, von Soziologie und Sozialisationskonzept („zweite, soziokulturelle Geburt“) lässt in der weiten Landschaft der Sozialwissenschaften Übereinstimmung, gar einen paradigmatischen Konsens erkennen. Es sind just die Unterschiede, gelegentlich Gegensätze in der Formulierung des Problems der Integration, es sind die Unterschiede, mithin Gegensätze erkenntniskritischer Natur sowohl wie im Hinblick auf die gesellschaftliche Praxis, die wesentlich mit verantwortlich sind für die Pluralität bzw. Heterogenität der Paradigmata und Theoriebauten; noch einmal gesteigert durch jene Theoriebildungslinien, die im Anschluss an Spencers Idee sozialer Evolution als Gesetz der Systembildung (Differenzierung und Interdependenz) jenen Nexus von Soziologie

und Anthropologie gekappt wissen möchten, wie in Luhmanns Theoriedesign (vgl. Kap. 5.1.2 „Kommunikation“) kenntlich. Was in dem einen Theoriebau als Devianz pathologisiert wird, erscheint in dem anderen als Emanzipation und für den nächsten als für den soziologischen Theoriebau irrelevant. *In toto* Symptome eben für chronische Theoriekrise, der ständigen Prozesse des Trennens und des Aufeinander-zu-Bewegens.

Des Weiteren ließen sich die welthistorischen Transformationen nicht nur der „Achsenzeit“ (Karl Jaspers 1949) „krisentheoretischen Ansätzen“ (Eder 1980, 57) zuführen. Es spricht einiges dafür, dass in der Vormoderne die Krisenform sozialer Evolution vornehmlich episodischer Natur, auf verdichtete Schwellenzeiten beschränkt ist (hierzu Eisenstadt 1992), wohingegen mit Eintritt in die Epoche moderner, bürgerlich-kapitalistischer Vergesellschaftung die Krisenform chronischen, mithin zyklischen Charakter annimmt. Krisenform und Krisensemantik erleben im 19. Jahrhundert, während der Periode, in der Comte das Wort und die Wissenschaft „Soziologie“ auf die Bahn bringt, einen bis dahin nicht gekannten Aufschwung. Beunruhigt über die mal konvulsivischen, mal eruptiven Verlaufsformen der ökonomisch-sozialen Entwicklung, der Krisenform der Reichtumsproduktion, nehmen sich Nationalökonomien – im deutschsprachigen Raum firmiert die *political economy* nicht zufällig unter dem Namen Volks-Wirtschaft –, aller Couleur verstärkt der Krisenthematik an; bis hin zum Meisterschüler Hegels, Marx, der sich in den ökonomischen Fragmenten, ediert unter dem Titel „Theorien über den Mehrwert“ (1862/63), eingehend mit der Denkfigur der Krise befasst, und der in den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“ (Marx 1857/58) nicht nur Krise und Kritik, der Etymologie eingedenk, zusammenschließt, sondern endgültig das Tor zur Perspektive „Weltgesellschaft“ öffnet, worin ihm zumal Immanuel Wallerstein nicht nur in der materialen Theoriebildung, sondern nachgerade auch in der „Neustrukturierung der Sozialwissenschaften“ (Wallerstein u. a. 1996) mit erheblicher Fruchtbarkeit für die Formung der Paradigmata folgt (vgl. Boris 2005). Mit dem Stichwort „Weltgeld“ (Marx 1857/58, 139) mag die globale Problemperspektive angedeutet sein, niedergeschrieben in der Periode der Häufung krisenhafter Entwicklungen der Nationalökonomien vor dem Horizont ihrer zunehmenden Interdependenz.

Der rasche Wechsel von Krise und Prosperität, die Beobachtung und Identifizierung der Krise als gleichsam Jungbrunnen des Wachstums impulsiert die zeitgenössischen Reflexionen über die Bedingungen der Möglichkeit von Krisen. Sie werden zu einem Generalthema der internationalen ökonomie- und eben auch gesellschaftstheoretischen Diskussionen: Krise als Medium des Fortschritts. Dementsprechend erweitert und differenziert sich die Krisensemantik aus. Keine Lebenssphäre von nun ab mehr, die nicht von der Krisenmetaphorik ergriffen wird: von der Absatzkrise über die Adoleszenzkrise bis zur Ehekrise. Die Klaviaturen des Krisenbewusstseins sowie die entsprechende Krisensemantik durchsickern das gesamte 20. Jahrhundert, finden reichlich Widerhall in den Human- und Sozialwissenschaften (vgl. anschaulich bei Koselleck 2004), haben im Auftakt zum 21. Jahrhundert nichts an Strahlkraft verloren. Die Rede von der „Finanzkrise“ hat inzwischen jeden Herrgottswinkel erreicht. Mit einer Goffmanschen Unter-

scheidung gesprochen: Die Soziologie entsteht in einer Periode, wo auf der Vorderbühne der neue Präsentationstyp „Weltausstellung“ als globaler Vorzeigefortschritt inszeniert wird, und auf der Hinterbühne – das hintere, mithin untere Reich von Theatern ruft durchweg labyrinthische Impressionen wach – wird unaufhörlich über Krisen und Krisenzyklen reflektiert.

Was immer auch die sozial-ökonomischen Paradigmata und Theorien trennt, eine Erfahrung bildet den Nenner: Moderne Vergesellschaftung vollzieht sich im Medium von Krisen, dem raschen Wechsel von Prosperität und Abschwung. Dem verdankt nicht zuletzt die Psychologie, in ihrer Praxisform als Therapie, ihren anhaltenden Aufschwung. Längst hat sich die Populär-Philosophie des Krisenthemas bemächtigt, webt ihrerseits am „Krisen-Kult“ (vgl. Laubscher 1979). Und dass die Realkrise die Wissenschaften von der Vergesellschaftung tingiert, dieses Schicksal teilt die Soziologie mit der Volkswirtschaftslehre. Einem Bonmot zufolge ist die Wahrscheinlichkeit, dass ein Schimpanse beim Dart ins schwarze Zentrum trifft, entschieden höher als die Treffsicherheit von sog. Wirtschaftsweisen und deren Prognosen. Prognosen ihrerseits lassen Rückschlüsse auf die Güte von Theorien zu, sofern diese auf den prognostischen Wert hingebaut sind. Offenkundig, trotz des Abschieds der Volkswirtschaftslehre vom älteren Modellplatonismus, trotz der Hinwendung zur Ökonometrie, der multidimensionalen Mathematisierung, bei der strategischen Frage, ob *deficit spending* oder *austerity program* als Heilsweg aus der diagnostizierten Gegenwartskrise angeraten wird, will sich weder ein theoretischer noch praktischer Konsens in den entsprechenden Zweigen der Wirtschaftswissenschaften einstellen. Volkswirtschaftslehre, worüber die Vergabe von Nobelpreisen an höchst diskrepante Positionen und Werkbiografien belehrt, darf füglich als eine Wissenschaft in der chronischen Theoriekrise angesprochen werden. Das Ganze der Weltwirtschaft ins Auge zu fassen, ist eben nicht nur ein anspruchsvolles, um nicht sogleich zu sagen: maßloses Unterfangen, sondern auch eines, das – abgesehen von Umfang und Volumen der Determinanten und Wirkfaktoren –, mit nicht harmonisierbaren Antagonismen und nicht logifizierbaren Paradoxien zu rechnen hat. Dito und gesteigert die Situation der Soziologie als Wissenschaft zumal von der sich ebenso extensivierenden wie verdichtenden Weltgesellschaft, der „vergesellschafteten Gesellschaft“, wie Adorno des Öfteren formuliert hat.

Dass die Komposita mit dem Wort Krise nicht nur im Alltag der Veröffentlichungen, im veröffentlichten Alltag, weithin die „Leitfossilien unserer Tage“ darstellen (hierzu Berbermeyer 1980), sondern seit Dekaden die Semantik der Human- und Sozialwissenschaften regieren (vgl. Hörisch 1985; Prisching 1986), hierfür ist das berühmte, gewiss folgenreiche Manifest des Club of Rome „Grenzen des Wachstums“ (Meadows 1973) ein anschaulicher Beleg. Um diese Zeit trägt Habermas in Rom seine Thesen zur Rahmenfrage „Was heißt heute Krise?“ vor; eingefügt in seine die „Theorie des kommunikativen Handelns“ vorbereitenden Arbeiten „Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus“ (Habermas 1976, dort Kap. 10). Lässt man das zeiteingrenzende Wörtchen „heute“ weg, stellt sich mit Blick auf die Frage, ob Theoriekrise die Bewegungsform der Soziologie sei, die Vorfrage: Was heißt Krise?

Zur Beantwortung dieser Frage haben sowohl Prisching (1986) als auch Koselleck (2004) reichlich Materialien, Literaturverweise und Analysegesichtspunkte zusammengetragen. Hier wie dort zeigt sich, dass die moderne Denkfigur der Krise über längere Strecken hinweg eine Art Privileg der Marxschen Denkwelt und der daran anschließenden Theorie- und Forschungstraditionen darstellte. Inzwischen freilich ist das Krisenvokabular in aller Munde. Nebenher sei vermerkt, dass nachgerade auch in den auf Stabilität und Gleichgewicht vereidigten sozialwissenschaftlichen Theorielinien, von Durkheim über Parsons bis Gehlen, das Problem der Krise virulent ist. Allerdings, während in der Marxschen Denktradition Krise mitnichten in pejorativem Licht erscheint, vielmehr im Horizont von Umbrüchen, die als potenzielle Durchbrüche zu neuen Vergesellschaftungsformen interpretiert werden, thematisch ist, werden Krisenerscheinungen in denjenigen Denktraditionen, deren praktisches Forschungsinteresse auf Halt und Homöostase geht, vornehmlich als pathologische Phänomene gedeutet; jüngst erst wieder manifest in den „Work-Life-Balance“-Forschungsprogrammen.

Wie immer auch, die „Theorien über den Mehrwert“ (Marx 1862/63), von Prisching (1986) übergangen, von Koselleck (2004, 645ff.) zu Recht akzentuiert, bieten eine geeignete Bezugsleiste, um die Denkfigur „Krise“ soziologietheoretisch zu konturieren (vgl. Kröll/Wammerl 1992, Kap. 2: „Was heißt hier Krise?“). Dort wird Krise als ein phasenförmiger Vorgang bestimmt, bei dem das bisherige Funktionieren eines Zusammenhangs durch die Verselbstständigung der zusammengehörigen, gleichsam symphonisch zusammenwirkenden Elemente gestört wird. D. h., im Wege der Verselbstständigung von Einzelstimmen verwandelt sich die Stimmigkeit in eine eigendynamische Unstimmigkeit: von der Vertrauenskrise über die Ehekrise bis zur Schuldenkrise. Als klassischer Fall gilt der politischen Ökonomie – bis dato – die Überproduktionskrise (Kuczynski 1961). Die Pointe von Krisen: Das Zusammenwirken der Einzelemente wird, bisweilen empfindlich, gestört, nicht aber deren Zusammenhang vollends zerstört. Zuletzt eklatiert die Störung in einer manifesten Krise, der trennenden Zentrifugierung der Elemente. Krise nun aber, darauf legt die Marxsche politische Ökonomie Wert, ist alles andere als zwingend gleichbedeutend mit Zusammenbruch, mit Auflösung des Zusammenhangs der Elemente, so wenig wie eine Ehekrise zwingend das Ende der Ehe bedeutet. In den „Theorien über den Mehrwert“ wird mit Nachdruck betont, dass die Krise zugleich als Medium der Erneuerung des Zusammenwirkens, *called*: Reform, der Reorganisation des durch die Verselbstständigung von Einzelementen gestörten Zusammenhangs zu denken sei. Allein, sofern es sich um den Typus zyklischer Krisen handelt, folgt der Restabilisierung des erneuerten Funktionierens die neuerliche Verselbstständigung der Elemente. Mit guten Gründen ließe sich das in die Human- und Sozialwissenschaften eingewanderte Emergenz-Theorem (vgl. Greve; Schnabel 2011) mit Marx' Krisentheorie explizieren. Die Krise kann demnach als Prozess der Regeneration sowohl wie als Vorgang von Neubildungen gelesen werden.

Mit Blick auf die chronische (Theorie-)Krise der Soziologie mag statt der Appelle, sie durch Homogenisierung zu überwinden, die Marxsche Denkfigur der Krise hilfreich

sein: „Die Krise manifestiert also die Einheit der gegeneinander verselbständigten Momente. Es fände also keine Krise statt ohne diese innere Einheit der scheinbar gegeneinander Gleichgültigen“ (Marx 1862/63, 501). Wenn die „neue Wissenschaft, die Soziologie“ seinerzeit sich gebildet hat, „einerseits um den radikalen Wandel von der Agrar- zur Industriegesellschaft zu begreifen, andererseits *pour terminer la crise*, also um die vielfachen Krisen, die der rasante Wandel hervorruft, bewältigen zu können“, wenn also die Soziologie von Grund auf als „Umbruch- und Krisenwissenschaft“ (Schäfers 2007, 148) das Licht der Welt erblickt, und wenn zudem Moderne Umbruch und Krise in Permanenz heißt, dann darf dieses Fach, das ein Moment, ein Reflexionsmoment dieser Moderne ist, sich nicht wundern, dass ihm die Krise nicht nur Gegenstand, sondern zugleich in ihm heimisch ist. Zu Recht hat Vobruba (2009, 419f.) für einen neuen Anlauf zur „soziologischen Krisenforschung“ geworben: „Ich rede nicht von Kriseninterventionstexten. Rasch gemachte Bände, in denen – wahlweise – die Robustheit des Kapitalismus gefeiert oder seine Hinfälligkeit beschworen wird, gibt es jetzt schon genug. Solche Interventionstexte sind leicht verderbliche Waren.“ Wohl richtig; wovon es aber nicht genug Texte und Gedanken gibt, sind solche, in denen das konstitutive Krisenmoment der Soziologie und ihrer Theoriebildung in Rechnung gestellt und bedacht wird. Solange die Zunft sich ängstigt, die krisenförmige Durcheinandervermittlung von Soziologie und moderner Vergesellschaftung unbefangen zur Kenntnis zu nehmen, so lange wird jener Zustand fort dauern, den Soeffner einmal in einem Offenen Brief präzise beschrieben hat: „Es ist kein Zufall, sondern ein >strukturelles Erbe< unserer aus gesellschaftlichen Krisen erwachsenen und auf sie analytisch antwortenden Disziplin, dass sie sich in einer Art permanentem, unausrottbarem und wehleidigem Ressentiment< selbst immer wieder >in der Krise< sieht (und damit jene meist aus den Gesellschafts- und Geisteswissenschaften rekrutierten und dem gleichen Ressentiment ausgelieferten Journalisten >füttert<). Naturgemäß fällt es einem Patienten, der unentwegt öffentlich über seine Schwächen und Krankheiten lamentiert, schwer, eine starke Öffentlichkeitsarbeit zu betreiben und sich dabei womöglich noch als Arzt aufzuspielen. Die Gründung einer Selbsthilfegruppe läge da näher“ (Soeffner 2007, 397).

Ressentiments, unbegriffene psychische Dispositionen, lösen sich am besten durch Selbstaufklärung auf. Man muss ja nicht Engels gleich angesichts von Krisen in Euphorie verfallen: „Die Krisis wird mir körperlich ebenso wohl tun wie ein Seebad ...“ (Engels 1857, 211f.). Ein anderer, Freud, hätte ihm da wohl beige pflichtet, dank des Erfahrungswissens, dass Krisis Medium von Heilung ist. Freuds Psychoanalyse aber ist eben eine Konflikt-Wissenschaft; deshalb unbeliebt. Was Coser (1965) und Dahrendorf (1969) einmal gegen den harmoniesüchtigen Strukturfunktionalismus Parsons' vorgebracht haben, endlich Abschied zu nehmen von der ängstlichen Abwertung des Konflikt-Paradigmas zugunsten einer angemessenen Umwertung des Konflikts als Entwicklungselixier, dies gilt auch für die Erfahrung und Denkfigur der Krise. Eine Wendung der Beleuchtungsweise tut not. Statt die Theoriekrise als Krankheitszeichen zu deuten, stünde ein Paradigmenwechsel an: Krise als Medium von Evolution. Die Krisengeschichte des Kapitalis-

mus, mithin sozialer Evolution überhaupt, mahnt, die naive Einstellung zu dieser allemal chronischen Erscheinung zu überdenken, zu revidieren. Wenn die Soziologie stets ebenso gestärkt aus ihren Krisenzyklen hervorgeht wie der moderne Kapitalismus, braucht man sich über die Zukunft der soziologischen Theorie, des Fachs insgesamt, auf absehbare Zeit keine Sorgen zu machen.

Damit ist nicht Theoriemoden, die der innerdisziplinären Konkurrenz um Exzellenz bzw. um das, was dafür gehalten wird, entspringen, das Wort geredet, wohl aber der unbefangenen, womöglich unbequemen Reflexion auf die eigenartige sowohl wie konstitutive Verschränkung von Soziologie und moderner Vergesellschaftung. Der Soziologie eignet von Grund auf ein amphibolischer Charakter. Als einzelwissenschaftliche Disziplin ist sie einsortiert, um nicht zu sagen eingezwängt in das Gefüge wissenschaftlicher Arbeitsteilung samt der entsprechenden Kompetenzzuweisungen. Als Reflexionsform, deren Intention aufs Ganze moderner Vergesellschaftung geht, gehen muss, um das je Einzelne und Besondere zureichend zu begreifen, ist Soziologie gezwungen, die Zwänge wissenschaftlicher Arbeitsteilung zu transzendieren. Insofern ist Soziologie Kritik der Arbeitsteilung und – mit Blick auf die Theoriebildung – mehr als eine einzelwissenschaftliche Disziplin. Just dieser Sachverhalt ist Ursache für den diffus anmutenden Charakter der Soziologie; weshalb alsbald schon Anstrengungen unternommen worden sind, Ordnung zumindest ins Erscheinungsbild zu bringen, indem eine interne Arbeitsteiligkeit eingeführt wurde, die bis heute prägend ist: oben „Allgemeine Soziologie“, darunter die Verzweigungen der Speziellen Soziologien. Diese Ordnungsform hat zwar die Ausbildungsgänge gebahnt, nicht aber die Theorieprobleme beseitigt. Die sind geblieben wie die Krisenform des Grundes, auf dem Soziologie sich bewegt: die moderne Vergesellschaftung. Krise als chronische Bewegungsform moderner Vergesellschaftung, dies dürfte deutlich geworden sein, teilt sich der Soziologie *nolens volens* mit in Form der Pluralität, der Heterogenität ihrer Theoriwelten. In diesem Licht erscheint etwa die viel beobachtete, viel beschriebene Individualisierung mitsamt ihrem gleichsam lebensphilosophisch-weltanschaulichen Synkretismus als Reflex der Krise der Institutionen, des Zerfalls von Außenhalt. Doch ist die Individualisierungsthese noch keine soziologische Krisentheorie. Wenn Luhmann (1987, 14) seine Instaurierung soziologischer Theorie unter dem Vorzeichen unternimmt, dass „in einer azentrisch konzipierten Welt und einer azentrisch konzipierten Gesellschaft eine polyzentrische (und infolgedessen auch polykontexturale) Theorie“ unumgänglich sei, dann ist in jedem Fall die Problemstellung exakt bezeichnet.

Ob der, um metaphorisch zu sprechen, Polytheismus deshalb durch einen Monotheismus ersetzt werden müsse, mag hier dahingestellt bleiben. Wohl aber ist in diesem metatheoretischen Zusammenhang für die Soziologie von den Problemlagen der Kunst und Ästhetischen Theorie im und nach dem Umbruch von der Tradition zur Moderne, dem bereits zitierten „Verlust der Mitte“ zu lernen. Ist der Kunstmoderne, spätestens um 1900, ob der Krisenform der Vergesellschaftung die Zentralperspektive als Halt abhanden gekommen, so ist die im Auftakt zur Neuzeit herausgearbeitete Idee der Zentralperspektive

nicht verschwunden. Gleichwohl, unübersehbar die Affinität zwischen Soziologie und Kunstmoderne. Beiden eignet die Krise als Bewegungsform; in überzeugender Weise in Hofmannsthals berühmtem „Brief des Lord Chandos“ von 1902 ebenso expliziert wie verdichtet, späterhin in Husserls „Krisis der europäischen Wissenschaften“ (Husserl 1936) ausgefaltet. Das „Große Welttheater“ *today*, dessen primäre Nachhaltigkeit die Krise bildet, verschwistert mit dem Risiko, schließt die Vorstellung alles Definitiven aus. Hugo von Hofmannsthal, Kenner des Labyrinths und des Ariadnefadens, mit Blick auf das Kunstwerk als Bewegungsform: „falsch das Definitive ..., richtig, jeden Übergang und insbesondere alle unterirdischen Übergänge für möglich zu halten ...“ (zit. nach Volke 1967, 96). Wissenschaft, so Kuhn (1991, 92) im Rückblick auf die Krisis der modernen Physik, müsse fähig sein, „Krisen zu tolerieren. Wie Künstler [sic!] müssen auch schöpferische Wissenschaftler gelegentlich in der Lage sein, in einer aus den Fugen geratenen Welt zu leben“ (Kuhn 1991, 92). Allerdings mag für die Naturwissenschaften, hier die Physik, zutreffen, dass sie „gelegentlich“ krisenfest sein müsse, so gilt für die Kunstmoderne und die Soziologie offenbar, dass sie kontinuierlich mit der Krise leben müssen. Für die Naturwissenschaften, Exemplum Physik, mag zutreffen, dass die Krise nur zeitweilig auftritt, vorübergehender Natur ist, und dass dies eine Zeit ist, während der der Blick der Naturwissenschaftler sich auf die Philosophie richtet: „Das Wuchern konkurrierender Artikulationen, die Bereitschaft, alles zu versuchen, der Ausdruck einer offenen Unzufriedenheit, das Zufluchtnehmen bei der Philosophie und die Grundlagendiskussion, all das sind Symptome für einen Übergang von normaler zu außerordentlicher Forschung“ (Ebd., 103). Für die Kunstmoderne samt Ästhetischer Theorie nicht weniger als für die Soziologie samt Theorie moderner Vergesellschaftung gilt der soziale Tatbestand: jener Übergang ist der Normalzustand. Nicht dass damit gesagt wäre, dass Kunst und Soziologie nun außerordentliche Leistungen am laufenden Band hervorbrächten, wohl aber, dass Fragmentierung und Grundlagendiskussion zum Alltag gehören. Und nicht ist damit ausgesagt, dass die Soziologie durchweg Zuflucht nähme bei der Philosophie. Wohl aber ist zu konstatieren, dass die ernst zu nehmenden Protagonisten der Theorieentwicklung, im Unterschied zur weithin in der soziologischen Zunft beobachtbaren Scheu vor der Philosophie bis hin zur Aversion, die philosophische Reflexion als Bedingung der Möglichkeit von soziologischer Theorie erachtet haben. Das gilt für Simmel und Max Weber nicht weniger als für Adorno oder Giddens.

Was schließlich die notorisch beklagte fraktale und allemal fraktionierte Theorielandchaft der modernen Soziologie anlangt, so ist auch hier, statt obenhin zu klagen, von der Kunstmoderne und deren Theoriearbeit zu lernen. Der *pictor doctus*, der *poeta doctus* und auch der *compositor doctus* sind nachgerade für die Entwicklung der Kunstmoderne soziologisch identifizierbare Figuren. Kandinsky hat nicht Zuflucht bei der Philosophie gesucht, sondern die Malerei auf das für die Moderne angemessene Reflexionsniveau gebracht; desgleichen gilt für Musils Epik; und, um Nietzsche und Schönberg in eins zu fassen, sei an die Kunstfigur des Dr. Adrian Leverkühn, Schlüsselgestalt in Thomas Manns „Doktor Faustus“, erinnert: Schulfall des philosophisch gebildeten Komponisten. Musils

„Mann ohne Eigenschaften“, ein Großfragment, gibt Aufschluss darüber, dass das Fragment womöglich die angemessene Form ist, einer krisenförmig fragmentierten Welt ebenso poetisch wie wissenschaftlich und philosophisch beizukommen. Dem korrespondiert der beiläufig gesprochene Satz Max Webers, er habe nie gerne dicke Bücher geschrieben; mit dem Vorteil, eine Spur von Fragmenten hinterlassen zu haben, die zu begehren dazu geeignet ist, die Moderne zu verstehen.

Wenn zu Eingang dieses Kapitels „Krise als Bewegungsform?“ das Denkbild bzw. die Physiognomik des „Potpourri“ eingefädelt worden ist, um die Theoriesituation der Soziologie zu beschreiben, so wäre es verfehlt, dies als Klage oder Abwertung zu entschlüsseln. Gewiss ist das Potpourri als „Surrogat musikalischer Form“ im 19. Jahrhundert diffundiert (vgl. Adorno 1928, 23), aber als Frühwahrnehmung des „Verlusts der Mitte“ reagiert die Ursprungsform des Potpourri auf sich abzeichnende Krisen, auf die Verselbstständigung vordem von Beethoven gleichsam mit eiserner Faust zusammengehaltener Elemente in Form ihrer miniaturartigen Neukonfigurierungen. Namentlich in der „Schubertschen Form“, den „Zusammenlegespelen der Musik wollen Potpourris auf gut Glück die verlorene Einheit der Kunstwerke wiederfinden“ (Ebd., 22). In der „figurativen Vereinzelung der Schubertschen Züge und damit dem konstitutiv *fragmentarischen* [Herv. – F. K.] Charakter seiner Musik“ (Ebd., 23) deutet sich exemplarisch an, dass Zerfallung, Zerrissenheit, Polyformität, dass Krise als Verselbstständigung von Einzelelementen recht eigentlich die Signatur der werdenden Moderne, der Enttraditionalisierung, der Inhomogenisierung darstellt. Schuberts Erbfolge tritt Gustav Mahler an, der allemal zum Typus des *compositor doctus* zählt. „Aktuell an Mahler ist genau der Kampf mit dem Fachmann. Was im Potpourri die Not der wahllosen Aneinanderreihung arriierter Melodien war, wird bei ihm Tugend eines Gefüges, das empfindlich die eingefrorenen Gruppierungen der anerkannten Formtypen auftaut ... Ihm wird das Potpourri Form durch *unterirdische* [Herv. – F. K.] Kommunikation seiner zerstreuten Elemente, eine Art triebhaft ungebundener Logik“ (Adorno 1960, 184).

Nah beieinander liegen Hofmannsthals „unterirdische Übergänge“, Mahlers „unterirdische Kommunikation“ und Luhmanns Labyrinth-Metapher. Mahlers „Kampf mit dem Fachmann“ erscheint in der Soziologie als Spannung zwischen Theorie, die aufs Ganze geht, und Ausbildung wie Forschung, die auf disziplinäre Professionalisierung sinnt. Aus der Not der fraktalen und fraktionierten Theorielandschaft der Soziologie, aus der Konfrontation mit der chronischen Theoriekrise eine Tugend zu machen, hierzu bietet sich – mit Blick auf die Einführung in die Theoriewelten der Soziologie – das ordnende und orientierende Verfahren der Präsentation von Modellen an. Auf dem Wege dorthin geht es zuvor darum, so weit als möglich kategoriale Differenzierungen in klärender Absicht vorzunehmen, und sodann, im Übergang zur Modell-Präsentation, das Problem der Problemstellung mit Blick auf die diversen Varianten soziologischer Theoriebildung zu besprechen.

3. Mehrebenen-Horizont. Zur Ortsbestimmung von Theorie in der Soziologie

Ob der geschilderten Eigenart der Soziologie, ihrer Stellung innerhalb und zu ihrem Gegenstand, mangelt es ihr an disziplinär verbindlicher Kanonbildung nicht erst auf der Ebene der Paradigmata, Theorien, Terminologien und Methodologien, sondern bereits auf der Ebene der Blickrichtung, der Perspektiven und folglich der Denkweisen, der Erkenntnisstrategien (vgl. Kröll 2009, bes. Kap. I.). Wenn *perspectare* wörtlich mit „ganz ansehen“ zu übersetzen ist, dann kann von einer disziplinspezifischen Verbindlichkeit der Perspektivik, d. h. bezüglich dessen, was da ganz angesehen werden soll, keine Rede sein. Dem korrespondiert, dass seit nunmehr geraumer Zeit der Feminismus auf meta-theoretischer Ebene massiv, um- und durchgreifend Einspruch erhoben hat gegen die überkommene, disziplinenübergreifende, buchstäblich herrschaftlich petrifizierte Wissenschaftsform (Hausen/Nowotny 1990; Bourdieu 1997).

Für die soziologische Theoriebildung hat das zur Folge gehabt, das Wenige an kanonförmiger Verbindlichkeit noch einmal infrage zu stellen in der Weise, dass das, was bislang als „ganz ansehen“ gegolten hat, nunmehr als herrschaftlich halbierte, von daher falsche Perspektivik kritisiert wird. Auf die feministische Herausforderung hat die Soziologie, so will es scheinen, mit Neutralisierungstechniken reagiert. „Feministische Soziologie“ wird gleichsam als eine weitere, mehr oder weniger anerkannte, Spezielle Soziologie neben anderen ins disziplinäre Gefüge einrangierte; der feministische Einspruch ins jeweilige Theorem eingemeindet (etwa bei Bourdieu 1997); oder als salvatorische Eingangsfloskel zur Beibehaltung der überkommenen Schreibweise in Examensarbeiten veralltäglicht. Ähnliches ist auch in Bezug auf die postkoloniale Herausforderung zu berichten. Auch sie ist Ausdruck eines Einspruchs gegen eine petrifizierte herrschaftliche Perspektivik bereits auf metatheoretischer Ebene (Batur 2008). Die Option für, der Anspruch auf Verankerung der postkolonialen Perspektive in der Soziologie wird begründet im Wege der Kritik an einer „Provincializing Sociology“ (Reuter/Villa 2009), deren Blickweise, Perspektivik als herrschaftlich verkürzt und von daher als falsch eingestuft wird. Offen freilich, wie in Zukunft mit dieser Herausforderung umgegangen wird, ob es zu vergleichbaren Neutralisierungsverfahren kommt wie im Falle der „feministischen Soziologie“.

Beide Male, sowohl im Falle der feministischen als auch der postkolonialen Herausforderung, handelt es sich um fundamentale Kritiken an der über Jahrtausende bzw. Jahrhunderte hinweg eingeschliffenen Seh- und Denkweise, an dem, was wie in der *normal science* als „ganz gesehen“ gilt. Dass dies die je schon schütterten Grundfesten der soziologischen Theoriebildung nicht eben stabilisiert, liegt nahe. Was aber auf den ersten Blick als Schwächung erscheint, nimmt bei genauerem Hinsehen den Charakter eines wissenschaftsevolutiven Vorteils an: die Entwicklungsoffenheit. In ihren besten, produktiven Partien kommt soziologischer Theoriebildung der Status von Seismografik

zu, sofern jene sensibel genug ist, auf die Wandlungsprozesse ihres Gegenstands, dem sie einwohnt, in der Arbeit an den Paradigmata, den Theorien und Methodologien, auch in den Terminologien angemessen zu reagieren. Im Falle der feministischen Herausforderung als kritische Revision tradierter Perspektivik und Denkweise, im Falle der postkolonialen Herausforderung als kritische Protention, als Aufforderung zum Überdenken der paradigmatischen sowohl wie kategorialen *basics* im Zeichen globaler Vergesellschaftung.

Weil angesichts des besonderen Mehrebenen-Horizonts der Soziologie, letztlich ihrer spezifischen Situation gegenüber und zugleich innerhalb ihres Gegenstandsbereichs, der gesellschaftlichen Totalität, sich zu bewegen, *perspicuitas* eingefordert ist, d. h. Deutlichkeit mit Blick auf die fragmentierte Landschaft mithin disparater Perspektiven, Denkweisen und Theorieansätze, wird im Folgenden versucht, die de facto ineinander verschränkten Ebenen der Bildung von Paradigmata, wohinein das Problem der angemessenen Perspektivik verflochten ist, der Wahl des Theorieansatzes, der Terminologie, „Gesellschaftstheorie“ oder „Sozialtheorie“, sowie der genuin soziologischen Theorieform voneinander abzuheben und so weit wie möglich gegeneinander zu konturieren. Denn es bräuchte wenig Darstellungsaufwand, zu demonstrieren, dass die vorgenannten Ebenen in Hand- und Lehrbüchern, in Lehre sowohl wie Forschung kategorial durcheinandergehen. Unverblümt gesprochen, der als „Rational-Choice-Theorie“ erfolgreich kursierende Theorieansatz (vgl. Braun/Gautschi 2011) ist weniger eine Theorie denn ein Paradigma, das, basierend auf anthropologischen Axiomen, Theoriebildung justiert. Statt von Axiom wäre im Falle des Rational-Choice-Paradigmas präziser von Verfahren der *petitio principii* zu sprechen, insofern als die unbewiesene Denkfigur des *homo rationalis*, noch enger gefasst *homo utilis*, den Beweisgrund für die Denkfigur des Rational-Choice liefert. Sei dem, wie ihm sei; weil die Denkfigur des Rational-Choice, abgesehen von ihrer psychologischen Grundierung, auf der Ebene der Paradigmata anzusiedeln ist, wird sie im Reigen der „Theoriemodelle in der Soziologie“ (vgl. Kap. 5) vergebens gesucht.

3.1 Paradigmata. Justierung der Sehweise

Die Soziologie verdankt ihre Entstehung und ihr Dasein einem durchgreifenden Wechsel von Paradigmata: statt vom Staat von der Gesellschaft her zu denken. Vorbereitet wird die Änderung der Blickrichtung auf das menschliche Zusammenleben durch den Aufstieg des zunächst nationalstaatlich verfassten Wirtschaftsbürgertums in Wirkungseinheit mit der Durchsetzung des Prinzips marktvermittelter Vergesellschaftung. Es eröffnet sich die Perspektive einer Selbstbeschreibung des menschlichen Zusammenlebens, die nicht bei der Staatsdirektive ansetzt, sondern beim ökonomisch grundierten Gesellschaftsvertrag. Der Wechsel des Paradigmas geht einher mit der Verlagerung der

Relevanzen. Mit der Hegemonie des marktvermittelten modernen Betriebskapitalismus (Weber 1904/05) mindert sich die Kulturbedeutung des Staates, erweitert sich die des Marktes und hierüber die der Gesellschaft; mithin ein universalgeschichtlicher Vorgang, der mitnichten zu einem Ende gekommen ist. Das nachhaltige Hinterhereilen der Staaten hinter den vorausgaloppierenden Finanzmärkten heute mag als Lehrstück dienen. Wiewohl die Zeichen bereits zu Hegels Zeiten auf eine kommende Hegemonie globalisierter Ökonomie hindeuteten, wird in seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (Hegel 1821), einem gleichsam staatssoziologischen Elementarwerk, noch einmal grundlagentheoretisch der Geltungsvorrang des Staates beschworen, wiewohl darin die Konturen einer krisenhaften Weltökonomie bereits eingezeichnet sind (Ebd., 391ff.). So lassen die Kapitel über „Die bürgerliche Gesellschaft“, das „System der Bedürfnisse“ kaum Zweifel daran, dass der, wenn auch zunächst noch nationalstaatlich gebundenen, politischen Ökonomie, marktvermittelten Vergesellschaftung, in Wirkungseinheit von Ökonomie, Naturwissenschaften und Technologie, bereits der sozialevolutionäre Primat zukommt. Wenn auch unter erheblichen Widerständen und folglich also mit Verzögerungen, namentlich in Deutschland, wo, im Unterschied zumal zur angloamerikanischen Welt, lange noch die staatswissenschaftliche Perspektive regiert, setzt sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts sukzessive das neue Paradigma durch, das menschliche Zusammenleben aus der Perspektive marktvermittelter und marktförmiger Vergesellschaftung zu betrachten und entsprechend zu beschreiben; gleichfalls ein universalgeschichtlicher Vorgang, der in der Rechtssphäre einen anschaulichen Schauplatz hat (Luhmann 1993a).

Was aber meint nun Paradigma, das, wie etwa die Emergenz der Soziologie offenbart, wechseln kann? Das Wort und die Denkfigur des Paradigmas entstammen, wie so vieles in der Umsphäre wissenschaftlicher Terminologien, dem altgriechischen Sprachverkehr, der antiken intellektuellen Kultur. Paradigma ist die Substantivierung des Verbs *deiknynai* (*δείκνυvai*). Dessen Bedeutungshof umfasst mehrere Dimensionen, die späterhin, namentlich in die Denkfigur des Paradigmas bei Thomas S. Kuhn (1991, 1992) eingeflossen sind: a) zeigen; b) vorzeigen; c) auf etwas verweisen; d) sehen lassen; f) begreiflich machen; g) begründen; h) nachweisen und *last but not least*: i) jemanden etwas lehren. Der Figur des Paradigmas kommen demnach ursprünglich mehrere Aspekte zu, die, auch von heute aus gesehen, nicht nur Forschung und Theoriearbeit, sondern nachgerade auch die in der Gegenwart weithin unterbewertete Lehre, gleichsam den pädagogischen Eros betreffen: erstens der Aspekt der Lenkung der Aufmerksamkeit (modisch gesprochen: Fokussierung); zweitens der Aspekt der Problemexplikation; drittens der Aspekt der argumentativen Beweisführung; und zumal viertens der Aspekt der Mitteilung, Lehren und Lernen. Nicht genug. Wird also der Blick auf das Substantiv, von dem sich das Wort Paradigma herleitet, gerichtet, tritt das griechische *paradeigma* (*παράδειγμα*) ins Bild, ein Kompositum aus *para* und *deigma*. Der Vorspann „*para*“ findet sich bekanntlich in der Sprachwelt (nicht nur) der Wissenschaften häufig: Paragraf, Pabel, Parallele, Parataxe, Paradoxie usw. usw. *Para* bezeichnet einerseits die Momente des räumlichen Daneben, Dabei; andererseits des zeitlichen Während; sodann des kausalen Infolge von etwas;

sowie schließlich das richtungsweisende Moment des Entlang, Längs. In strikter Übersetzung und unter Beachtung des genetischen Kontext meint das Kompositum *paradeigma*: „Was daneben gezeigt wird“. Gemeint ist damit, es wird etwas gezeigt, auf etwas aufmerksam gemacht, etwas expliziert und begründet, das mehr und noch anderes vorstellt als etwa dieser Gegenstand, dieser Sachverhalt oder diese Person. Kurz, etwas soll demonstriert werden, das über das unmittelbare Bezugsobjekt hinausgeht. Dieses Mehr, dieses Darüberhinaus verweist auf den spezifischen Charakter von Paradigma, nämlich: Vorbild, Muster, Exemplum, *Modell*. Der didaktische Akzent in *paradeigma* ist unüberhörbar. Dessen Bedeutungshof lässt sich übersetzen und wie folgt dimensionieren:

1. Zur Nachahmung empfohlen: Exemplum als Vorbild; manifest in der ethischen Redewendung „Mit gutem Beispiel vorangehen“, in sportiver Wendung „Ein mustergültiger Pass“.
2. Zur Warnung ausgestellt: Exemplum als Mahnung; manifest in der sanktionsförmigen Redewendung „Ein Exempel statuieren“.
3. Zum Beweis mitgeteilt: Exemplum als Gültigkeitsausweis; manifest im autoritativen Zitat, als anschlussfähiger Beleg für eine erprobte, bewährte Sicht- und Interpretationsweise von Welt bzw. Weltausschnitten.

Im Lichte der Ursprungsbedeutung, bis heute als „stillschweigendes Wissen“ (Kuhn 1991, 203ff.) fortgeschrieben, bezieht sich die Denkfigur Paradigma gleichsam auf die basale Schicht des Forschungs- und Lehrhabitus im Umkreis des oder der Felder der *normal science*. Als inkorporiertes Vorbild mit sozialer Geltung kommt dem Paradigma normative Kraft zu. Allein die Evolution wissenschaftlicher Paradigmata, gleich ob im Singular als hegemoniale Sichtweise oder im Plural konkurrierender Sichtweisen, unterliegt nicht nur den Gesetzen der Eigenbewegung der arbeitsteilig strukturierten wissenschaftlichen Welt, wiewohl im Zuge der neuzeitlichen Verwissenschaftlichung der Welt deren Eigengewicht zugenommen hat. Paradigmata und deren Evolution sind zurückgebunden an die Modi von Praxis und Erfahrung der jeweiligen Gesellschaftsepoche, deren Kosmogonien und Kosmologien resp. deren Theogonien und Theologien. So viel ist an den sogenannten Stadien-Gesetzen, nicht nur an dem des Begründers der Soziologie, Auguste Comte, zutreffend. Ein äußerst überzeugendes, anschauliches Beispiel hierfür liefert die Rekonstruktion der Wechsel der Paradigmata im Umkreis der Erforschung von Infektionskrankheiten, von Fleck (1980) schulfallmäßig demonstriert am Wandel der Sichtweisen auf die Syphilis.

Der wohl um- und tiefgreifendste Wandel betrifft die okzidentale Umwertung des Paradigmas „Wissenschaft“ mit weit reichenden Implikationen, Folgen und Folgeproblemen nicht nur für den Forschungs- und Lehrhabitus, sondern nachgerade auch für den neuzeitlichen Kultur-, den modernen Lebenskosmos. Gemeint ist das Auseinanderdriften von *sapientia* und *scientia*, die radikale, mithin rigide gehandhabte Abspaltung der Wissenschaft von den lebensweltlichen Weisheitslehren. Das neuzeitlich geltende Para-

digma „Wissenschaft“ bestimmt diese nunmehr zum einen durch das Kriterium des „rationalen Beweises“, zum anderen entlang des Grades der Methodisierung. Diskursiv-logischer Beweis und Methode als Ausweis bilden seither die unausweichlichen Geltungsgründe für Wissenschaftlichkeit, mag auch Paul Feyerabend mit seinem „*anything goes*“ wie ein Rufer in der Wüste dagegen opponiert haben. Was durch die neuzeitliche „Sekten“-Bewegung habituell vorbereitet worden ist, hier ist *nomen* tatsächlich *omen*, um die *denominations* der „Methodisten“ und gar „Präzisisten“ zu erinnern, ist heute *contrainte sociale* innerhalb der *scientific community*, ein sozialer Zwang, der um die Soziologie keinen Bogen gemacht hat, wie leicht an der forcierten Methodisierung der qualitativen Sozialforschung, der Technisierung der Hermeneutik demonstriert werden könnte. Als „biografische Methode“ hat die qualitative Sozialforschung in den letzten Dekaden lehrbuchständige Karriere gemacht. Es ist das methodistische Paradigma von Wissenschaft, die darüber richtet, was eine wissenschaftliche Tatsache ist, was als Faktum und Datum Geltung beanspruchen darf (Fleck 1983).

Die Abspaltung der *scientia* von der *sapientia*, die Emanzipation der Wissenschaft von der Weisheit, exemplarisch spürbar in Webers prägendem, allemal maßgebendem Werturteilsdiskurs, hat zugleich Horizonte und Räume für den Markt, den Wildwuchs an Weisheitslehren, inklusive Scharlatanen, eröffnet; mit *prudentialia*, mit subtilster Klugheit dargestellt im *masterpiece* des ingenieurwissenschaftlich ausgebildeten, assoziationspsychologisch versierten Epikers Robert Musil. Das Großfragment „Der Mann ohne Eigenschaften“ ist nicht ganz zufällig ein wesentlicher Anknüpfungspunkt für Dahrendorfs soziologisches Theoriemodell geworden (vgl. Kap. 5.2.1 „Rolle“). Nirgends lakonischer als im berühmten „Tractatus logico-philosophicus“ ist unter der Ziffer (!) 6.52 die Bilanz der Abspaltung der *science* von der *wisdom* gezogen worden: „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“ (Wittgenstein 1969, 114).

Wissenschaftsparadigmatische Wertaskese, Spezialform der innerweltlichen Askese des puritanischen Protestantismus (Weber 1904/05), ist unzweideutig Einfallstor gewesen für die bis in die Gegenwart hinein wirkungsmächtige, gewiss eklektische, man könnte auch sagen: synkretistische Rezeption fernöstlicher Weisheitslehren aller Couleur, allen voran des Taoismus, dessen Embleme die Schafgarbe und die Schildkröte bilden; jüngst erweitert um die bestsellerverdächtigen Happiness-Diskurse mitsamt Ratgeber- und Rezeptliteratur.

Einerseits also sind Einflussbeziehungen von der jeweils gesellschaftsepochalen Lebenswelt, Praxis- und Erfahrungsweisen auf die Bildung von Paradigmata in den Wissenschaften zu beobachten, früher wohl stärker als heute, beim erreichten Stand der autoritativen Verwissenschaftlichung des okzidentalen Kulturkosmos. So übersetzt Habermas (1976, 138) Paradigma mit „intuitiv zugänglicher Prototyp vorwissenschaftlicher Erfahrung“. Andererseits ist die inzwischen stärker gewordene Einflussbeziehung wissenschaftlicher Paradigmata auf die lebens-, alltagsweltliche Erfahrungs- und Praxisweisen unübersehbar. Dies ließe sich vorzüglich demonstrieren an der Tiefenwirkung des we-

sentlich von der Soziologie, zunächst unter Bezugnahme auf die Freudsche Psychoanalyse, späterhin auf die Sozialpsychologie Meads und die Entwicklungspsychologie Piagets, ausgeformten Paradigmas „Sozialisation“. Spätestens seit den Tagen des um die Denkfigur des „sozialen Milieus“ herum entfalteten epischen, mithin auch dramatischen Naturalismus, für Frankreich sei Emile Zola, für Deutschland Gerhart Hauptmann herbeizitiert, ist mit der Idee der gesellschaftlichen Determination von Lebensverläufen ein alsbald wissenschaftlich ausformuliertes Paradigma „Sozialisation“ als Widerpart zu dem bis heute, bis in die neurowissenschaftlichen Denkfiguren hinein, virulenten biogenetischen Paradigma in Erscheinung getreten. Was zunächst in der Tradition Zola – Durkheim – Freud und Parsons als wissenschaftliches Paradigma ausgemünzt, dann in Bibliotheken füllender Literatur zur Sozialisationsforschung ausbuchstabiert, ausdifferenziert worden ist, ist inzwischen zum alltagsweltlichen Allgemeingut sedimentiert; wiewohl der Streit um die Relation zwischen Bio und Sozio weiter anhält. Schroff gesprochen: Ohne jenes Paradigma „Sozialisation“ keine Reformbemühungen im Erziehungsbereich.

Zu weit führte es, die anskizzierten Zusammenhänge und Transfers auszuführen. Sie bilden aber gleichwohl den Hintergrund, vor dem Thomas S. Kuhn seinen Entwurf zu „Paradigma“ und „Paradigmawechsel“, sukzessive Korrekturen und Revision unterzogen, vorgelegt hat. Es ist nach wie vor hilfreich, Ort bzw. Ebene und Charakter der Denkfigur „Paradigma“ zu konturieren. Hier wird Bezug genommen auf die modifizierte, revidierte Fassung Kuhns, zunächst vorgelegt im „Postskriptum – 1969“ zu seiner Epochen-Studie „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ (Kuhn 1991); wieder aufgenommen in dem ins Jahr 1974 datierenden, späterhin als Kap. 12 in die Publikation „Die Entstehung des Neuen“ (Kuhn 1992) eingefügten Beitrags „Neue Überlegungen zum Begriff des Paradigma“. In der revidierten Fassung bezeichnet und beschreibt Kuhn die Denkfigur des Paradigmas in den Wissenschaften als „disziplinäres System“ (Kuhn 1991, 194), sodann noch einmal modifiziert als „disziplinäre Matrix“ (Kuhn 1992, 392). Der Umfang des Paradigmas, darauf legt Kuhn nun Wert, ist weiter als der von Theorie: „... in der Wissenschaftstheorie bezeichnet der Ausdruck >Theorie< heute eine der Art und dem Umfang nach viel beschränktere Struktur, als hier in Frage kommt“ (Kuhn 1991, 194).

Paradigma, in Abhebung von der Denkfigur Theorie, wird von Kuhn mit folgenden Merkmalen charakterisiert: 1. Formeln; 2. Modelle; 3. Musterbeispiele; 4. Werte. Mit „Formeln“ sind „symbolische Verallgemeinerungen“ gemeint, die von allen Mitgliedern einer wissenschaftlichen Disziplin bzw. eines Ensembles wissenschaftlicher Disziplinen, also von institutionalisierten Denk- und Forschungskollektiven, problemlos gebraucht werden; dazu gehören etwa Definitionen, Verständigungszeichen, Tautologien. Mit „Modellen“, zwischenhin als „metaphysische“ Schicht von Paradigmata bezeichnet, ist das Spektrum der von wissenschaftlichen Gemeinschaften „bevorzugten oder zulässigen Analogien und Metaphern“ gemeint. Sie dienen zur Erleichterung der „Entscheidung, was als eine Erklärung und als eine Rätsellösung anerkannt werden kann; umgekehrt erleichtern sie die Aufstellung der Liste ungelöster Probleme und die Bewertung der Wich-

tigkeit eines jeden einzelnen von ihnen“. Mit „Musterbeispielen“, gleichsam Vorzeige-Exempla „sind konkrete Problemlösungen“ gemeint, die von der Wissenschaftsgemeinde in einem ganz gewöhnlichen Sinne als paradigmatische anerkannt sind. Mit „Werten“ schließlich, und hier zeigt sich ganz deutlich die wissenschaftssoziologische Rückbindung von Paradigma (und Paradigmawechsel) an das Problem der sozialen Geltung innerhalb der jeweiligen *scientific communities*, sind die anerkannten, geteilten Kriterien und Modi von Forschung und Theoriebildung gemeint; in den Naturwissenschaften etwa in Bezug auf die postulierte Prognostik Exaktheit, Vorrang der quantitativen vor der qualitativen Diagnostik, zulässige Fehlerbreite und in Bezug auf die logische Form von Theorien Widerspruchsfreiheit.

Getragen vom signifiziert Bewährten sowohl wie vom stillschweigenden Erfolgs- und Regelwissen, unterkellert durch „Institution“ als überindividuelle Denkatmosphäre bzw. Gruppenäther, erscheinen Paradigmata als Prägeformen von wissenschaftlicher Forschung wissenschaftlicher „Strukturgemeinschaften“: „Ein Paradigma ist das, was den Mitgliedern einer wissenschaftlichen Gemeinschaft gemeinsam ist, und umgekehrt besteht eine wissenschaftliche Gemeinschaft aus Menschen, die ein Paradigma teilen“ (Kuhn 1991, 187). Eine taugliche Tautologie, die bestens korrespondiert mit den diese Tautologie auf ihren wirklichkeitswissenschaftlichen, will sagen: wissenschaftssoziologischen Gehalt hin ausbuchstabierenden Studien des Bakteriologen Fleck (1980, 1983) zu „Denkstil und Denkkollektiv“ sowie zu „Erfahrung und Tatsache“. Paradigma, das ist jeweils eine „ganze Konstellation von Meinungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt wird“ (Kuhn 1991, 187). Hineinspielen, und mitnichten nur innerhalb der Welt der Paradigmata der Sozialwissenschaften, Weltanschauungen, *in concreto* Ideologien, wie an der Geschichte der Physik, heute etwa an dem Streit innerhalb der Humanmedizin: „Apparatemedizin vs. homöopathische Medizin“, an den Kontroversen über Ethik und Diagnostik, ablesbar. Kurz, „Paradigma ist Weltanschauung und Prioritätensetzung, es erklärt bisheriges Wissen und definiert die Fragestellungen der >normal science<. Das >Soziale< am Paradigma kann dahingehend bestimmt werden, dass es nicht auf >objektiver< Forschung beruht, sondern auf Konvention, und dass es zu sozialem Handeln – der Alltagsforschung – anhält und diese strukturiert“ (Ahrweiler 1995, 235). Demzufolge sind Geltungskrisen von Paradigmata, sind wissenschaftliche Revolutionen nie ausschließlich Resultat innerwissenschaftlichen Umdenkens und Neubeginnens, sondern sie entstehen stets in spezifischen gesellschaftlichen Konstellationen, bezeichnenbar als Umbrüche; d. h. sie hängen von der Gunst der historischen Stunde ab. „Ein wissenschaftliches Paradigma ist lediglich ein Element in einer Reihe kultureller Perspektiven, die der Veränderung bedürfen, wenn der geistige Gehalt einer Periode eine durchgreifende Neu-Instrumentierung erfahren soll. Neue Paradigmata können nur dann Erfolg haben, wenn das kulturelle Klima ihnen günstig ist“ (Nelson 1986, 125).

Wenn auch dieses komplexe Problemfeld hier nicht weiter ausgeleuchtet und bearbeitet werden kann, so sei doch ein paradigmatischer Wandel hervorgehoben, dessen Impli-

kationen, Folgen und Folgeprobleme bis in das innere Gewebe der Wissenschaften, ja des Alltagslebens hinein merklich sind: die *silent revolution* der Umstellung des Denkens von Substanz auf Funktion in Wirkungseinheit mit der Krise des klassischen Kausalitätsdenkens und der Umstellung auf eine relationale Denkweise (Habermas 1968, 101f.). Die Wende vom Substanz-Denken zum Denken in Funktionswerten und Funktionsbezügen, vom „Was ist das?“ zum „Wie funktioniert es?“ kann beispielsweise exemplarisch abgelesen werden am Übergang von der Frage „Was ist Religion?“ zur Fragerichtung „Welche Funktion hat Religion?“. Dass das Denken „in die Funktionale gerutscht ist“, haben zumal Künstler vom Range Musils und Brechts in ihren Werken feinsinnig registriert.

Paradigmata also stellen sich dar als basale Schicht des Theorie- und Forschungshabitus. Sie justieren die Perspektivität, die Seh- und Betrachtungsweise, stellen die Intentionen ein. In den Paradigmata sind Gewohnheiten eingesenkt, Routinen der Blickrichtung und Forschungspraxis. Deren latente Funktionen sind darstellbar als kaum merkliche soziale Zwänge, was wie zu sehen und zu bearbeiten ist. Zudem fungieren sie, und dies kann in Sonderheit die religionshistorische und -soziologische Forschung bezeugen, als Tabus. Paradigmawechsel im okzidentalen Entwicklungsbogen, von Max Weber ausgiebig als forcierte „Entzauberung der Welt“ beschrieben, könnte mit guten Gründen als verwickelte, von Widerständen reichlich gezeichnete Geschichte der Enttabuisierung inzwischen wohl aller Lebens- und Leibwelten rekonstruiert werden. Nur noch Ausdrucksdifferenzen wie „Oberkörper – Unterleib“ erinnern daran, dass es einmal eine Zeit gegeben hat, während der Lebens- und Leibsphären vor dem objektivistischen Wissenschaftsblick, vor dem bemächtigenden Transparenzzwang geschützt waren.

Was die manifesten Funktionen von Paradigmata, die in lebensformspezifischen Weltansichten eingründen, anlangt, können sie dieserart resümiert werden:

Erstens, Paradigmata wirken als grundlegende Muster und Modi der gedanklichen Aufordnung und Erschließung der Welt.

Zweitens, Paradigmata steuern die Blickrichtung des Erkenntnis-, sodann des Wissenschaftsapparates.

Drittens, Paradigmata zeichnen die Leitlinien des Erkenntnis-, sodann des Forschungsprozesses vor.

Viertens, Paradigmata konturieren, hierarchisieren und zentrieren das Aufmerksamkeitsfeld wissenschaftlicher Erkenntnis.

Fünftens, Paradigmata organisieren die Leitdifferenzen für die Ordnung und Erschließung der Welt. Sie bilden die Schienen, auf denen das Wahrnehmen, das Beobachten, das Interpretieren, das Explizieren, das Urteilen und nicht zuletzt Überprüfen sich bewegt. Paradigmabildende Leitdifferenzen gründen, in universalhistorischer Perspektive betrachtet, in vorwissenschaftlichen, lebens- und alltagspraktischen Unterscheidungen, binär codiert. Aus der langen Reihe der Metabasis wissenschaftlicher Leitdifferenzen seien beispielhaft genannt: heilig – profan, nützlich – schädlich, gut – böse, richtig – falsch, harmonisch – chaotisch, notwendig – zufällig, schön – hässlich, Identität – Nichtidentität, Sein – Bewusstsein, Basis – Überbau, Konsens – Dissens, Gemeinschaft

– Gesellschaft und seit Neuerem: Umwelt – System. Für die Selbstbeschreibung moderner Wissenschaften ist zentral die Leitdifferenz rational – irrational.

Innerhalb des okzidentalen Kulturkosmos ist spätestens mit Descartes Methode das Erkennungszeichen und Basiskriterium für Wissenschaftlichkeit. Wissenschaft ist Wissenschaft qua Methodik, Synonym für Rationalität. Nicht zufällig stehen der Triumph des Rationalitätsprinzips und die Schübe zur Methodisierung des Alltagslebens, die Sekten der Methodisten und Präzisisten sind hierfür ein beredtes Indiz, in einem epochalen evolutionären Zusammenhang. Und symptomatisch, dass die Legitimation der biografiewissenschaftlichen Forschungsperspektive innerhalb der Soziologie vor allem auf der Schiene Methode vorangetrieben worden ist und entsprechend ausgelegte Publikationen hervorgebracht hat.

Sechstens, Paradigmata stecken den Geltungshorizont, den Geltungsbereich der als sinnvoll („rational“) zertifizierten Sicht- und Denkweisen, der als zulässig erachteten Theoriebildungsformen, Methodologien und Forschungspraxen und *last not least* der als gültig anerkannten Ergebnisse, Aussagen und Schlussfolgerungen ab. Paradigmata umreißen insofern die Grundsätze von Wissenschaft überhaupt sowie die Leitsätze wissenschaftlicher Disziplinen bzw. Disziplinverbände.

Siebtens, Paradigmata steuern die Begriffsbildung, die Konfigurationswissenschaftlichen Ausdrücke, d. h. die Bildung von Terminologien; justieren also die Beschreibungsweise der Welt.

Achtens, Paradigmata zeichnen den jeweilig zulässigen, zumindest präferierten Typus von Methodologie/Methodiken und hierüber das Spektrum der als wissenschaftlich anerkannten Verfahren vor. Die Eignungsprüfung der Verfahren selbst findet dann innerhalb der Methodologie bzw. Methodenlehre statt.

Neuntens, Paradigmata limitieren und präskribieren die Bauweise von Theorien, indem sie

- a) die statthaften Baumaterialien und Bauelemente vorsortieren;
- b) die zulassungsfähigen Fertigungsmethoden („deduktiv – induktiv“, „experimentbasiert – Gedankenexperiment“) umgrenzen;
- c) die gängige Herangehensweise, d. h. die Problemstellungen, Fragestellungen und Forschungsfragen, vorklären (näher hierzu Kap. 4: „Problemstellung als Theorieentscheidung“).

Zehntens, Paradigmata fungieren als eine Art Clearing-Stelle für die Beurteilung des Problems der Relevanz; d. h. sie justieren die Blick- und Ausrichtung der Schwerpunktbildung und Themensetzung sowie die Abfolge der Befassung. Im Medium des Paradigmas verschränken sich Erkenntnisinteresse, gegebenenfalls Auftragsinteresse, und Praxisfelder, wird der Wissenschaftsapparat eingestellt vor allem auf Naturbeherrschung und soziale Steuerung, zurückgebunden an das Kriterium Bewährung durch Erfolg.

Elftens, Paradigmata sorgen für die Kontinuierung des Erkenntnisprozesses und des Forschungsapparats, einschließlich des Lehr- und Lernbetriebs („Denkschulen“, „wissenschaftliche Schulen“), mit der Implikation und Folge der Tendenz zur Dogmenbil-

derung, der Immunisierung gegen Grundlagenzweifel dank autoritativer Geltung des Paradigmas. Die Vermeidung von Streit über die vorproblematisch, weil gültige basale Denkweise stellt die Schattenseite hegemonialer Paradigmata dar, tritt an den Tag als *contrainte sociale*, als zwingende Normativität von *normal science*.

Zwölftens, Paradigmata lenken die Theorieansätze, und zwar vornehmlich im Zeichen jener im fünften Punkt angesprochenen Leitdifferenzen; denn im Anfang, wie von Hegel oder auch Luhmann durchexerziert, ist die Unterscheidung („Spaltung“ statt „Kern“). Vom jeweils geltenden Paradigma werden die Plausibilitätsgrade von Theorieansätzen her bestimmt. Dabei ist mit Nachdruck einzumerken, dass jene Plausibilitätsgrade mitnichten ausschließlich nach kognitiven Kriterien eingestuft und beurteilt werden, vielmehr nachgerade auch nach der Stärke des wissenschaftsinternen, angelegentlich-externen Beifalls. *Plausibilis* ist dem ursprünglichen Wortsinne nach mit „beifallswürdig“, „Beifall verdienend“ zu übersetzen, und *applausis* mit „Zustimmung“. Mithin finden sich hier Ansatzpunkte einer diskurstheoretischen Begründung der Geltung von wissenschaftlichen Aussagen („Wahrheit“), wie sie ausgreifend von Habermas (1972; Puntel 1974) unternommen worden ist. Anders, der Grad der Plausibilität von Theorieansätzen hängt ab von der Zustimmung zu, dem Konsens über das bzw. die jeweiligen Paradigmata, ein ebenso epistemologisches wie wissenschaftssoziologisch zu verhandelndes Problem.

Die Geltung oder die Geltungskrise von Paradigmata hängt wiederum ab vom gesamt-kulturellen Klima einer Gesellschaftsepoche. Das vorherrschende kulturelle Klima, und hiervon sind nicht nur, aber in besonderem Maße die Human-, die Sozialwissenschaften betroffen, beeinflusst wesentlich die Entwicklungs- und Durchsetzungschancen eines Paradigmas, worin sich zugleich das jeweilige Zeitklima, die gesellschaftlichen Problemlagen, manifest in den impliziten oder auch explizierten Metaphysiken, Philosophien bzw. Metatheorien, reflektiert. Individualisierungstheoreme haben ihre Zeit wie vordem (oder auch gleichzeitig) holistische Theoreme. Theorieansätze, sodann „wissenschaftliche Theorien“, sofern sie den Status und die „Kraft von Paradigmen“ erlangt haben, „können kaum unabhängig von philosophischen Grundlagen behandelt werden“ (Nelson 1986, 125).

An diesem Punkt erhebt sich im Anschluss an Nelson die Frage, ob etwa die Relativitätstheorie oder die Lebenswelttheorien *strictu sensu* als Theorien oder in weiterem Sinne als Paradigmata anzusprechen sind; ein Problem, mit dem sich Kuhn eingehend befasst und das ihn dazu veranlasst hat, zwischen einem engen Begriff von wissenschaftlicher Theorie, wie er gegenwärtig in der Wissenschaftstheorie gebraucht wird, und einem weiten Begriff von Theorie als „disziplinäres System“ bzw. „disziplinäre Matrix“, als hegemoniale Problemperspektivik zu unterscheiden (Kuhn 1991, 194). Die Bemühungen um Ortung und eindeutige Zuordnung zeigen, dass die Übergänge zwischen Paradigma und Theorie, zumal Theorien hegemonialer Natur, fließend sind. Für die Sozialwissenschaften, hier die Soziologie, stellt sich demnach die Frage, ob Denkfiguren wie „Evolution“, „System“, „Lebenswelt“, „Handlung“, „Entscheidung“ usf., ob „Evolutions-

theorien“, „Systemtheorien“, „Lebenswelttheorien“, „Handlungstheorien“, „Entscheidungstheorien“ oder auch „Lerntheorien“, „Institutionstheorien“, ob etwa „dialektische Theoriefiguren“ *strictu sensu* als erklärungskräftige Theorien einzustufen sind oder ob es sich hierbei nicht vorrangig um Paradigmata in dem in diesem Kapitel dargestellten Sinne handelt. Eine die diesbezüglichen Ambiguitäten letztgültig beseitigende Antwort steht nicht in Aussicht, wohl aber ist die Aufforderung präsent, des Problems gewahr zu werden, jene fließenden Übergänge zwischen Paradigma und Theorie in die Reflexion bzw. Theoriearbeit einzubeziehen. Zumal deshalb, weil Paradigmata *volens nolens* eine totalisierende Tendenz innewohnt, eine Neigung zur Subsumtion jedweder Problemstellung unter ihre jeweilige Ordnungsperspektivik. Das trifft, um Beispiele zu nennen, nicht nur auf den totalisierenden Funktionalismus Luhmannscher Observanz zu, sondern etwa auch auf die ältere strukturfunktionalistisch-rollenparadigmatisch ausgelegte Denkfigur des „Homo sociologicus“ (s. Kap. 5.2.1) oder die vom Triumphzug der Neurowissenschaften beflügelte Figur des „Homo neuroeconomicus“ (s. Rust 2007) oder auf die ältere „Theorie der Institution“, die Helmut Schelsky im Anschluss an Gehlens philosophisch ansetzende Anthropologie des Außenhalts „zu einem eigenständigen soziologischen Paradigma“ (Schäfers 2009, 53) durchgeformt hat. Die Reihe der Ordnungs- bzw. Zuordnungsprobleme ließe sich problemlos verlängern.

Kenntlich wird auf jeden Fall, dass, mit Blick auf die diversen Theoriearchitekturen, Theorieansätze gleichsam die Zwischenzone zwischen Paradigma und Theorien bilden. Die allemal wirkungsmächtige Denkfigur der „Evolution“ etwa ist von disziplinenübergreifender Reichweite, in der Biologie und Zoologie ebenso beheimatet wie in den Sozialwissenschaften. Sie fungiert, um noch einmal Kuhn (1991, 195) zu zitieren, als „metaphysisches Paradigma“, als ein Leitkonstrukt, das sich jeweils disziplinspezifisch in ein „Spektrum von heuristischen bis ontologischen Modellen“ auffächert. Desgleichen ließe sich für die Denkfigur der „Struktur“ und deren Übersetzung in je disziplinspezifische Strukturalismen zeigen. Das Darwinsche Paradigma von Evolution, die sich selbst steuert, ist von Spencer auf die Ebene der sozialen Evolution transformiert worden und liefert seither als Komplexitätsparadigma, Nexus von zunehmender Differenzierung und wachsender Interdependenz, den Boden für diverse Theoriebauten. Es fungiert als Perspektivik von Erklärung, als „*positive Hermeneutik*“, und kann, darin ist Eder (1980, 136) beizupflichten, „nicht bereits schon selbst als Erklärung genommen werden“. Desgleichen ließe sich am „methodologischen Individualismus“ exemplifizieren, der eine Theorieansätze justierende Erkenntnisstrategie bezeichnet, nicht aber eine sozialwissenschaftliche oder soziologische Theorie mit Erklärungskraft. Höchst anschaulich ließe sich die Differenz der Ebenen zwischen Paradigma und disziplinärwissenschaftlicher Theorie am Beispiel der inzwischen etwas aus der Mode gekommenen „Chaos-Theorie“ demonstrieren. Wenn, dann handelt es sich um ein Paradigma, nicht um Theorie *strictu sensu*. Überhaupt sind Paradigmata und Moden ein Thema für sich.

Häufiger als nur gelegentlich ist zu vernehmen, dass Paradigmata deshalb Geltungskraft erlangen, weil sie bei der Lösung wissenschaftlicher Probleme erfolgreich seien.

Ein weites Land, das, wie nicht nur Kuhns Studien bezeugen, mit enormen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Implikationen kontaminiert ist und von den Wissenschaften, ihren Zweigen und Disziplinen höchst unterschiedlich bestellt wird. Was heißt hier „erfolgreich“? Deckt sich das Erfolgskriterium mit dem Wahrheitskriterium? Wie verhält sich die Lösung wissenschaftlicher Probleme zu der praktischer Probleme? Kann es als ein therapeutischer Heilerfolg gewertet werden, wenn jemand leidet und nunmehr trotzdem im Betrieb funktioniert? Gewiss, die Probe des Scheiterns, das Problem der Prognose stellt sich in den Naturwissenschaften anders als in den Humanwissenschaften, in den Sozialwissenschaften wiederum anders als in den Geisteswissenschaften. Nichts ist in diesem Zusammenhang so irreführend wie die „Hegemonie des Homogenen“ (Derida 1997, 28). Es eignet Paradigmata, dass sie nicht so ohne Weiteres der Erfahrung, auch der wissenschaftlich kontrollierten, widerstreiten bzw. dass sie im Falle des Widerstreitens aufgegeben werden. Als hegemoniale Sichtweise auf die Welt, als Weltbild, Naturbild, Menschenbild, als Keller und Dach, prägen und steuern sie Wahrnehmung, Beobachtung, Problemstellung, Experimentanordnung, Begriffsbildung und terminologische Konfiguration, kurz den gesamten Erfahrungsapparat. Schließlich, Paradigmata entscheiden darüber, was als Wahrheits- bzw. Erfolgskriterium gilt. Unübersehbar, dass Paradigmata die Tendenz zu zirkulärem Denken, zu Zirkelschlüssen einwohnt: Die Definition als Vorfestlegung nimmt das Ergebnis vorweg. Gebannt werden kann die Tautologiegefahr, hier in den Sozialwissenschaften, einzig durch die metatheoretische Reflexion, altmodisch gesprochen durch philosophische Besinnung.

Weil die Sozialwissenschaften in paradigmatischer Hinsicht pluraler Natur sind, ist mit der Pluralität von Theorieansätzen zu rechnen. Für die Bevorzugung, die Wahl eines weichenstellenden Theorieansatzes darf zu Recht Explikation und Begründung eingefordert werden; ein Postulat freilich, dem, nicht zuletzt wegen der Aversion gegen philosophische Reflexion, in der jüngeren Soziologie nicht stets nachgekommen wird. Kuhn (1992, 397) jedenfalls formuliert unmissverständlich: „Von jeder Analyse des kognitiven Apparats einer wissenschaftlichen Gemeinschaft kann man Aufschluß verlangen, wie die Gruppenmitglieder, ehe *unmittelbar* relevante Daten zur Verfügung stehen, den speziellen Formalismus finden, der auf ein bestimmtes Problem passt, vor allem auf ein neues.“

3.2 Ismen. Bewegungsformen von Paradigmata

Zumindest in den Sozialwissenschaften, worauf in der Folge die Darlegungen sich beziehen, treten Paradigmata, systematisierte Sicht- und Beschreibungsweisen der Welt, weithin im Gewande von Ismen auf; und dies nicht erst mit dem 20. Jahrhundert. Aber sind Ismen, *for example* Positivismus oder Konstruktivismus, bloße Etikettierungen, die so oder auch anders hätten ausfallen, gewählt werden können? Oder sind Ismen gar nur Hilfsschlagworte im Tumult der Paradigmata zum Zwecke des Eintrags in Stichwortver-

zeichnisse, Sachregister von Lexika und Lehrbüchern? Diesen Anschein erwecken jedenfalls Übersichtsdarstellungen zur Welt der Paradigmata, Theorieansätze und Theorieprogramme, etwa bei Joas und Knöbl (2004). Bei näherem Hinsehen ist dem aber nicht so. Ismen erweisen sich als mehr denn bloße nominalistische Registrierweisen. Sie treten, sozial wirksam, auf als *universalia* der Klasse *realia in re*, d. h. nicht nur als Bezeichnungen, sondern als Bewegungsformen geistiger Prozesse, hier sozialwissenschaftlicher Evolution. Es gibt Ismen, just in dem Sinne, wie Luhmann (1987, 16f.) davon gesprochen hat, dass es Systeme gebe. Die Aussage, „es gibt Ismen“, besagt demnach nur, dass es Forschungsgegenstände gibt, deren Merkmale es als hinreichend begründet erscheinen lassen, den Ismus-Begriff zu verwenden, mit ihm bei der Bestimmung der Korrespondenz zwischen Paradigmata und Theorieansätzen zu operieren. Ismen, dies ist der Ausgangspunkt, gehören zur Klasse der Selbstabstraktion des Gegenstandes, hier: geistiger Strömungen bzw. der Theorieentwicklung in den Sozialwissenschaften.

Nun lässt sich konstatieren, dass das Problem der Ismen-Bildung, der Ismen-Signifizierung und endlich des Ismus als Bewegungsform des Denkens entweder ignoriert oder schlichtweg nicht gesehen wird. Wohl werden Ismen, sagen wir: Funktionalismus oder Symbolischer Interaktionismus, auf ihre Intention, ihren Kontext und ihren Gehalt hin beschrieben und erläutert, was aber das Eigentümliche eines Ismus ausmacht, bleibt in der Regel außen vor. Und dies, obwohl es sich um ein bemerkenswertes, nicht nur wissens- und wissenschaftssoziologisches Phänomen vorzugsweise der Moderne handelt. Für den Ismus als auffällig weißen Fleck in der Forschung dürfte es Gründe geben, die in Evolution und Selbstverständnis der Sozialwissenschaften zu suchen sind. Unschwer zu erkennen, dass in den Ismenbildungen der Sozialwissenschaften der lange Schatten der Philosophie, genauer: der zunehmend pluriform sich auffächernden, mithin divergierenden oder gar kollidierenden philosophischen, um nicht zu sagen: weltanschaulichen Strömungen, sich geltend macht – vom Evolutionismus bis zum Existentialismus, von der Denkfigur der Autopoiesis bis zu jener der Praxis. Womöglich, dies wäre eingehender Untersuchungen wert, äußert sich im Übergehen oder Übersehen des gewiss schwierigen Ismus-Problems ein latentes Unbehagen dergestalt, dass ein Verdrängtes aufzusehen, wiederzukehren droht. Bekanntlich halten sich die Sozialwissenschaften inzwischen einiges darauf zugute, dass sie sich im Zuge ihrer Verwissenschaftlichung von der Philosophie emanzipiert glauben; dass es hiervon Abweichungen gibt, zu denken ist an die Sozialphänomenologie oder die Kritische Theorie, sei an dieser Stelle zumindest erwähnt. Die Problematisierung des Ismus bzw. der Ismen als Erscheinungs- und Bewegungsformen sozialwissenschaftlichen Denkens gemahnt mit Nachdruck daran, dass die Ismen weit mehr sind denn bloße Etikettierungen, die Emanzipation von der Philosophie Schein. Ismen hausen, sobald veralltäglich im Wissenschaftsbetrieb, in den akademischen Köpfen, gehören zu den vorreflexiven Formen des Gedanken- und des Denkhauhalts.

Wer sich auf die Suche begibt, wird nichts finden, was einer Art brauchbarer Soziologie der Ismen-Bildung, der Ismen als Bewegungsform wissenschaftlicher Paradigmata

gleich oder zumindest nahe käme, wiewohl es sich um ein höchst interessantes, gewiss aufschlussreiches und zumal soziologiefähiges Problemgelände in der Umsphäre der Geschichte und Gegenwart von Paradigmata, Theorieansätzen und Theorieformen handelt.

Die Frage stellt sich: Sind Ismen Identifikationsformeln von Bewegungen oder Bezeichnungen *für* Bewegungen aus der Feder von Beobachtern? Oder beides zusammen? Und wenn, wie verhalten sich Selbst- und Fremdbeschreibungen zueinander?

Es ist hier nicht Ort und Gelegenheit, den Mangel zu beheben, wohl aber ein Forschungsdesiderat zu benennen, denn in Ismen sind Paradigmata, Theorieansätze sowie Theorie fundamentierende sozialwissenschaftliche Erkenntnisstrategien inkorporiert. Der Ausdruck „Sozialbehaviorismus“ etwa ist weit mehr als nur eine Bezeichnungszufälligkeit nominalistischen Zuschnitts; ihm eignet vielmehr der Charakter einer Denkformel, er umgreift eine spezifizierbare Bandbreite ebenso charakteristischer wie zulässiger Theorieansätze und Forschungsdesigns. Gelegentlich bilden sich solcherart Formeln für Erkenntnisstrategien im Austausch zwischen den Disziplinen. Als paradigmatische Konzeption ist der Behaviorismus, um bei diesem Exemplet zu bleiben, in und von der um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert sich verwissenschaftlichenden Psychologie zunächst in den US-amerikanischen akademischen Diskurs eingeführt worden, um alsbald die Form eines programmatischen Ismus von internationaler Wirkmächtigkeit zu entfalten, manifest in John B. Watsons 1925 erschienenem Buch mit dem Signaltitel „Behaviorismus“, von der *New York Times* seinerzeit gar zelebriert als „Markstein in der Geistesgeschichte der Menschheit“ (s. hierzu Jaroschewski 1975, 221 und passim). Alsbald ist die Signifizierung in die Sozialpsychologie der Chicago School unter dem Ismus „Sozialbehaviorismus“ eingewandert (s. hierzu Morel u. a. 1992, 51ff.; Joas/Knöbl 2004, 183ff.), um schließlich im Medium des Symbolischen Interaktionismus eine Metamorphose hin zu einem die heutige Theorielandschaft der Soziologie mitprägenden Paradigma zu erfahren. Kurz, Ismen als Denkformeln, als Bewegungsformen des Denkens einmal in die wissenschaftliche Umlaufbahn gebracht, entfalten ihre eigendynamische soziale Wirkmächtigkeit.

Ohne den Anspruch erheben zu können, jenes Defizit zu beseitigen und eine durchgearbeitete, stichhaltige Konzeption zur Erschließung des Ismen-Problems vorzulegen, kann in einer Publikation, die in der Absicht der Orientierung, Ortung und Urteilsbildung im Umkreis der allemal flirrenden soziologischen Theorielandschaft verfasst ist, dennoch nicht einfach daran vorbeigegangen werden. Im Vorblick auf das nächste Kapitel 3.3 „Theorieansätze. Festlegung der Theoriestrategie“ soll im Folgenden eine Skizze zur Konturierung des Ismen-Problems gezeichnet werden. Sie soll einmünden in die Heraushebung derjenigen Ismen, die das Bild der soziologischen Theorielandschaft gegenwärtig prägen, die jeweiligen Theorieansätze präzisieren. Mit einer Anleihe aus der musikologischen Sprache können Ismen fürs Erste bestimmt werden als Leitmotive, die zur Unterscheidung von Theoriecharakteren sich eignen.

Es finden sich eine Reihe von Anhaltspunkten dafür, dass Ismen als Signifizierungsform wesentlich eine neuzeitliche Erscheinung darstellen. Wohl hat es bereits zuvor

schon Ansätze zur Ismen-Bildung gegeben, doch nur punktuell, vereinzelt. Der Sache nach nicht so ganz zufällig tritt beispielsweise bei Plutarch die Signifizierung „Synkretismus“, heute eine Bezeichnung für die modernetypische Form des Mixens von verschiedenen religiösen Anschauungen und/oder philosophischen Lehrmeinungen (Madleitner 2012; Morgenbesser 2012). Es scheint so, als ob bereits in den Anfängen der Ismen-Bildung ein pejorativer Unterton gegenüber dem signifizierten Sachverhalt mitschwingt. Doch der Ismus eignet sich offenkundig nicht nur zu Zwecken der Abwertung, sondern auch zur Ästimierung.

Im Ausgang des mittelalterlichen Geisteslebens, im Auftakt zum neuzeitlichen gibt es erste Anzeichen, dass der Signifizierungsform des Ismus eine Zukunft beschieden ist. Für das 15. Jahrhundert findet sich der Katechismus, Ordnungsform des religiösen Unterrichts; für das 16. Jahrhundert der Synchronismus, die Idee des Gleichlaufs als Vorzeichen der physikalischen Weltdeutung. Im Verlauf des 17. und dann zumal des 18. Jahrhunderts scheint der Ismus als Form der Signifizierung und somit Modus der Zuordnung sukzessive in Gebrauch zu kommen, so der Ausdruck Pietismus zur Kennzeichnung einer spezifischen Bewegungsform religiöser Erneuerung und Intensivierung. Im Verlaufe des 19. Jahrhunderts, Zeitalter der Aufbrüche und des archivierenden Historismus, kommt die Ismen-Bildung erst so recht in Mode. Der Blick einer Schwerpunktforschung hätte sich tatsächlich auf den Historismus als Geistesbewegung zu richten, die wesentlich dazu beiträgt, das Geistes- und Kulturuniversum in Ismen aufzufächern, zu pluralisieren. Bemerkenswert zudem, dass Ismen als Signaturen von Bewegungen in Erscheinung treten, die geradehin den Charakter revolutionärer oder reaktionärer Gegenbewegungen tragen. Inwieweit dies in der Breite zutrifft, wäre zu prüfen. Jedenfalls ist der Historismus als Reaktion auf den Aufklärungsrationalismus zu orten. Schon für das 19. und erst recht für das 20. Jahrhundert dürfte gelten: Die Physiognomie des Weltgeistes, wenn an dieser Stelle der berühmte Hegelsche Terminus gestattet ist, kann beschrieben werden als Tumult der Ismen, ihrer Konkurrenz untereinander sowie der Abfolge nacheinander, und dies bei unaufhörlicher Vermehrung der Ismen-Population bis dato. Die Ausdifferenzierung des Weltgeistes nach Ismen mag dann als Reflex der sich pluralisierenden Welt der Moderne interpretiert werden, für deren Zusammenhalt der Weltmarkt als Medium um- und durchgreifender Interdependenz sorgt; eine Tendenz, die Goethe früh schon registriert hat, indem er die Idee der Weltliteratur in Umlauf brachte. Ohne Übertreibung kann inzwischen von einer gleichsam inflationären Diffusion von Ismen gesprochen werden: Das unabsehbare, sich stets erweiternde und subdifferenzierende Spektrum der Ismen als Signifizierungsform reicht inzwischen vom Alpinismus und Darwinismus über den Monotheismus und Neukantianismus bis zum Nudismus und Patriotismus.

In einer Art strukturierendem soziologischen Impressionismus lässt sich der Dschungel der Ismen ein wenig lichten. Außen vor bleiben Ismen-Bildungen, die sich nicht auf geistige Strömungen bzw. geistige Bewegungen beziehen, sondern dem Zweck der verdichtenden, mithin vereinfachenden Beschreibung bzw. Kennzeichnung aller möglichen Phänomene und Sachverhalte dienen und sich in dieser Funktion als diskursständig er-

wiesen haben und dementsprechend eingebürgert worden sind. Vieles, womöglich allzu vieles, was der Fall ist und Welt konstituiert, um Wittgenstein (1969, 11) anzurufen, ist in den global ausgreifenden weltgesellschaftlichen Kommunikations- und Veröffentlichungszusammenhang mit dem Suffix „ismus“ eingerückt worden: von Atavismus und Fanatismus über Karrierismus und Katabolismus bis zu Optimismus und Satanismus. Es hat den Eindruck, als verleihe der Ismus Phänomenen und Sachverhalten so recht erst ihre Existenz, zumindest Diskursrelevanz. Freilich ist mit der Beschreibung der Ismen noch nicht ausgesagt, was die Ismen-Welt „im Innersten zusammenhält“.

Es dürfte sich angedeutet haben, dass Ismen-Bildung als Konstitutionsweise von Phänomenen und Sachverhalten durch Signifizierung aufgefasst wird: Ismen als Bestandteile und Medien von auf Dauer gestellten Diskursen. Mehr noch, es spricht einiges dafür, dass Ismen nachgerade als Platzanzeiger, als Erkennungsmelodien fungieren, die anschlussfähige Diskurs-Wirklichkeiten erzeugen helfen.

Dieserart interpretiert, stellen Ismen eine Art Variation auf das sog. Thomas-Theorem dar. Der Theoriefigur des Nestors der amerikanischen Soziologie William I. Thomas zufolge gilt: „If men define situations as real, they are real in their consequences“ (vgl. Mijic 2010, 21ff.). Für die soziale Wirksamkeit von Ismen ließe sich abwandeln: Wenn Menschen Ismen als real definieren und diese dementsprechend in Diskursen anerkannt werden, dann sind sie in ihren Folgen und Folgeproblemen real. Offen muss hier die Frage bleiben, ob und inwieweit Ismen als Diskursbestandteile und -medien wesentlich als Produkt von Außenbeschreibungen geistiger Strömungen und Strömungsverhältnisse anzusehen sind, oder, und das dürfte für Ismen als geistige Bewegungen gelten, ob, inwieweit und in welcher Weise in Ismen externe und Selbstbeschreibungen ineinander verflochten sind. Darauf wird noch einmal zurückzukommen sein im Kontext des Bemühens um eine Merkmalsbestimmung von Ismen, sofern sie als Signifizierungsform geistiger Bewegungen eingebürgert sind. Dessen ungeachtet, einzig im Wege gezielter Forschung kann eine tragfähige Antwort auf jene offene Frage erreicht werden.

Der folgende Aufriss nimmt Ismen-Bildungen in den Blick, von denen mit Plausibilitätsgründen angenommen werden kann, dass sie auf dem allemal weiten Feld der „Wissenschaften vom Menschen“ als Signifizierungs- und zumal Bewegungsformen von Paradigmata fungieren. Außen vor bleiben demnach Ismen-Bildungen, die sich auf geschichtliche, im engeren politische Bewegungen beziehen, wenngleich nicht übersehen werden kann, dass derartige Bewegungen von Ideen initiiert und hierum zentriert sein können, die zugleich in Philosophie und den Wissenschaften den Anspruch auf Geltung als Paradigma gestellt haben und stellen und mehr als nur gelegentlich, trotz Widerständen, die Geltung auch erwirkt haben. Hierfür sind der Marxismus und der Feminismus, nicht nur, was die Reichweite der Ausstrahlung anbetrifft, aufschlussreiche Exempla. Im Übrigen ist einzumerken, dass der geschichtliche Bewegungsbegriff selbst ein Indiz für die in Ismen als Signifizierungs-, Ordnungs- und Bewegungsform sich auffächernden Moderne gewertet werden kann. Ein anschauliches Beispiel hierfür bietet die um die Idee der Gesundheit zentrierte Lebensreformbewegung um 1900, die sich, bis

dato präsent, in diverse Ismen ausdifferenziert hat: Nudismus, Vegetarismus, Veganismus.

Ismen als Signifizierungs- und Bewegungsformen von Paradigmata können sich, je nach Zeitgeistgunst, in die Steigerungsform von Doktrinen verwandeln, in Manifeste und Programmatiken übergehen, damit vollends den Charakter geistiger Bewegungen annehmen, wofür der Kunst-Ismus „Futurismus“ ein besonders markantes Beispiel ist: die paradigmatische Interpretation der Welt als rastlose Beschleunigung (Baumgarth 1966).

Doch nicht nur im Umkreis der Kunst lassen sich geistige Bewegungen beobachten, deren Ismus als Signifizierungs- und Bewegungsform bis zur Doktrin sich steigert. So erschließt sich der um 1900 in den USA wirkmächtig werdende „Pragmatismus“ nicht nur als ein universitäres Philosophem. Vielmehr resümiert sich unter diesem Ismus nachgerade ein Lebens- und Zukunftsprogramm, ein Gesamthabitus, der Denk- und Lebensweise umgreift. Zentriert um die als Prüfkriterium fungierende Idee des „practical cash-value“ von Begriffen und Theorien, meint Pragmatismus als Philosophem sowohl eine wissenschafts- wie lebenspraktische Grundeinstellung. Ismen konstituieren sich durch Differenzsetzung. Ein Unterschied, der keine Unterscheidung erzeugt, ist kein Unterschied. Nicht zufällig kristallisiert sich aus dem Pragmatismus als allgemeine geistige Strömung der „Instrumentalismus“ als Paradigma der Welterschließung: „Theorien werden somit zu Instrumenten, nicht zu Antworten auf Rätsel, auf denen wir uns ausruhen können“, so William James 1907 (zit. nach Raeithel 1995, 224). Der Pragmatismus als Bewegungsform, buchstäblich als „Vorwärtsorientierung“, darf füglich zudem als ein Ismus verortet werden, worin Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung sich legiert haben. Für dessen Weltsicht ist charakteristisch, wie „Objekt“ bestimmt wird: als etwas, das entweder „objects“ oder „obstructs“. Ganz analog zum Manifest des Futurismus von 1912, tritt William James (1907) an die Öffentlichkeit mit einer durchaus programmatischen Auslegung dieses Ismus, und das heißt in diesem Falle Selbstbeschreibung: „What Pragmatism means.“ Ersichtlich, Ismen als Ausdruck von geistigen Strömungen und Bewegungen bilden sich in jeweils spezifischen kulturellen Klimata, nationalkulturellen Milieus. James bewegte sich, auch nach der Schließung der Frontier, der Westwärtserschließung des Kontinents, in den USA gleichsam in einem Meer der Möglichkeiten, der offenen Horizonte für das prattēin (πράττειν). Der Globus und das Weltall bilden den vast horizon des Pragmatismus (s. den Lyrik-Band *Vast Horizons* 1985).

Schließlich ist vor dem skizzierten Hintergrund zu beachten, dass zumal eine geistige Bewegung auslösende, sodann leitende Idee sich vornehmlich auf eine neue Denkweise, auf neuartige Denkfiguren, Argumentations- und Begründungsweisen, welche von den bisher eingeschliffenen abweichen, beziehen kann; darüber hinaus aber auch den Entwurf für eine neue Lebensweise, den gelebten Habitus, einbeziehen kann. Dabei ist freilich stets im Auge zu behalten, dass das Neue eine Renaissance des Vorvergangenen sein kann, ein Sachverhalt, der von Baudelaire (1863) für den Zusammenhang von Moderne und Antike mustergültig expliziert worden ist; nicht zuletzt auch daran sinnfällig, dass im Auftakt zur Industriemoderne nicht die Ingenieurbauten die repräsentative Szenerie bestimmen,

sondern der Klassizismus, die Wiederauferstehung der Antike: von Schinkels Berlin bis zu Washingtons Kapitol. Das in der Neuzeit insbesondere im Prozess der Ausfaltung der Moderne häufiger zu bemerkende Phänomen der Resurrektion von Vorvergangenem, etwa im Falle der Romantik die Gotik, erstreckt sich nachgerade auch auf das Gelände der Entwicklungsgeschichte von Religionen, wie am Durchbruch des religiösen Fundamentalismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts zunächst in den USA, dann im christlichen Europa und seit einiger Zeit in der islamischen Welt exakt ablesbar. Ismen-Bildungen auf dem Gelände der Religionen stellen ein sinnfälliges Kapitel für sich dar.

Mehr als Gesichtspunkte zu liefern für einen deskriptiven Einstieg in eine „Soziologie der Ismen“ kann und soll die Grobtypifizierung von Ismen als Signifizierungs-, Ordnungs- und Bewegungsformen von Paradigmata resp. Diskursen mit paradigmabildender Kraft nicht leisten. Dass hierbei der Entwicklungsbogen der okzidentalen Kultur den Rahmen und die disziplinäre Soziologie die Gliederungsperspektive, den Fluchtpunkt bildet, sei vorsorglich betont. (Eine Forschungsaufgabe eigener Art: die Diffusion okzidentaler Ismen über den Globus hinweg im Zuge des Kolonialismus.) Zudem dürfte sinnfällig sein, dass die zu analytischen Zwecken voneinander geschiedenen Ebenen *in concreto* zumindest in Korrespondenzbeziehungen stehen, wenn sie nicht im Falle des einen oder anderen Ismus Wahlverwandtschaften eingegangen, ineinander verschränkt sind.

Auszeichenbar ist:

- erstens die Ebene allgemeiner geistiger Strömungen und Bewegungen:
z. B. „Humanismus“, „Hellenismus“, „Determinismus“. Deren Erforschung fällt vor allem in die Zuständigkeitsbereiche von Sozial-, Kultur- und zumal Ideengeschichte;
- zweitens die Ebene wirkungsmächtiger Philosopheme:
z. B. „Empirismus“, „Idealismus“, „Konstruktivismus“. Deren Erforschung fällt vorzugsweise in die Geschichte der Philosophie(n);
- drittens die Ebene künstlerisch-intellektueller Strömungen, Bewegungen und mithin Revolten:
z. B. „Naturalismus“, „Symbolismus“, „Surrealismus“. Deren Erforschung fällt vorzugsweise in die Kunst-, Literatur- und überhaupt Stilgeschichte;
- viertens die Ebene geistiger Strömungen und Bewegungen auf dem Gebiet der Beschreibungen und Deutungen der menschlichen Natur und Situation, der *condition humaine*:
z. B. „Kreationismus“, „Behaviorismus“, „Existenzialismus“. Deren Erforschung fällt insbesondere in den Zuständigkeitsbereich der Theoriegeschichte der Anthropologie, der Geschichte der spekulativen sowohl wie wissenschaftlichen Selbstbeschreibungen des Menschen;
- fünftens die Ebene geistiger Strömungen und Bewegungen der disziplinären Sozialwissenschaften:
z. B. „Positivismus“, „Strukturalismus“, „(prospektiver) Kulturalismus“. Deren Erforschung fällt in den Zuständigkeitsbereich der Geschichte der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorien;

- sechstens die Ebene geistiger Strömungen, Bewegungen und Doktrinen (normativer) Staats-, Gesellschafts- und Sozialwissenschaften:
z. B. „Kathedersozialismus“, „Keynesianismus“, „Kommunitarismus“. Deren Erforschung fällt vornehmlich in den Zuständigkeitsbereich der Sozialphilosophie, der Geschichte politischer und sozialetischer Ideen;
- siebtens die Ebene geistiger Strömungen und Bewegungen im Umkreis der disziplinären Soziologie:
z. B. „Strukturfunktionalismus“, „Methodologischer Individualismus“, „Sozialkonstruktivismus“. Deren Erforschung fällt vor allen Dingen in den Zuständigkeitsbereich komparatistischer Theoriegeschichte der Soziologie.

Inwiefern und inwieweit der Soziologie qua Existenz die Aufgabe einer Art „Wiedergutmachung“ an der Zersplitterung der „Wissenschaften vom Menschen“ zukommt, wie dies Adorno (2003, 183) einmal visiert hat, mag hier dahingestellt bleiben. Je auf ihre Weise, aber alles andere als zufällig auf dem Terrain der (Kultur-)Anthropologie haben diesen Anspruch Arnold Gehlen und Claude Lévi-Strauss angemeldet; Gehlen (1986, 1986a) mit seiner philosophischen Anthropologie (Schlüsselbegriff „Institution“), dargelegt in dessen Hauptwerken „Der Mensch“ (zuerst 1940) sowie „Urmensch und Spätkultur“ (zuerst 1956); Lévi-Strauss (1978; 1992) mit seiner zweibändigen „Strukturalen Anthropologie“ (zuerst 1958). Ob diese konzentrischen Anstrengungen zur Fundamentierung der „Wissenschaften vom Menschen“ als gelungene „Wiedergutmachung“ an der wissenschaftlichen Arbeitsteilung, der disziplinären Zersplitterung der Sozialwissenschaften zu werten ist, ist hier nicht zu entscheiden. Wohl aber ist, gleichsam im Vorblick auf das Kapitel 5. „Theoriemodelle in der Soziologie“, Adornos Skepsis gegenüber jedweder, wie immer auch ausgelegter Anthropologie, einschließlich der historischen, einzublenden: „Was der Mensch an sich sein soll, ist immer nur, was er war: er wird an den Felsen seiner Vergangenheit festgeschmiedet. Er ist aber nicht nur, was er war und ist, sondern ebenso, was er werden kann; keine Bestimmung reicht hin, das zu antezipieren“ (Adorno 1966, 61).

Bevor übergegangen wird zu einer Art Zwischenfazit zum Ismus-Problem, zu einer ersten Merkmalsbestimmung von Ismen als Signifizierungs-, Ordnungs- und Bewegungsformen von Paradigmata in Richtung auf Gesichtspunkte für künftige Forschungen, ist jener Grobtypifizierung noch eine Zusatzbemerkung anzufügen. Eine „Theorie des Ismus“, eine „Soziologie der Ismen“ käme schwerlich umhin, die Eigenart der Ismen-Diskurse und Häufigkeit der Ismen-Bildung auf dem weiten Feld der Religionen besonders zu thematisieren. Neben der Kunst- und Stilgeschichte dürfte die Religionsgeschichte geradezu als ein Eldorado der Ismen sich darstellen; vom Protestantismus, Pietismus, Methodismus und Katholizismus bis zum Konfuzianismus, Jainismus oder auch Sufismus. Der Ismen-Geschichte im Umkreis der Ortung von Religionen kommt deshalb eine besondere Stellung und Bedeutung zu, weil hier Komplexitätsreduktionen in besonders problematischer Weise am Werke sind, die Ismen die Totalität von Kosmogonien und Kosmologien, von Theogonien und Theologien sinnfällig simplifizieren,

schematisieren. Einer eigenen Studie wäre die Frage wert, warum Aufklärung nicht als Ismus in Erscheinung getreten ist, sondern als Periodenbezeichnung des *siècle de lumière*.

Endlich ist in einer beschreibenden Hinführung zum Problem des Ismus noch auf zwei Charakteristika kurz einzugehen. Das eine bezieht sich auf den Ismus als Bewegungsform generell, das zweite auf die Präsenz von Ismen auf dem Gelände der psychologischen Wissenschaften. Was das Erstere angeht, so bedarf es nicht allzu vieler Aufmerksamkeit, zu registrieren, dass mit der Suffixbildung „ismus“ oftmals eine Präfixbildung einhergeht; genauer, und dies wäre zum einen in sachlicher Hinsicht ideengeschichtlich zu chronifizieren und zudem durchaus in linguistischer Zählung zu quantifizieren, Ismen lösen gleichnamige Ismen mit vier verschiedenen Vorsilben aus, die im Grunde drei Varianten signifizieren: *Anti* und *De* deutlich als Konterfiguren, *Post* als Figur mehrdeutiger Sukzession und *Neo* als bestimmte Figur der Restitution bzw. Revitalisierung. So haben sich auf den verschiedenen Ebenen und in den verschiedensten Bereichen solche Präfixbildungen in den einschlägigen Diskursen eingenistet; so etwa Antimodernismus, Dekonstruktivismus, Poststrukturalismus oder Neofunktionalismus. Im Übrigen erinnert die Sprachfigur Dekonstruktivismus einmal mehr an den mehrmals nur gelegentlichen Nexus zwischen Architekturgeschichte und geistigen Bewegungen, nicht zuletzt auch sozialwissenschaftlichen Denkweisen.

Was zum anderen die Prägung von Ismen in den psychologischen Wissenschaften angeht, so haben sie hier offenkundig Klassifikationsfunktion. Dabei sprechen alle Anzeichen dafür, dass es sich hier erstens wesentlich um Außenbeschreibungen handelt, d. h. um den Modus der Subsumtion von Fällen unter Falltypen; zweitens in der Regel um Klassifikationen von Abweichungen von der normativ normierten Normalität, *called* Gesundheit, gemäß dem puritanischen, leistungsethischen und sexualmoralistischen Wertekanon: Autismus, Alkoholismus, Exhibitionismus, Fetischismus, Narzissmus stellt einen Sonderfall nicht nur mit Blick auf die Wortbildungsform dar, denn die Bewertung des Narzissmus schwankt zwischen dem Pluszeichen der Selbstbehauptung und dem Minuszeichen des Egozentrismus. Darüber hinaus gehört Narzissmus zu denjenigen Ismen der Pathologisierung, die an mythischen Namen ansetzen. An geschichtliche Namen setzen etwa Sadismus oder Masochismus an. Wenn auch in der Ismen-Bildung der psychologischen Wissenschaften primär die Außenperspektive inkorporiert ist, so ist damit noch nicht entschieden, ob sich nicht Einzelfälle oder Fallgruppen finden lassen, welche die nach Ismen klassifizierten Fremdbeschreibungen in ihre Selbstbeschreibung übernehmen; ein Thema auch der Stigma-Forschung (vgl. Goffman 1975) wie der Soziologie der Selbsthilfegruppen, die sich unter einem Ismus-Dach vereinigen.

Der Klassifikationsmechanismus in den psychologischen Wissenschaften wie in der Kunst-, Literatur- und überhaupt der Stilgeschichte bietet einen hilfreichen Anknüpfungspunkt zur Charakteristik des Ismus als Signifizierungs-, Ordnungs- und Bewegungsform von sozialwissenschaftlichen Paradigmata in soziologischer Perspektive. Denn nicht nur in der Psychologie und der Stilgeschichte fungieren Ismen als Standards der Ortsbestimmung von Erscheinungen, seien es Fälle oder Werke („Artefakte“). Zu-

dem sind in den Ismen Schemata inkorporiert, die Anweisungen enthalten und Verfahrensweisen bereitstellen, wie mit den georteten Erscheinungen umzugehen ist. Als Mechanismus der Einweisung, als Platzanweiser sind Ismen so lange funktionstüchtig, wie Erscheinungen vom Vorrat der Ismen abgedeckt werden, d. h. hinreichend begründet verortbar und damit einer entsprechenden Problembearbeitung zugeführt werden können: Der Fall x gehört zum Problemtyp des Alkoholismus, das Kunstwerk y zum Problemtyp Tachismus und die sozialwissenschaftliche Studie z zum Problemtyp Struktur-funktionalismus. Einmal den entsprechenden Ismus subsumiert, kommt die entsprechende Bearbeitung (Verstehen, Erklären, Kritisieren bzw. Heilen) in Gang bzw. kann sie in Gang gesetzt werden. Tritt eine Erscheinung auf, bei der der Automatismus der Erkennungsmelodie versagt, die also vom Vorrat der Ismen nicht abgedeckt wird, stellen sich Irritationen ein, tritt Verunsicherung auf, die den eingespielten Bearbeitungsmechanismus hemmen bzw. erst gar nicht in Gang kommen lassen (vgl. Kap.: 4.1 „Was heißt Problem?“). Entweder muss dann das Spektrum der Ismen im Wege des Neologismus erweitert werden, oder man behilft sich mit der Hilfskonstruktion der „großen Solitären“, die in kein Schema passen, keinem Ismus sich einfügen (zum Geniebegriff s. Zilsel 1990).

Diese Reaktionsvarianten lassen sich sowohl an der Ismen-Geschichte in der Welt der Künste wie der der Sozialwissenschaften beobachten. Wie überhaupt in der Geschichtsschreibung sozialwissenschaftlicher Denkweisen und Paradigmata wohl die Korrespondenz zwischen Philosophie und Sozialwissenschaften Beachtung findet, merklich unterbelichtet bleibt aber diejenige zwischen den ästhetischen und den sozialwissenschaftlichen Paradigmata. Eine diesbezüglich interessante Forschungsperspektive eröffnet Frisby (2000), insofern hier am Exemplum des Werkes von Georg Simmel die Korrespondenzen zwischen Lebensphilosophie, zeitgenössischem Impressionismus und der Idee von der Soziologie in den Blick gerückt werden. Mit guten Gründen ließe sich Simmels empirische Soziologie, nicht seine allgemeine, theoretische, unter der Signifizierung „soziologischer Impressionismus“ verhandeln (vgl. Kap. 5.1.1: „Wechselbeziehung“). Ismen-Bildungen eignen sich also nicht nur mit Blick auf die Geschichte und Gegenwart von Kunststilen als brauchbarer Index, sondern erweisen sich auch als trefflicher Indikator für Sichtweisen und Denkstile, für Paradigmata in den Sozialwissenschaften.

Bei Ismen handelt es sich um mehr denn bloße Etikettierungen. Einmal in die gesellschaftliche Umlaufbahn, längst internationalisiert, gebracht, d. h. kommunikationsständig geworden, erfüllen Ismen den Tatbestand eines *fait social*. Als institutionalisierte Signifizierungs-, Ordnungs- und Bewegungsform erzeugen Ismen, zu Diskursen verfestigt, via Redundanz Gedächtnis und üben hierüber bei Anhängern, Konkurrenten bzw. Gegnern sowohl wie Beobachtern Wahrnehmungs- und Denkwang aus. Im Grenzfall erstarrten Ismen zu Klischees, die Denken ersparen. Just dieser Sachverhalt, die das Denkfeld strukturierende Ordnungsmacht von Ismen, überhebt diese dem bloßen Label. Vom Problem der Entstehung, des Sich-Festsetzens und der Diffusion von Ismen in Kommunikationen, allemal ein Forschungsgebiet für Philosophie sowie Geschichte der Künste

und Wissenschaften, lassen sich für Ismen als Bewegungsformen von Paradigmata eine Reihe charakteristischer Züge herausheben. Dass bei diesem Aufriss von Ismen *in actu* die Sozialwissenschaften im Blickpunkt stehen, schließt nicht aus, die Bezüge zu Philosophie und den Künsten mit zu bedenken, im Gegenteil.

In Ismen, so kann eröffnet werden, sind Markierungen auf Dauer gestellt. Als Markierungsvorrat werden sie tradiert. Es gibt Ismen, die ausschließlich oder vornehmlich als Fremdsignifizierungen fungieren. Sie können aber auch abwertender oder ästimmerender Natur sein. Die Wertigkeit kann sich geschichtlich wandeln; etwa von der Ästimierung zur Abwertung, wofür die Formel Dilettantismus – ursprünglich ist der Dilettant eine Bezeichnung für mehrseitige Kompetenz, erworben durch außeruniversitäres Selbststudium, im Zeitalter der spezialistischen Professionalisierung dann als Inkompetenz abgestempelt –, ein anschauliches Beispiel liefert. Als Fremdsignifizierung können in Ismen vergangene, abgetane sowohl wie gegenwärtig virulente Paradigmata inkorporiert sein. In zeitlicher Hinsicht können Ismen als Periodisierungsmarker, in sachlicher Hinsicht als inhaltliche Markierung fungieren.

Es gibt Ismen, in denen Fremd- und Selbstmarkierung legiert sind. Ismen ausschließlich in der Form von Selbstmarkierung erfüllen erst den Charakter eines sozialen Tatbestands, wenn sie, zumindest in Partialsphären, in Subsinnwelten entsprechend signifiziert sind, soziale Bestätigung erfahren. Zu denken ist beispielsweise an die Anfänge des italienischen Verismus. Die Analogie zur sozialen Geltung von Charismata liegt auf der Hand. In der Perspektive von Selbstmarkierung einer geistigen Bewegung mit Paradigma (durch-)setzendem Anspruch drückt sich im Ismus stets ein mehr oder weniger ausgeprägter Wille, eine zum Selbstbewusstsein gelangte Intention aus; sie kann gelegentlich in Parolen auftreten und unter Umständen in die Bildung von Schulen einmünden; der Pragmatismus in der Philosophie und der Surrealismus in den Künsten bieten hierfür anschauliche Exempla. In der Regel greifen Selbst- und Fremdbeschreibungen ineinander, spinnt sich ein traditionsbildender Faden von Selbstausslegung und Fremdkommentar; erst die Verwebung erhebt einen Ismus zur Kommunikations-, zur Diskurs- und nicht zuletzt zur Marktständigkeit. Als Selbstmarkierung bietet ein institutionalisierter Ismus eine Projektionsfläche für Identifikation einerseits und Distanznahme andererseits. Sofern ein Ismus von einem Paradigma-Kollektiv getragen wird, sich eine Motiv- und Überzeugungsgemeinschaft gebildet hat, wird vom Ismus her gedacht, geschrieben, gemalt usf. Die Produktion erfolgt im Geist des Paradigmas. In der Doppelperspektive von innen und von außen her signifiziert, formt sich ein Ismus als Bewegungsform des Paradigmas, ein sozial kenntlicher paradigmatischer Denk- bzw. Kunststil aus. Diese Tendenz kann sich angelegentlich bis dahin erstrecken, dass eine um ein Paradigma zentrierte Schule unter einem Sammelsignum für die Zugehörigen firmiert, im Falle der Durkheim-Schule unter dem Namen ihres Begründers „Durkheimiens“. Darauf, dass Ismen als Bewegungsform von Paradigmata Orthodoxien ebenso wie Heterodoxien, Sezessionen erzeugen, sei ausdrücklich hingewiesen.

Was Adorno (1970, 45) eher beiläufig von den Ismen in den Künsten notiert hat, näm-

lich „die Präponderanz der Kunst über das Kunstwerk“, will sagen: die Präponderanz des Ismus, des Paradigmas als habituelle Leitdominante über das einzelne Kunstwerk und den einzelnen Künstler. Der Vorrang der künstlerischen Bewegung vor dem Einzelartefakt, nirgendwo so schlagend sichtbar wie im Futurismus und Konstruktivismus, lässt sich erweiternd übertragen auf das Gebiet der Sozialwissenschaften. Man muss nicht einmal ein Werk von Spencer gelesen haben, um den Evolutionismus als Paradigma identifizieren zu können, man muss die beiden Hauptwerke von Parsons nicht einmal dem Namen nach kennen, um den Strukturfunktionalismus zu agnoszieren, im Sinne von Evolutionismus oder Strukturfunktionalismus zu denken, zu konzipieren, ein Werk zu verfassen. Der Ismus überspannt die einzelnen Werke, wirkt als Inbegriff einer paradigmatischen Linie. Kennlich wird hieran schließlich, dass Ismen nach innen verallgemeinern und nach außen unterscheiden. Der Mechanismus der Verallgemeinerung funktioniert in Form von Pointierungen. Diese werden bezahlt mit Verkürzung, in eins mit Vereinfachung.

Als Distinktionsmechanismus erbringen Ismen eine paradoxe Leistung: Der emblematische Teil sorgt für die Unterscheidung, das Suffix für Ismen-übergreifende Generalisierung. Hieraus resultiert die Vergleichbarkeit von Ismen als Form der Signifizierung, Ordnung und Bewegung von Paradigmata, weil sie auf einer gemeinsamen Abstraktionsebene liegen. Auf diese Weise kann etwa der Existentialismus mit dem Strukturalismus zulässig verglichen, können Ismen gegeneinander abgehoben werden. In dieser Hinsicht stellt der Ismus als allgemeine Abstraktionsform den Nenner aller Ismen dar. Ismen als Bewegungsform von Paradigmata erscheinen so als partikuläre Universalien.

In Hinsicht auf den Verallgemeinerungsmechanismus nach innen stellt ein einzelner Ismus den Nenner dar, worüber sich der Zähler aller möglichen Werke, sofern sie sich selbst dem Ismus zurechnen oder von außen zugerechnet werden, erhebt. Analog funktioniert der Verallgemeinerungsmechanismus, um darauf noch einmal zurückzukommen, als Sortierverfahren in den psychologischen Wissenschaften: Der Ismus bildet den Nenner und die Fälle den Zähler. Anders ausgedrückt, unter dem Dach eines Ismus, solange er in den Diskursen zirkuliert, sind zahllose Werke, in den Sozialwissenschaften Veröffentlichungen, in den Künsten Kunstwerke, versammelt; und deren Vermehrung dürfte mit dem freilich konjunkturabhängigen Prestige des jeweiligen Ismus korrelieren. Schwerlich wären Fallzahlen anzugeben für Publikationen, die im paradigmatischen Geist etwa des Behaviorismus oder Strukturalismus, um zwei in den Diskursen eher außer Kurs geratenen Ismen zu nennen, verfasst worden sind. Es gibt nicht nur Ismen, sondern *in effectu* Ismen-Moden.

Wie Vertrauen (s. Luhmann 1973) ist auch der Ismus ein Mechanismus zur Reduktion von Komplexität, die durch Neubildung von Ismen wiederum gesteigert wird. Die Reduktion auf den Typus, d. h. die Abstraktion von den Einzelwerken, hat Implikationen, Folgen und Folgeprobleme bis in den Forschungs-, zumal aber Lehrbetrieb der Sozialwissenschaften hinein. In Ismen sind nämlich Normen, normative Vorgaben als *basics* inkorporiert, die in dem einzelnen Werk, hier: sozialwissenschaftliche Studien und For-

schungen, gleich ob publiziert oder nicht, laufend affirmiert, reproduziert werden. Die normativen Vorgaben können sich im Grenzfall zu einer Art Diktat des Ismus steigern, indem er dem Denk-, Forschungs- und nicht zuletzt Sprachstil, den terminologischen *patterns* den Stempel aufdrückt. Der Ismus als Signifizierungs-, Ordnungs- und Bewegungsform von Ismen enthält Vorgaben, die sich aus Maßgaben herleiten, die als bewährt, als tauglich, letztendlich als „richtig“ gelten für die Bearbeitung bzw. Lösung sozialwissenschaftlicher Aufgaben. Insofern sind Ismen, jeweils paradigmacharakteristisch, basale Skripte eigen, die als stabile Rahmenvorgabe für die einzelnen Forschungsdrehbücher Dienst tun. Das basale Skript zeichnet vor allem die Problemsicht, die Weise der Problemstellung sowie die Art der Problembearbeitung vor. Als Vorgabe kann es sich bis zur Vorschrift steigern. Als Rezept für Forschung enthält es vor allem die Anweisung, wo der theoretisch-konzeptive Ausgangspunkt liegt und was der „richtige“ Theorieansatz zur Problemlösung ist.

Der Stilgeschichte in den Künsten, ohne darauf näher eingehen zu können, ist schließlich ein weiteres zentrales Kennzeichen für den Ismus als *fait social* zu entnehmen. In der Stilbezeichnung „Manierismus“ ist der Zugang dazu offenbar. Gebildet ist der Ismus an der Erfahrung der Manier. Manier meint nicht die Kopie eines Originals, das Fälscherproblem; der Betrug ist anderer Natur, liegt auf einer anderen Ebene. Manier bezieht sich auf den *Modus procedendi*, auf die Ausdrucks-, Artikulations-, auf die Weise der Stilisierung und des Arrangements. In dem, was später als Manierismus verbucht und beschrieben wird, hat sich die Praxis und Erfahrung nicht der Kopie, sondern der *Kopierbarkeit* sedimentiert. Eine Erfahrung der frühen Moderne, die später, um 1900 in das seinerzeit neuartige Praxisfeld des systematisch betriebenen Manierismus eingegangen ist und alsbald den Globus erobert hat, dem nichts sich hat entziehen können, auch nicht die Sozialwissenschaften. Gemeint ist das Design. Pendant des Designs ist die technische reproduzierbare Kunst, der *trivial pursuit*, die im PowerPoint ihre Ikone hat.

Mitnichten ist den zeitgenössischen Sozialwissenschaften, was ihre Ismen anlangt, das „Prinzip IKEA“ fremd, wonach man seine Wohnung in der Manier IKEA je individuell arrangieren kann. Der Ismus funktioniert wie ein Baukasten. Er ist die Erscheinungsform von Kopierbarkeit, die Ordnungsform für Variationsmöglichkeiten. Vergleichbar mit der Fälschung in der Kunst liegt das Problem des Plagiats demgegenüber auf einer gänzlich anderen Ebene. Der Ismus ist die Bewegungsform von Paradigmata, die via Einzelwerke, Studien und Publikationen reproduziert werden. Stabilisiert werden Ismen durch diverse Medien, einschließlich Auszeichnungen und Preise für ihre Repräsentanten. Insbesondere erweisen sich Lehr-, Hand- und Wörterbücher als für die Reproduktion von Ismen günstige Stabilisatoren; Fachbücher und Fachzeitschriften nicht außer Acht gelassen. Hier und dort werden, gleichsam von Extrakt zu Extrakt, von Abstract zu Abstract, Ismen tradiert. Im Extremfall, vielleicht ist es längst der Normalfall, aber darüber könnten nur empirische Erhebungen Auskunft geben, genügt es, um eine Studie zu verfassen, ein Forschungsdesign zu entwerfen, ein Paradigma nur vom Hörensagen zu kennen. Das On-dit-Verfahren ist dem Ticket-Denken nahe. Um das Exemplum Bour-

dieu anzuführen, der jüngst dem Ismus „Relationalismus“ zugeordnet worden ist, eine freilich noch nicht eingebürgerte Signifizierung, der aber Beachtung zu schenken ist: Es reicht augenscheinlich hin, das Triple-Schema Habitus, Feld, Kapitalsorten zu kennen, um in der Bourdieuschen Manier eine Untersuchung durchzuführen.

In der Außenperspektive kommt Ismen die Eigenschaft von Erkennungsmelodien zu. In der Binnenperspektive eignet ihnen der Charakter von Leitmotiven, Prägeform und Wegmarken, um noch ein weiteres Mal die musikologische Terminologie zu bemühen.

Für die Sozialwissenschaften lassen sich sieben Ismen ausmachen, denen je charakteristische Erkennungsmelodien zukommen und die helfen mögen, die fragmentierte Theorielandschaft zu sondieren:

1. Evolutionismus
2. Funktionalismus
3. Strukturalismus
4. Interaktionismus
5. Historischer Materialismus
6. (Sozial-)Konstruktivismus
7. Utilitarismus

Den genannten Ismen, Bewegungsformen relevanter sozialwissenschaftlicher Paradigmata, eignet ein jeweils eigentümliches Incipit, ein „Es beginnt“, um abermals auf einen musikologischen Terminus zurückzugreifen. Incipit meint den je spezifischen Theorieansatz, der über den weiteren Bau der Theorie entscheidet. Im Theorieansatz reflektiert sich die Art und Weise, wie das Problem der menschlichen Vergesellschaftung gestellt wird.

3.3 Theorieansätze. Festlegung der Theoriestrategie

Wollte man ein Zwischenfazit ziehen, so ließe sich der Zusammenhang von Paradigma, Ismus, Theorieansatz und Theorie als Fundierungsstufen bestimmen. Dabei bietet sich eine visuelle, d. h. den Gesichtskreis betreffende Kennzeichnung an. Paradigma bezieht sich auf den Horizont im Sinne des griechischen Verbs horizein (ὁρίζειν), das ins Deutsche mit „begrenzen“ zu übersetzen ist. Ismus bezieht sich auf die Einschränkung des Horizonts zum institutionalisierten Gesichtsfeld bzw. zur präskribierten Sichtweise; Theorieansatz bezieht sich auf den Ausgangs- und Angelpunkt der Erschließung der Sachverhalte und Faktoren innerhalb des Gesichtsfeldes; und Theorie auf die dieserart vorstrukturierte, deskriptive oder/und kausale Interpretation der Beziehungen zwischen den Sachverhalten und Faktoren.

Der Vorschlag, Theorieansätze deutlich von Theorien zu unterscheiden und sie als „allgemeine Zugänge zum gesamten Gegenstandsbereich der Soziologie“ (Giddens 1999,

622) aufzufassen, macht Sinn. Ein Theorieansatz drückt zwar der Exposition seinen Stempel auf, indem er die grundlegende Stellung des Problems der Vergesellschaftung festlegt, aber für die Bearbeitung des Problems, die Durchführung des Theoriebaus ist Spielraum für entwickelnde Variationen gegeben, um einmal mehr ins musikologische Bild sich zu begeben. Das ist ein wesentlicher Grund dafür, dass innerhalb eines Ismus-Radius die Theoriebauten, nicht nur die Fassaden, tatsächlich variieren, es im Umkreis eines Paradigmas verschiedene Theorieausführungen gibt und wohl auch geben wird.

Dieser Sachverhalt ist besonders sinnfällig am Marxschen Paradigma, dem Historischen Materialismus. „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (Marx 1852, 115). Dieses Notat aus „Der 18te Brumaire des Louis Napoleon“ darf füglich als Basissatz des Historischen Materialismus, als dessen Theorieansatz gelesen werden. Hieran hat sich ein reich abdifferenziertes Spektrum von theoriebildenden Durchführungsvarianten angeschlossen, das, um nur Beispiele aus der soziologischen Theorielandschaft der Gegenwart zu nehmen, von Adorno über Bourdieu bis Giddens reicht. Kennlich wird, zum Pluralismus der Paradigmen gesellt sich im Zuge ihrer ismenförmigen Bewegung noch ein ismeninterner Pluralismus. Kein Wunder also, dass die sozialwissenschaftliche Theorielandschaft derart fragmentiert ist, eine ins Unübersichtliche gesteigerte Diversität aufweist. Dies nun trifft mitnichten nur auf die disziplinäre Soziologie im engeren, sondern auf das Gesamt der sozialwissenschaftlichen Disziplinen zu. Wenn mit der Entscheidung für ein Paradigma die sozialwissenschaftliche Erkenntnisstrategie justiert wird, so ist damit zugleich eine Vorentscheidung über den Theorieansatz getroffen, mit dem wiederum eine weichenstellende Festlegung der Theoriebildungsstrategie verbunden ist. Dass freilich, wer mit A eröffnet, nicht notwendigerweise das B folgen lässt, dass die diskursive Logik nicht allen Theoriearchitekturen eigen ist, ist eine der Quellen für den Eklektizismus, den forschungspraktikablen Synkretismus, der in der sozialwissenschaftlichen Theorielandschaft alles andere als selten anzutreffen ist. Reichlich Studien wert, der Frage nachzugehen, für welche ansonsten ganz anders fundamentierten Theoriegebäude die Marxsche Gesellschaftstheorie als Lieferant für Bauteile, gar als Abbruchstelle für Ecksteine gedient hat; desgleichen gilt für Simmels Formale Soziologie.

Der Bildvergleich mit der Geschichte der Kirchenbauten im Okzident drängt sich auf: unten romanischer Grundriss, drüber erhebt sich die Gotik und vorne eine Barockfassade. Es fällt auf, dass das Zusammenstückeln disparater Bauteile in den Sozialwissenschaften gerade dort aufzufinden ist, wo metatheoretische Erwägungen, wo Philosophie als Metaphysik verworfen wird.

Mit dem ismenspezifischen, mithin -typischen Theorieansatz und der damit einhergehenden Festlegung der Theiestrategie ist bereits, ob bewusst oder nichtbewusst, ob expliziert oder nicht, eine Mitentscheidung darüber getroffen, ob Was-Fragen zugelassen oder einfach ignoriert werden; ob die Frage, was denn Gesellschaft bzw. das Soziale sei,

erst gar nicht aufgerufen bzw. übergangen worden ist, und stattdessen mit Wie-Fragen, wie soziale Ordnung funktioniert, begonnen wird. Offenkundig, dass im Zeitalter der weithin vollzogenen Wende vom Substanzbegriff zum Funktionsdenken (Cassirer 1910) Was-Fragen des Rückfalls in Ontologie verdächtigt werden und in den Up-to-date-Sozialwissenschaften weithin verpönt sind (hierzu Luhmann 2004, 415). Auf dieses Tabu über Was-Fragen ist im Einstieg zu Kap. 3.4 „Theorien. Zwischen Instruktion und Kritik“ noch einmal zurückzukommen.

In Anknüpfung und Erweiterung der eingangs erwähnten Giddensschen Unterscheidung zwischen Theorieansätzen, welche die Linie der Durchführung des Theorieprogramms festlegen, und Theorien als Ausarbeitung des visierten Theorieprogramms ist zur Charakterisierung von Theorieansätzen als allgemeinem Zugang zum Gegenstandsbereich der Wissenschaften von der menschlichen Vergesellschaftung hinzuzufügen: Theorieansätze lassen sich bestimmen als theoriestrategische Zuformung von Paradigmen; in Theorieansätzen manifestieren sich strategische Entscheidungen mit weit reichenden Konsequenzen für die Bauweise von Theorien.

Eine offene und nur für die einzelnen Theorieansätze beantwortbare Frage, ob und inwieweit dem jeweils zugrunde liegenden Paradigma so etwas wie „Entscheidungsbewusstsein“ (Luhmann 2004, 342) eingeschrieben ist, ob vorgesehen ist, die Entscheidung für einen Theorieansatz zu begründen oder ob die Dezision als Dezision gesetzt wird, dieses Problem ist von Kambartel (1968, 244ff.) am „Theoriemodell Weber“ grundlegend entfaltet worden. Jenes Entscheidungsbewusstsein kann nicht zuletzt in der Weise zur Geltung kommen, dass die Bearbeitung und Lösung des Dezisionsproblems, die Begründung für die Wahl eines Theorieansatzes dem Gelingen der Durchführung des Theorieprogramms überantwortet, vielleicht besser: anvertraut wird. Bei näherer Kenntnis kann es nicht überraschen, dass Luhmann seine Bearbeitung des Problems der Anfangsentscheidung mit gezieltem Hinweis auf Hegel – implizit wird Bezug genommen auf die „Vorrede: Vom wissenschaftlichen Erkennen“ zur „Phänomenologie des Geistes“ (Hegel 1807) – erläutert: „Und selbst der Willkür des Anfangs wird, wie im System Hegels, im Fortschreiten des Theorieaufbaus die Willkür genommen. So entsteht eine selbsttragende Konstruktion“ (Luhmann 1987, 11). Nicht ohne Reiz und Erkenntniswert, Luhmanns Begründungsfigur mit der bestens an Hegel geschulten Passage „Die Methode der politischen Ökonomie“ in der „Einleitung“ zu den „Grundrissen der politischen Ökonomie“ (Marx 1857/58) in vergleichende Beziehung zu setzen. Sofern es an Entscheidungsbewusstsein mangelt, man sich die Reflexion und Problembearbeitung erspart, ist der vorproblematischen Kreuzung selbst disparater Ismen Tür und Tor geöffnet.

Im Folgenden sollen die im Ausklang des vorigen Kapitels vermerkten sieben Ismen in einer Kurzübersicht charakterisiert werden. Dabei liegt das Hauptaugenmerk auf der den jeweiligen Theorieansatz kennzeichnenden basalen Kategorie. Sie bezeichnet gleichsam die Erkennungsmelodie eines Theorieansatzes und fungiert zugleich als Leitmotiv für die Durchführung des jeweiligen Theorieprogramms. Bei der Übersicht über die Ismen in der Perspektive der basalen Kategorien der entsprechenden Theorieansätze wird von

dem von Hegel boshaft aufgespießten Verfahren der „Gewürzkrämerbude“, wonach alles einrangiert und mit einem Etikett versehen wird, Abstand genommen. Dies vor allem aus drei Erwägungen. *Erstens* gibt es bei bedeutenden Sozialtheoretikern Werkentwicklungen, die sozusagen einer Ismen-Wanderung gleichkommen: Das Frühwerk etwa steht im Zeichen des Evolutionismus, wohingegen das ausgearbeitete Theoriewerk dank der Auseinandersetzung mit dem Evolutionismus, um im Denkbeispiel zu bleiben, dem Strukturalismus zugehört. *Zweitens* gibt es Grenzfälle, d. h. Theoriewerke, für die erheblicher Darlegungs- und Begründungsaufwand vonnöten wäre, um die Zuordnung zu einem der sieben Ismen zu plausibilisieren. Und *drittens* finden sich, kursieren Theoriewerke, deren taxierende Zuordnung über die Jahrzehnte hinweg derart festgezurr ist, dass auch hier enormer Darstellungsaufwand betrieben werden müsste, um eine dem soziologiehistorischen Ticket-Denken zuwiderlaufende, mit der traditionellen Einordnung brechende Platzierung zu begründen.

Max Webers „Verstehende Soziologie“ dem Ismen-Radius Historischer Materialismus zuzuordnen, dürfte nicht nur für die akademischen Soziologie-Geschichtsschreiber eine Provokation sein, sondern auch bei marxistischen Geschichtsschreibern Kopfschütteln hervorrufen. Es ist das Verdienst von Bourdieu, um beim „Fall Weber“ einen Moment zu verweilen, wenn auch in einem von Klammern eingezäunten Satz, sich gegen die übliche Vereinnahmung der Weberschen Soziologie als gleichsam verstehenden Subjektivismus zu verwehren und für die nötige *clarté* zu sorgen: Max Weber habe „Marx nicht etwa, wie gemeinhin geglaubt wird, eine idealistische Geschichtstheorie entgegenstellt, sondern die materialistische Denkweise auf Gebiete angewendet, die der Marxismus faktisch dem Idealismus überließ ...“ (Bourdieu 1987, 37). Webers Wissenschaftslehre, die mehr umfasst als „Wissenschaft als Beruf“ und „Politik als Beruf“, hat seit jeher wenige, und wenn, dann selektive, und häufig schlecht beratene Leser. Wider den flachen Positivismus, fern allem platten Antimarxismus hat sich Weber noch mit der „Hegelschen Begriffslehre“ befasst, eine Mühe, die sich der Weberianismus, die breite und lange Nachfolgetradition der „Verstehenden Soziologie“, sukzessive erspart hat. Über einen der seinerzeit führenden Wissenschaftstheoretiker, den Nationalökonom Roscher, urteilt er in der für ihn typischen Schroffheit, ein Urteil, das auf die Gegenwartssoziologie unschwer sich übertragen ließe: „Denn alle diese Ausführungen wollen nur die Hegelsche Dialektik ablehnen und die Geschichte auf den ihr *mit den Naturwissenschaften gemeinsamen Boden der Erfahrung stellen*.“ Die hinzugefügte Fußnote lässt dann an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „Eine eingehendere Auseinandersetzung mit derjenigen Form der Hegelschen Dialektik, welche das >Kapital< von Marx repräsentiert, hat Roscher nie unternommen. Seine Ausführungen gegen Marx in der Geschichte der Sozialökonomik, S. 1221 und 1222 sind von erschreckender Dürftigkeit und zeigen, daß ihm damals (1874) jede Reminiscenz an die Bedeutung Hegels abhanden gekommen war“ (Weber 1903–06, 17).

Angesichts der angedeuteten Schwierigkeiten, zumal vor dem Hintergrund der von Abstract zu Abstract fortgeschriebenen Tickets, wird auf das Jonglieren mit und Einrangieren von Namen und Ismen verzichtet, wird nicht das Verfahren des Eintrags von pro-

minenten Namen in Ismen-Kästchen gewählt, die entweder in falscher Gewissheit evidenten Bescheidwissens wiegen oder, weil immer unter erneute Vorbehalte und in Relativierungen gesetzt, eher Verwirrung stiften. Tickets mit Namensaufschriften suggerieren zudem schnellen Erwerb von Theoriewissen, indem der Name und nicht die Sache als Erkennungsmarke fungiert. Tickets bedienen und prolongieren vor allem fixierte Lesarten und Rezeptionsmuster, indem sie das Prominentenkarussell mitsamt Tickets, wonach etwa Durkheim sich auf Objektivismus und Weber auf Subjektivismus sich reimt (jüngst erst wieder reproduziert bei Saalman 2012), in Gang setzen, ohne zur Einsicht in das jeweilige Theoriegewebe verhelfen.

Gemäß der Leitlinie dieser Publikation, Hinweise zur Ortung, Sondierung und Urteilsbildung zu geben, wird, statt Namen zu nennen, auf die kategoriale Pointierung des Theorieansatzes sowie die basale Theoriefigur des jeweiligen Ismus bzw. des darin sich bewegenden sozialwissenschaftlichen Paradigmas abgehoben. Nichts, schon gar nicht die orientierende Kurzcharakteristik der sieben Ismen, erspart denjenigen, die an Theorie interessiert sind und für ihre Forschungen theoretische Innervation wünschen, die Lektüre von Theoriewerken.

In die Karte der Landschaft sozialwissenschaftlicher Denkweisen lassen sich folgende Ismen einzeichnen:

1. Evolutionismus

Dessen Faustformel lautet: „Es gibt Systeme.“ Über den gesamten Entwicklungsbogen sozialevolutionären Denkens hinweg gilt, bei aller Modifikation und Feindifferenzierung, der Sozialwissenschaften fundamentierende Kerngedanke von der Irreduzibilität des Sozialen auf das Individuelle, d. h. die Unumgänglichkeit, sich auf metatheoretischer Ebene mit dem Problem der Eigenart des Sozialen zu befassen. Der Gedanke der Irreduzibilität von Sozialem auf Individuelles, von Gesellschaft auf Individuen, wird unzweideutig kenntlich am Theorieansatz. Der Evolutionismus setzt weder am Verhalten (*behaviour*) noch am Handeln (*action*) noch an einem Einzel-Bewusstsein (*mind*) an. Der evolutionistische Theorieansatz ist vielmehr ausgeschrieben auf Arten und Systeme erzeugende *Vorgänge*, die von der Trias Variation, Selektion und Restabilisierung bis zur Operation Kommunikation reichen. Als basale Theoriefigur rückt Evolution als prozedierende Resultante ungewisser Problemlösungen ins Licht. Der Zuschnitt der Theoriekonzeption ist holistischer Art.

2. Funktionalismus

Dessen Faustformel lautet: „Organismen reproduzieren sich im Medium ihrer Organe.“ Über den weit verzweigten Entwicklungsbogen sozial-funktionalistischen Denkens hinweg gilt der Sozialwissenschaften fundierende Kerngedanke des Bezogensenseins des Individuellen auf das Ganze, der Zuformung bzw. Zurichtung der Individuen als Funktionsorgane zur sozialen Reproduktion des Ganzen. Nicht zuletzt kenntlich daran, dass im sozialwissenschaftlichen Funktionalismus Organismus-Analogien an der Tages-

ordnung sind, ist auch hier die Auffassung von der Irreduzibilität des Sozialen auf das Individuelle, von Gesellschaft auf die Individuen bestimmend. Der funktionalistische Theorieansatz ist ausgeschrieben auf *Leistungen* zur sozialen Reproduktion sozialer Einheiten, allen voran Anpassungsleistungen. Dem entspricht die basale Theoriefigur, wonach soziale Systeme als Resultante der Lösung des Bestandsproblems interpretiert werden und folglich Funktionen den Erfordernissen (*needs*) des jeweiligen Ganzen respondieren. Die Idee der Homöostase, was im Funktionalismus etwa soviel heißt wie Fließgleichgewicht, im idealtypischen Fall störungsfrei, weist den Funktionalismus, von der Ethnologie grundgelegt und in der Soziologie zum „Strukturfunktionalismus“ ausgefaltet, als Paradigma holistischen Zuschnitts aus.

3. Strukturalismus

Dessen Faustformel lautet: „Der menschlichen Vergesellschaftung wohnen soziale Syntaxen ein.“ Strukturalismus ist nachgerade ein Synonym für die Nichtrückführbarkeit des Sozialen auf das Individuelle bzw. für die Eigenqualität des Sozialen. Der Grundgedanke ist die Vorstellung, dass die Lebenswirklichkeit der Menschen (die menschliche Vergesellschaftung) von sozialen Taxonomien konstituiert und gesteuert wird. Der strukturalistische Theorieansatz ist ausgeschrieben auf *soziale Beziehung*, nicht auf Individuen, deren Verhalten oder Handeln. Dem entspricht als basale Theoriefigur die Idee von Gesellschaft als Resultante unbewusster Regelwerke und Regulierungsweisen sozialer Beziehungen. An der Theoriestrategie, im Wege taxonomischer Modelle die Syntaxen, die sozialen Strukturen und die Transformationsgrammatiken einer gegebenen Gesellschaft freizulegen, ist mithin der holistische Zuschnitt des strukturalistischen Paradigmas abzulesen.

4. Interaktionismus

Dessen Faustformel lautet: „Es gibt das Inter, die Wirklichkeit des >Zwischen<.“ Der Interaktionismus tritt in zwei Grundvarianten in Erscheinung, die häufig eine Wahlverwandtschaft in Theoriekonzeptionen eingegangen sind: zum einen der „phänomenologische Interaktionismus“, wenn diese barocke, will sagen: etwas schiefe Signifizierung gestattet ist; zum anderen der „symbolische Interaktionismus“. Beiden Varianten ist zunächst der Kerngedanke gemeinsam, dass das Soziale und das Individuelle ineinander verschränkt sind und sich in der Form des Inter konstituieren und reproduzieren. Inter ist hier im lateinischen Ursprungssinn verstanden: Ein Zwischen, das durch Reziprozität, Aufeinanderbezogensein, Gegenseitigkeit gebildet wird. Während aber der „phänomenologische Interaktionismus“ für das soziale Wirklichkeit erzeugende, stiftende Inter das je individuelle Bewusstsein als Ausgangspunkt setzt, das Soziale also aus der Individualperspektive heraus aufgebaut interpretiert, ist im „symbolischen Interaktionismus“ das Soziale als Gruppenwirklichkeit vorausgesetzt, d. h. die Verschränkung von Sozialem und Individuellem wird nicht aus der monadischen Individual-, vielmehr aus der Gruppenperspektive heraus interpretiert. Nachgerade an der Denkfigur und Theorieperspek-

tive des Symbols, einschließlich der Vorform der Geste, wird sinnfällig, dass hier die Sozialität vorausgesetzt ist; denn die Denkfigur des Symbols verweist zwingend auf ein Inter, im Symbol ist Sozialität mitgesetzt.

In der phänomenologischen Variante ist der interaktionistische Theorieansatz ausgeschrieben auf *Akte*, und zwar vom Bewusstseinsakt bis zur Praxis; wohingegen die symbolinteraktionistische Variante des Theorieansatzes ausgeschrieben ist auf symbolvermittelte *Kooperation*. Die basale Theoriefigur des phänomenologischen Interaktionismus gründet in der Idee der Rekonstruktion des Aufbaus der sozialen Welt auf der Wegstrecke von der Subjektivität zur Inter-Subjektivität. Die basale Theoriefigur des symbolischen Interaktionismus zeichnet den umgekehrten Weg vor: Rekonstruktion der Subjektivität in der Perspektive des Inter als gruppenförmige Kooperation. Kennlich, dass die phänomenologische Variante in der Theoriestrategie elementaristisch, die symbolbezogene Variante demgegenüber holistisch zugeschnitten ist.

Mit den Theoriefiguren Lebenswelt, Alltagswelt, Sprech- und Sprachgemeinschaft sind die Brücken bezeichnet, worüber sich die theoriekonzeptbildenden Verbindungen zwischen der eher kontemplativen, welt- und selbstbeobachtenden Phänomenologie und dem vornehmlich auf Welterschließung bzw. -veränderung verständigen, in der Philosophie des im Pragmatismus beheimateten Sozialbehaviorismus.

5. Historischer Materialismus

Dessen Faustformel lautet: „Es gibt Gesellschaft. Sie ist das prozedierende Resultat des wechselseitigen Handelns der Menschen.“ Jenseits aller Ausdifferenzierungen und Modifikationen ist für die historisch-materialistische Denkweise der Grundgedanke bestimmend, dass das Soziale, die gesellschaftlichen Verhältnisse zwar Resultat des Verhaltens und Handelns, der Interaktionen zwischen den Individuen ist, dem Resultat aber, den materiellen ebenso wie den ideellen gesellschaftlichen Verhältnissen eine Eigenqualität, eine Eigenart, eine Realität *sui generis* zukommt. Hierin liegt die Irreduzibilität des Sozialen auf das Individuelle begründet. Verhältnisse und Verhalten, Struktur und Praxis, Gesellschaft und Individuen stehen nicht in Beziehung zueinander wie zwei voneinander getrennte Faktoren bzw. Substanzen, wie das in irreführenden Bezeichnungen wie „methodologischer Relationalismus“ (s. Saalman 2012, 314) zum Ausdruck kommt, sondern Gesellschaft und Individuen sind durcheinander vermittelt. Kopfschüttelndem Kannitverstan ob dieses Ausdrucks pflegt die historisch-materialistische Denkweise philosophische Anstrengung zum Problem der Dialektik zu empfehlen. Hilfreich auch eine kleine Meditation über die Problemstellung, wie Goethe sie seinem Faust in den Mund legt:

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!

Der Theorieansatz, wie er aus dem historisch-materialistischen Paradigma sich ergibt, ist ausgeschrieben auf *ökonomisch-soziale* Bewegungsformen. Sie sind prozedierende

Resultate des gesellschaftlichen Lebensgewinnungsprozesses und als solche wandelbar, transitorischer, d. h. historischer Natur. Die basale Theoriefigur des Historischen Materialismus ist die Interpretation der Menschheitsgeschichte, der sozialen Evolution als Geschichte der Reproduktion von gesellschaftlichen Verhältnissen als Herrschaftsverhältnissen, perennierend ungeachtet allen Formwandels. Eingeschrieben ist dem auch als dialektisch zu signifizierenden Theorieansatz die Idee der Kritik dessen, was bislang, in weltgeschichtlichem Maßstab, der Fall ist, und zwar unter dem nichtnormativen Blickwinkel der Möglichkeit, dass es einmal auch anders sein, Herrschaft als Verhältnis verschwinden könne. Der Theoriestrategie in der Linie des historischen Materialismus eignet der holistische Zuschnitt, festgemacht an der Denkfigur „gesellschaftliche Verhältnisse“.

6. (Sozial-)Konstruktivismus

Dessen Faustformel lautet: „Das menschliche Universum besteht aus einem Pluriversum gesellschaftlicher Konstruktionen.“ Der (Sozial-)Konstruktivismus als Paradigma der Weltaufordnung und -erschließung ist vergleichsweise jüngeren Datums. Als Kritik an jedwedem Essentialismus hat er das Erbe der älteren Ideologiekritik angetreten. Dabei hat die Soziologie des Wissens, der Wissensformen die Rolle des Geburtshelfers in Sonderheit des Sozialkonstruktivismus gespielt. Mit Sozialkonstruktivismus ist ein weiterer Bereich von Vorstellungen über das, was Wirklichkeit ist, bezeichnet. Der Bogen spannt sich von temperierten Auslegungen, die die Frage, ob es eine Realität jenseits der Konstruktionen gibt, offen lassen, indem sie sie, an Phänomenologie geschult, einklamern, bis zu radikalen Konstruktivismen, die jene Frage abschneiden, indem sie sie als falsch gestellt disqualifizieren. Die Auffassung von der Irreduzibilität der gesellschaftlichen Konstruktionen auf individuelles Bewusstsein weist namentlich den Sozialkonstruktivismus als genuin sozial-, mithin kulturwissenschaftliches Paradigma aus. Die basale Theoriefigur ist das Soziale Konstrukt („*social construct*“), übersetzbar mit soziale Schemata, Welt-, Natur-, Sozial-, Menschenbilder, die als ebenso verfestigt wie dennoch wandelbar interpretiert werden. *Social constructs* als Konstitutionsweise der Sozialwelt stellen gleichsam die (Wissens-)Formen dar, worin die Menschen wahrnehmen, orten, bewerten, urteilen, sich kognitiv sowohl wie affektiv bewegen. Mit der Grundannahme, dass alles, was für die Menschen „ist“, gesellschaftlich konstruiert ist, erweist sich der Sozialkonstruktivismus als ein epistemologisch sowohl wie wissenssoziologisch grundiertes Paradigma aus.

7. Utilitarismus

Dessen Faustformel lautet: „Im Anfang ist der Nutzen.“ Gleichwie und in welchen Ausprägungen, seit den Anfängen der utilitaristischen Denkweise im Ausgang des 18. Jahrhunderts bis in die neoliberalistische Gegenwart hinein bildet die Vorstellung, das Gewebe der zwischenmenschlichen Beziehungen sei durch Zurückführung auf das von Grund auf nutzenmotivierte Verhalten der Individuen erklärbar, die paradigmatische

Achse. Dem korrespondiert eine allemal spekulative Anthropologie, der zufolge in der erfolgreichen Reproduktion des je eigenen Organismus, im individuellen Lebensgewinnungsprozess der Drehpunkt aller menschlichen Vergesellschaftung zu orten ist. Die als Benutzungsverhältnisse interpretierten zwischenmenschlichen Beziehungen werden nicht aus ihrer historischen Gewordenheit heraus, als Resultat der sozialen Geschichte der Menschen interpretiert, sondern als Naturform, die den Individuen einwohne. Eine der Selbstbeschreibungen des Utilitarismus jüngeren Datums ist im Kürzel „methodologischer Individualismus“ verdichtet, Hinweis auf die Reduzibilität des Sozialen auf das Individuelle, der Gesellschaft auf die Individuen.

Der Theorieansatz des utilitaristischen Paradigma ist auf *berechnendes Verhalten* ausgeschrieben, gedeutet als Konstituens der menschlichen Natur, verteilt über die Individuen bzw. biologischen Individualitäten. Die basale Theoriefigur allen Utilitarismus, gleich ob Austauschtheorien, Rational-Choice-Konzeption oder was auch immer es in dieser Richtung gibt, beschreibt die Welt als Wettbewerb um Mittel zur Gewinnung des individuellen Lebens; ein Kampf, ein Wettbewerb, der in letzter Instanz aus den Reproduktionszwängen der individuellen Organismen resultiert, aus der Nötigung zur Ressourcenbeschaffung, die in moderner Form in Erscheinung tritt als Tauschzwang. Während der Evolutionismus den *struggle for life* in der Perspektive von Gattungen und Arten überhaupt im Auge hat, richtet sich das Augenmerk des Utilitarismus auf das Gebiet der individuellen Selbstbehauptung der Menschen. In der Perspektive des Utilitarismus verwandelt sich die Welt in Märkte, wobei die Menschen in den Gestalten von Usern, Kunden und Performern auftreten – die Beziehungen zwischen Menschen sich auf (geldvermittelte) Belohnungen und Bestrafungen reduzieren. Im Übrigen dürfte die nähere Befassung mit der außer- sowohl wie innerwissenschaftlichen Erfolgsgeschichte der von Erfolgsaussichten gesteuerten utilitaristischen Denkweise, an deren Nachhaltigkeit nicht zu zweifeln ist, einigen Aufschluss darüber geben, wie und warum es dazu gekommen ist, dass aus dem an der Idee der Polis orientierten Inter-esse, dem Dazwischen-, dem partizipatorischen Aufeinanderbezogensein, die Verkürzung zum privatförmigen Interesse, zugeformt auf dessen Durchsetzung im Gegeneinander und verdinglicht zur quasi-natürlichen Grunddisposition der Individuen, aus einer sozialen, kommunikativen eine naturalistische Kategorie geworden ist. Kennlich schließlich, dass die Theoriestrategie, dem Ansatz an Individuen respondierend, elementaristischen Zuschnitts ist.

Im Ausklang der knappen Übersicht über die ismenspezifischen, paradigmatischen Theorieansätze drängt sich die Zwischenfrage auf, ob vom Utilitarismus her, von der Denkfigur des monadischen, nutzenformatierten Individuums her, ob im Wege des methodologischen Individualismus Soziologie als Wissenschaft überhaupt fundiert werden könne; oder anders, mündet das utilitaristische Paradigma letzten Endes nicht in eine erweiterte Psychologie, in Sozialpsychologie ein?

Soziologie als Wissenschaft ist aus mehreren Gründen heraus entstanden. Einer darunter ist gewiss die Kritik am Utilitarismus als sozialwissenschaftlichem Paradigma, von Marx und Engels über Max Weber bis zu Parsons mit einiger Verve vorgetragen. Die uti-

litaristische Denkweise und Theoriebildung verkennt ihre eigene Bedingung. Diese ist nicht in einer spekulativen Anthropologie, der Prämisse eines gleichsam eingeborenen Utilitätshabitus, Denken, Fühlen, Verhalten und dergleichen Phantasma zu suchen als vielmehr in der Ausbreitung, heute: Globalisierung des modernen Kapitalismus, ein allemal *successful system* von „Nützlichkeits- und Benutzungsverhältnissen“ in einem „ganz bestimmten Sinn, nämlich den, daß ich mir dadurch nütze, daß ich einem Andern Abbruch tue“ (Marx/Engels 1845/46, 394). Wie die Verfasser der kritischen „Deutschen Ideologie“ wusste auch Max Weber um die Traditionslinie des neuzeitlichen Utilitarismus, und wie jene hätte auch er, der an Nietzsches feinem Gehör und bösem Blick geschulte, Formeln wie „Win-Win“ als nichts anderes denn betriebswirtschaftlichen Jargon, platteste Ideologie identifiziert.

Die Traditionslinie des utilitaristischen Paradigmas reicht zurück bis zu den großen Entwürfen neuzeitlichen Zivilverkehrs, bis zu Hobbes und Locke; um später mit Bentham und schließlich in Mills „Utilitarism“ von 1863 seinen Ausdruck als ökonomische Zivilreligion zu finden. In der Erfolgsgeschichte des Utilitarismus reflektiert sich der Aufstieg und die Durchsetzung von Wirklichkeit und Geist des Kapitalismus, zunächst manifest in Englands führender Stellung in der Weltökonomie sowie der führenden Rolle in der „Industriellen Revolution“; die Erfolgsgeschichte des Systems der „Nützlichkeits- und Benutzungsverhältnisse“ ist mitnichten an ihr Ende gekommen, wofür die in Kap. 2.2 als Indikator verhandelte „Krise als Bewegungsform“ ein untrügliches Indiz ist. Mit einiger Triftigkeit ist „Weltgesellschaft“ heute im Lichte des utilitaristischen Paradigmas als deren implizite oder auch explizierte Selbstbeschreibung („Erfolgsstory“) zu thematisieren. Nicht unerwähnt bleiben darf der französische Seitentrieb des Utilitarismus, insofern als gerade an ihm, an den Mitrepräsentanten des *siècle de lumière*, an Helvétius und Holbach vorzüglich sich zeigen ließe, worauf zuletzt die Aufklärung, die neuzeitliche „Entzauberung der Welt“ hinausläuft: auf eine alsbald in blanke „Rechtfertigungsideologie“ (Lenk 1971, 24ff.) umkippende Brauchbarkeitstheorie.

Die Implikationen und Folgen des triumphierenden Utilitarismus, der sich im Verlaufe des 19. Jahrhunderts biomythisch drapiert, bekommen seit den Tagen von Benthams Modell eines Inspektionshauses von 1791 insbesondere die zur Integration ins Gehäuse der Benutzungsverhältnisse und Nutzenmaximierung unzureichend Willigen oder unzureichend Fähigen zu spüren: maximale Effizienz der Kontrolle der mangelhaft integrierten bei minimalen Kosten (Jaeger/Staeuble 1978, 203ff.). Maximale Effizienz, minimale Kosten – der Utilitarismus ist mitnichten passé; im Gegenteil, er bezeichnet die Signatur der Arbeitswelt, leistungsethisch verbrämt. Gerade auch Max Weber ist aufgefallen, wie nahe an Biomythen der Utilitarismus sich bewegt. Und dass die Ökonomie dessen Leib- und Magenthema ist, liegt auf der Hand. Im Abschnitt III. seiner Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Nationalökonomie wendet sich Weber (1903–06, 139f.) mit Nachdruck dagegen, „die Lehrsätze der theoretischen Nationalökonomie aus einem konstruierten Triebleben des Menschen“ abzuleiten, und dabei den „Eigentum“ als den „entscheidenden >Trieb<“ zu setzen. In Wahrheit, derartige Biomythen

dementierend, sei es die Ökonomie, die „dem in den Markt verflochtenen Individuum nur die Wahl läßt zwischen der Alternative >teleologische< Anpassung an den Markt oder ökonomischer Untergang“. Weber, neben Helvetius noch den Autor der „Bienenfabel“, Mandeville, anführend, hält den Utilitarismus vor allem deshalb für ungeeignet, als Fundament für sozialwissenschaftliche Theoriebildung zu dienen, weil in ihm eine Verwechslung von historisch gewordener Sozialform mit Naturform vorliegt; abgesehen von der, und das ist dem Religionssoziologen Weber nicht verborgen geblieben, dem (älteren) Utilitarismus eigenen „Verquickung von Theorie und Theodizee“ (Ebd., 140). Im Lichte von Webers Idee von Wissenschaft ist dieser Ismus ein Fall, der „hoffnungslos“ ist. Biomythen, jedwede Art naturalistischer Psychologie, sind für Weber eine Sackgasse, wenn es darum geht, Soziologie zu fundieren, überhaupt wenn es um Kulturwissenschaften geht. Vielleicht ahnend, welche Missverständnisse, Fehldeutungen und Fehlschlüsse seine Verstehende Soziologie, wohl nicht zuletzt wegen des Adjektivs „verstehend“ zu gewärtigen haben wird, hat Weber, weithin mit wenig Erfolg, seine Grundlegung der Soziologie gegen jedweden individualisierenden Psychologismus, sei er naturalistisch, sei er vulgärhermeneutisch-populärbiografisch, abgesetzt: „Die verstehende Soziologie ist nach allem Gesagten nicht Teil einer >Psychologie<“ (Weber 1913, 432).

Einer seiner seinerzeit ansonsten schärfsten Kritiker, Alvin Gouldner (1974), hat es Parsons als wesentliches Verdienst angerechnet, die Sozialwissenschaften, in Sonderheit die Soziologie, aus den Fallstricken des *common sense-utilitarianism* befreit und ihr ein nichtnaturalistisches, nichtsubjektivistisches Fundament gegeben zu haben. Erreicht hatte Parsons dies in seinem epochemachenden Werk von 1937 „The Structure of Social Action“. Wie er es erreicht hat, deutet der Untertitel an: „A Social Theory in the Special Reference to a Group of Recent European Writers“. Unter diesen europäischen Denkern befinden sich auch Emile Durkheim und Max Weber. Besser als viele Lehrbuch- und Geschichte-der-Soziologie-Verfasser hat Parsons registriert, dass Webers Handlungstheorie zuvorderst eine Ordnungstheorie ist und mit Durkheims Strukturaler Soziologie durchaus sich verträgt; eine Korrespondenz, die endlich einmal, frei vom Alb der von Abstract zu Abstract fortgeschleppten Legende von der Subjektivismus-Objektivismus-Differenz zwischen Weber und Durkheim, systematisch zu untersuchen wäre. Darin kommen sie überein, Marx, Durkheim, Weber und Parsons, im Wege des utilitaristischen Paradigmas lassen sich keine Sozialwissenschaften, zumal nicht die Soziologie begründen. In nicht zu überbietender *clarté* und von erheblicher Aktualität liest sich Durkheims Diktum, das sich nicht zufällig in seiner Studie „Le suicide“ von 1897 findet, läßt doch der Suizid zu manchem ein, vor allem aber zur Vulgärpsychologie: „Unter dem Vorwand, die Soziologie fester zu untermauern, indem man sie auf die psychologische Konstitution des Menschen gründet, bringt man sie von dem einzigen Gegenstand ab, der ihr zusteht. *Man sieht nicht, daß es keine Soziologie geben kann, wenn es keine Gesellschaften gibt, und daß es keine Gesellschaften gibt, wenn es nur Individuen gäbe*“ (Durkheim 1983, 21).

In den verschiedenen, soeben skizzenförmig vorgestellten ismenspezifischen Theorieansätzen reflektieren sich die unterschiedlichen Herangehens- und Bearbeitungswei-

sen der Problemtrias „Handeln, Ordnung, Wandel“ (Joas/Knöbl 2004, 511). Wird im Auge behalten, was Weber über die Konstitution von wissenschaftlichen Disziplinen pointiert notiert hat: „Nicht die >sachlichen< Zusammenhänge der >Dinge<, sondern die gedanklichen Zusammenhänge der Probleme liegen den Arbeitsgebieten der Wissenschaften zugrunde“ (Weber 1904, 166), so mag das nach nominalistischem Subjektivismus klingen. Was aber einer Fehleinschätzung gleichkäme, insofern die Problemstellung nicht ins subjektive Belieben gestellt wird, sondern deren Relevanz und Furchtbarkeit sich zu bewähren hat an der gelingenden kausal-verstehenden Erschließung gesellschaftlicher Wirkungszusammenhänge, und dies in historisch-soziologischer Perspektivik. Problemstellung und Konstitution des Gegenstands von Soziologie bilden eine nicht einmal zu analytischen Zwecken zerlegbare Einheit, die im Erkenntnisinteresse gründet. Wer Beihilfe zur Modernisierung von oben, spricht: Reform, will, stellt das Problem der menschlichen Vergesellschaftung anders als diejenigen, die partizipatorische Veränderung, spricht: Emanzipation wollen. Wieder anders stellt sich das Problem der Vergesellschaftung und damit die Auffassung von dem, was der Gegenstand von Soziologie sei, für jene, die Freude an der Beobachtung der Moderne haben, dem Goldenen Zeitalter der Muße fernverwandt.

Die Soziologie, so Joas/Knöbl (2004, 511), habe es im Kern mit der Trias „Handeln, Ordnung, Wandel“ zu tun. Dem kann beipflichtet werden, sofern der Reihenfolge keine Beachtung geschenkt wird. Genau aber hier, in der Reihen- bzw. Rangfolge bilden den Gewichtung liegt die Krux: Wer mit Handeln, und sei es noch so beiläufig, einsetzt, visiert bereits Handlungstheorie als Soziologieachse. Gleiches gilt natürlich auch für „Ordnung“ oder „Wandel“ als Incipit; stets sind damit theoriestrategische Weichenstellungen verbunden.

Es ist Giddens (1999, 613ff.), der im Zusammenhang mit der Herangehens- und Bearbeitungsweise jener Trias von Handeln – Ordnung – Wandel von „theoretischen Dilemmata“ spricht, in die die Soziologie, ihre Theoriebildung unweigerlich hineingestellt sei; seiner Auffassung nach Ursprung der Pluriformität der soziologischen Theorielandchaft. Ob es sich bei den angesprochenen Herausforderungen an die Theoriestrategie tatsächlich um theoretische Dilemmata, also Zwangslagen handelt, ob also die Bezeichnung triftig ist, darf füglich in Zweifel, ja in Abrede gestellt werden. Dessen ungeachtet, Giddens hat wesentliche Dimensionen aufgeführt, die für eine Konzeptualisierung des „Problems der Vergesellschaftung“ von Belang sind, mithin konzeptive Schwierigkeiten bereiten.

Zwei der von ihm benannten Problemdimensionen sind hier von erheblichem Interesse: erstens die Verschränkung von menschlichem Handeln und sozialer Struktur; zweitens das Verhältnis von Statik, sozialer Ordnung und sozialem Wandel. Wie die Momente konzeptiv vermitteln? Worauf den Akzent legen? Auch die weiteren von Giddens aufgeführten Problemdimensionen laufen letztendlich zu auf das – wenn der Ausdruck für eine wissenschaftliche Disziplin, die erst im Auftakt zur Moderne sich gebildet hat, zulässig ist – Uraltproblem der Soziologie: die Dialektik von Gesellschaft und Individuum;

übersetzt in die Ebene der Erkenntniskritik: das Problem von Vermittlung und Unmittelbarkeit bzw. Theorie und Empirie. Transferiert auf die paradigmatische Ebene, mit eben zwingenden Folgen für den jeweiligen Theorieansatz mitsamt Theoriestrategie lautet die Frage: Kommt Gesellschaft bzw. dem Sozialen eine Wirklichkeit *sui generis* zu oder handelt es sich dabei um nichts mehr als eine wissenschaftliche Abstraktion im Wege von Aggregatbildung an individuellem Verhalten gewonnener Daten? Ein Schelm früge: Ist ein Haus das Resultat einer im Wege der Aggregation von Bauteilen geleisteten wissenschaftlichen Abstraktion? Oder anders, ist das Haus reduzierbar auf seine Elemente oder ist es eine aus diesen konstituierte neue Ganzheit? Diese Frage evoziert jene nach der Bedeutung von Theorie.

3.4 Theorien. Zwischen Instruktion und Kritik

Angesichts ihrer bis zur Unübersichtlichkeit vielgestaltigen Theorielandschaft liegt die Frage nahe, ob es denn innerhalb der soziologischen Zunft zumindest eine gemeinsame Auffassung darüber gibt, was unter Theorie zu verstehen sei und welcher Gebrauchswert ihr zukomme. Die Frage ermuntert, mehr noch: verpflichtet dazu, dem für dieses Kapitel vorgesehenen Überblick über die Theoriecharaktere innerhalb der Soziologie eine Einführung in das Theorieproblem in Form einer Orientierungsskizze zur Eigenheit und zur Ortsbestimmung von Theorie, hier im Singular einer allgemeinen Kennzeichnung, voranzuschicken.

3.4.1 What does θεωρία mean?

Was ohnehin bekannt ist und niemanden irritiert oder gar stört, hat neulich eine Umfrage unter der Soziologie-Professorenschaft in Deutschland noch einmal belegt: „der Theoriebegriff [wird] uneinheitlich verwendet und [erstreckt] sich auf höchst unterschiedliche Gedankengänge“ (Braun/Ganser 2011, 166). Kein Konsens herrscht in der Zunft darüber, wovon die Rede ist, wenn der Ausdruck „Theorie“ fällt: Der Bogen der Vorstellungen, worum es sich bei Theorie handelt, reicht vom Set nomologischer Hypothesen bis zur mehr oder weniger methodisierten Kunst der Deutung, bekannt unter der Bezeichnung Hermeneutik, die einem mythischen Trickster namens Hermes sich verdankt. „Was ist Theorie?“ dürfte freilich nicht nur in der Soziologie längst zu jener Sorte von Fragen zählen, die, wie Luhmann (2004, 115) in einer metatheoretischen Zwischenbemerkung pointiert hat, „eher verpönt“ sind und, falls überhaupt aufgeworfen, mit einem bescheidwissenden Lächeln quittiert, vom Tisch gewischt werden, derlei Fragen entstammten dem Zeitalter der Metaphysik, der Steinzeit der Soziologie, und diese Zeit sei längst vorüber, verschwunden. In solchen Fällen, dies sei nun doch eingeworfen, ge-

bietet die zünftische Höflichkeit, nicht zurückzufragen, was denn das sei, was da soeben als Metaphysik abgetan worden ist.

Zum fehlenden Konsens in Sachen Eigenart von Theorie gesellt sich die Mehrfältigkeit in Beantwortung der Frage, wozu denn Theorie überhaupt gut sei, zu was sie denn taue. Wiederum spannt sich ein weiter Bogen von der emphatischen Betonung der Eigenwertigkeit von Theorie über die freundliche Betonung von Theorie für ertragreiche Forschung bis zur *silent aversion*, um nicht allzu grob von Theoriefeindschaft zu sprechen. Dabei ist nicht zu übersehen, dass Abwertung von oder gar Feindschaft gegen Theorie sich gerne mit der Gleichgültigkeit oder gar Aversion gegen Kunst, die allenfalls als häuslicher oder Sonstwo-Dekor geduldet wird, paart. Die wohl berühmteste Abwertung von Theorie, der eine gehörige Portion Häme beigemischt ist und die seit jeher des Beifalls aller Applied-Science-Menschen und aller Macher gewiss sein durfte, stammt aus dem Munde des Teufels. Mephisto ist es, der in Goethes „Faust“, lesbar als Basistext für die Soziologenschaft, dem vom Karussell der Begriffe und Thesen vollends verwirrten Schüler beispringt, nachdem dieser aufgeseufzt hat:

Mir ist von alledem so dumm,
Als ging' mir ein Mühlrad im Kopf herum.

Der Teufel stimmt dem Rat suchenden Schüler feixend zu, die Theorie nicht sonderlich zu achten und stattdessen sich an das Grün des Lebens zu halten:

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
Und grün des Lebens goldner Baum.

Wie aber reimt sich grün und gold zusammen? Goethe, Protozoziologe von einem Format, das seinesgleichen sucht, war Zeitgenosse des aufkeimenden Utilitarismus, der das Wahrheitsproblem mit dem Nutzen, dem *success* erledigt; zudem hatte sich nicht nur im Märchen vom Dukaten scheidenden Esel herumgesprochen, worauf es ankommt. Nirgends wohl so intensiv und exemplarisch wie in Shakespeares „Timon von Athen“, auf den im „Faust“ offenbar angespielt und woraus später Marx im „Kapital“ gezielt zitiert wird, ist das Gold des grünen Lebensbaums entziffert worden. Gewiss reimt sich das Grün der Lebenspraxis auf den goldnen Baum; im äußersten Westen, so berichtet der Hesperiden-Mythos, hängen die goldnen Äpfel des Lebens. Es ist das unterschätzte Gretchen, die helllichtige Margarete, die mit Shakespeare, wie späterhin Marx, die utilitaristische Geringschätzung der Theorie und die Fetischisierung erfolgreicher Praxis benennt:

Nach Golde drängt,
Am Golde hängt
Doch alles. Ach wir Armen!

Die Wissenschaften sind davon exzellenterweise nicht ausgenommen.

Hier soll kein Nenner vorgeschlagen werden, auf den man sich zumindest innerhalb der Soziologie verständigen könnte in Bezug auf die Eigenheit von Theorie und deren

Funktion. Deshalb nicht, weil das jeweilige Verständnis von Theorie variiert mit dem jeweils zugrunde liegenden, in Ismengestalt auftretenden Paradigma. Der Pluralismus der Ansichten zur Theorie korrespondiert mit dem der Paradigmata. Wenn auch von einem Vorschlag zur Homogenisierung in Sachen Theorieverständnis Abstand genommen wird, weil keine Aussicht auf Erfolg besteht, so kann und soll doch, und dies in der Perspektive von Orientierung und Urteilsbildung, eine Verständigungsgrundlage über Eigenart, Bedeutung und Rolle von Theorie angeboten werden, ohne im Detail sich zu verlieren.

Vorab eine Notiz. Es wird schwerlich dagegenzuhalten sein, dass Kulturen, die den Luxus ausschweifender Theorie sich haben leisten können, dass Gesellschaften, die aus welchen Gründen, unter welchen Umständen und mit welchen Mitteln auch immer die Früchte fremder Theorieleistungen haben ernten können, stets technischer und sozialer Evolutionsvorteile sich erfreut haben, in den Genuss forciert evolutionärer Lernfortschritte gekommen sind. Die Leute der Praxis, die Macher, dies ein Grundtatbestand des Geschichtsprozesses nicht nur der „Achsenzeit“ (K. Jaspers), haben je schon, und nicht erst mit der systemischen Flußregulierung, am Tropf der Theorie, zumal der vagierenden, gehangen, von deren Arbeit profitiert. Mitnichten, dies lehrt der Prozess der Zivilisation, ist Theorie so leichthin als *waste of time* abzutun (im Übrigen einer der Ansatzpunkte für Antiintellektualismus, der selbst dort anzutreffen ist, wo man ihn nicht sogleich vermutet, in der Soziologie; Schulfall ist die Antisozilogie des Soziologen Helmut Schelsky, nachzulesen in der auflagenstarken Schrift „Die Arbeit tun die anderen“ von 1975). Vielmehr verhält es sich so, dass die an Theorie scheinbar vergeudete, die in Theorie investierte Zeit immer schon ein Vielfaches an Rendite in Ökonomie und Technik, im sozialen Leben überhaupt eingesparter Zeit abgeworfen hat; zumindest die Waschmaschine sollte als Beleg gelten dürfen.

Zunächst ein kurzer Blick auf die Etymologie, welche das Problem von Theorie erschließen hilft. Theorie leitet sich vom Tätigkeitswort *theasthai* (θεάσθαι) her: schauen, anschauen, erkennen. Unüberhörbar die Ursprungsverwandtschaft von Theorie und Theater – und Theologie. Theoria bedeutet ursprünglich, einer Schau (*thea*) wahrnehmend beizuwohnen oder eines Gottes (*theos*) gewahr werden, wozu es dann kommt, wenn Gesandtschaften zu religiösen Festen eingeladen sind und als Zuschauer teilnehmen. Theorie als das Betrachten der Welt als Schauspiel, in Einheit mit dem Gewährwerden der Hinter-Welt, der Hinterbühne, schöner: der Ideen, des Göttlichen. Unübersehbar das synoptische und kontemplative, mithin meditative Moment, das dem Zuschauen als Theorie und im Theater eignet. Das Schauspiel des Kosmos, Weltordnung und Schmuck in einem, die Schauspiele der Natur nicht weniger als die Dramen menschlichen Zusammen- sowohl wie Auseinanderlebens locken Theorie und Theater gleichermaßen. So kann Soziologie als Medium von Diskursen über die Göttliche Komödie, die *condition humaine* geortet werden. Die Bühnenmetapher hat die soziologische Denkweise und Theoriebildung stets in ihren Bann gezogen, wofür nicht erst Erving Goffmans „The Presentation of Self in Everyday Life“ (1959), in der deutschen Übersetzung kommt

die Bühnenallegorese deutlicher zur Geltung: „Wir alle spielen Theater“ (1969), ein anschauliches Beispiel vorstellt. Die Denkfigur der „Rolle“ gehört bis heute zum Kernbestand der soziologischen Vorstellungswelt (vgl. Kap. 5.2.1 „Rolle“). Allerdings, auf die Idee, Welt als Theater aufzufassen, hat die Soziologie alles andere als ein Erstgeburtsrecht. Im Gegenteil. Mit der antiken Tragödie über die römische Komödie, die Dramen Shakespeares, überhaupt und in Sonderheit mit der Barockbühne, ist die Vorstellung des *theatrum mundi* – seinerseits unter den beiden Vorzeichen, dass die Welt wesentlich Schein ist und, noch wesentlicher, betrogen sein will, in Umlauf, inzwischen längst sedimentiert bis ins Alltagsbewusstsein.

Noch einmal lebt die Idee des *theatrum mundi* glanzvoll in Hugo von Hofmannsthals Projekt „Das Salzburger Große Welttheater“, eine Neufassung von Calderóns Fronleichnamsspiel „Das große Welttheater“ auf. Präludiert wird dieses Projekt von einem gleichsam weltkulturellen Erfolgsstück, dem Dauerbrenner „Jedermann. Das Spiel vom Sterben des reichen Mannes“ von 1911. In der Perspektive des Zusammenhangs, des Zusammenspiels, der Korrespondenz zwischen Theater und Theorie, im Weiteren zwischen Kunst und Wissenschaft, ist der alexandrinische Geist Hofmannsthals, sind wesentliche Passagen aus seiner Schauspielproduktion besonders aufschlussreich. Speziell im „Jedermann“ hat Hofmannsthal dem soziologischen *masterpiece*, der „Philosophie des Geldes“ von Georg Simmel, erschienen wie Freuds „Traumdeutung“ unter dem Datum 1900, wesentliche sozialphilosophische sowohl wie sozialpsychologische Denkmotive über Tausch und Geld entnommen und künstlerisch verarbeitet. „Jedermann“ ist „Everyman“, nebenher gesagt ein mittellenglischer Stoff, auf den Hofmannsthal aufmerksam gemacht wurde; und die Sozialfigur des „Everybody“ ist das Synonym für Fungibilität, Austauschbarkeit im Weltgetriebe. Nur der Tod kann nicht substituiert, vertreten werden: Der große Nivellierer als Respektierer der Individualität, „Jeder stirbt für sich allein“, wie ein bedeutender Zeitroman von Hans Fallada betitelt ist. (Zum Einstieg in Hofmannsthals Revitalisierung der Idee des *theatrum mundi*: Mayer 1993.) Durchaus mit überzeugenden Gründen ließe sich argumentieren, dass die Idee des Welttheaters keinesfalls nach Hofmannsthal verlöscht ist. Wird Samuel Becketts Bühnenwerk ins gesellschaftstheoretische Licht gerückt, hierzu hat etwa Adorno (1973) wesentliche Impulse gegeben, dann erschließt es sich, allen voran „Fin de partie“, als dem „Zeitalter der Extreme“ (Hobsbawm 1997) angemessenes *theatrum mundi* von hohem diagnostischen Wert, mit erheblichem Wahrheitsgehalt. Autoren vom Range des Iren Beckett oder des legitimen Erben des Spaniers Calderón, Hofmannsthal, zeugen von der allemal marginalitätstheoretisch fundierten These, dass den Rändern des jeweilig fortgeschrittensten Weltgetriebes, dass der Peripherie eine Standortgunst für Beobachtung und Reflexion eignet. D. h., der *cultural lag* (W. Ogburn) ist nicht einfach ein Ausdruck für Zurückgebliebenheit, kann vielmehr umgekehrt subtile Synapsen, seismografische Fähigkeiten begünstigen.

Noch in einer anderen Hinsicht sind Geist und Werk Hofmannsthals für den Nexus von Theater und Theorie aufschlussreich, interpretiert der Wiener doch Theater als fest-

liche Feier; Lichtjahre entfernt von dem, was die Kulturindustrie inzwischen als Event am laufenden Band inszeniert. So soll, römischen Berichten zufolge, der Fachmann für Dreiecke, der Mystiker und Mathematiker Pythagoras, das theoretische Leben, das Leben für die Theorie mit einer Festveranstaltung verglichen haben, zu der nur solche sich gesellen, denen es weder um Gewinn noch Beifall geht. Und noch bei Platon ist Theorie nicht nur Bezeichnung für hochstehende geistige Tätigkeit, sondern auch für das religiös-kulturelle Phänomen von Festspielen und Festumzügen. Mit Aristoteles verschieben sich die Akzente; die Theoriesemantik entfernt sich vom theatralisch-kultischen Kontext, rückt näher heran an den nachmythischen, den neuen Geist der Verwissenschaftlichung des Denkens. Zwar soll schon Pythagoras das Ideal eines Lebens in der Theorie und für die Theorie favorisiert haben, aber erst mit der aristotelischen Konzeption des theoretischen Lebens zeichnet sich diejenige Figuration ab, die bis in die Gegenwart hinein vorstellungs- und denkbestimmend ist: die Trennung von Theorie und Praxis, die Heraushebung des Eigenwerts von Theorie als spezifischer Form menschlicher Tätigkeit.

In seiner Nikomachischen Ethik trifft der für das okzidentale Denken, die okzidentale Wissenschaftskultur sicherlich einflussreichste Denker der Antike eine Unterscheidung zwischen mehreren Formen des Lebens, zugleich Interpretationen dessen, was ein gelungenes Leben beinhaltet. Aristoteles hebt den *bios theoretikos* (βίος θεωρητικός) ausdrücklich gegen einmal den *bios politikos* (βίος πολιτικός) und zum anderen den *bios apolaustikos* (βίος ἀπολαυστικός) ab. Indem Theorie als Lebensform von der Sphäre des politisch-praktischen Lebens und des Genusslebens dezidiert abgegrenzt wird, bahnt sich eben jene nicht nur die soziologische Diskussion beschäftigende Trennung, d. h. Beziehung zwischen Praxis und Theorie als Problem an. (Im vorzüglichen „Wörterbuch der antiken Philosophie“ aus dem Jahre 2002, ediert von Christoph Horn und Christof Rapp, findet sich die Erläuterung zum *bios apolaustikos*, das in dem hier thematischen Zusammenhang nicht von Belang ist, wohl aber im Kontext von Untersuchungen und Theorien zur *mass culture*. Denn unter *bios apolaustikos* ist nicht die Lebensart des Ästheten und Gourmets gefasst, sondern der Billig-Hedonismus, der ganz gewöhnliche Spaß „nach Sklavenart“ bzw. nach Art der Erlebnisgesellschaftler. Die Eventform des Public Viewing hätte Aristoteles wohl ohne Umschweife zur „viehischen“ Lebensgestaltung gerechnet.)

Bei Aristoteles ist den Lebensformen eine Art Grundriss von Geistesformen zugeschaltet. Die vornehmsten Formen sind die, die keinem Nutzen hörig sind. Theorie also als Höhenrücken der Wissenschaften. Deren höchste, die Theologie, gilt ihm bemerkenswerterweise zugleich als höchste Form von Praxis, nämlich Weisheit (σοφία) als Lebensform. Anders, wiewohl Theorie und Praxis sich voneinander zu entfernen beginnen, eine der Paradoxien des Erkenntnisfortschritts, fließen sie bei Aristoteles im Habitus der Weisheit noch einmal zusammen, um sich späterhin endgültig voneinander zu verabschieden: *Scientia* triumphiert, während gleichzeitig die *sapientia* regrediert. Just deshalb haben heutzutage die Glücksforscher, Ratgeber, Quacksalber, die Populärtherapeuten, kurz: die Scharlatane aller Couleurs leichtes Spiel. Da den Wissenschaften der Geist

entwichen ist, wird dort um Rat gefragt: Wie soll ich leben? In die Leere invadiert das Gewerbe der Pseudoweisheit.

Theorie als Praxis zu interpretieren, das lässt aufhorchen und verdient in soziologietheoretischer Perspektive Aufmerksamkeit. Theorie, die immer auch von Kontemplation zehrt, die erste Bedeutung des lateinischen Adjektivs *contemplativus* lautet auf „theoretisch“ die zweite: beschaulich, ist mit den antiken Anfängen inkorporiert in einen eigentümlichen Habitus, der als Disposition und Fähigkeit zu intensiver Muße beschrieben werden kann: ruhiges Betrachten, eingehendes Beobachten, geduldiges Verstehen, ausdauerndes Erklären von Erscheinungen, Abläufen, Veränderungen und Zusammenhängen. Die Stätten der Theorie, des Nachsinnens, des Nachdenkens, um buchstäblich an die lateinische *meditatio* zu erinnern, mögen verschieden sein, von den Wandelgängen bis zur Tonne des Diogenes – wie bequem sie war, sei dahin gestellt –, und der habituelle Grundzug haben einen identischen Kern. Von Theorie als intensiver Muße, als spezifischer Form von Praxis (was immer auch sonst aus der Idee von Theorie seit den Tagen des Lehrers eines der berühmtesten Praktiker, der ob seiner Erfolge den Beinamen „der Große“ zugemessen bekommen hat – gemeint ist Alexander –, seit den gedanklichen Vorleistungen des Aristoteles geworden sein mag), haben drei Momente die Zeiten überdauert. Zur Bedingung der Möglichkeit von Theorie gehört erstens hinreichend Entlastung vom Termindruck, d. h. von Lieferfristen; zweitens hinreichend Abstand zum Gegenstandsbereich, denn inmitten des Waldes sind zwar Bäume zu sehen, nicht aber ist der Wald zu bestimmen; und drittens – spätestens an diesem Punkt aber dürfte Streit einsetzen angesichts einer Institution wie dem Think Tank, was immer auch mit Experten bestückte „Denkfabriken“ sein mögen – hinreichende Abschirmung gegenüber Ablenkung durch Interaktion und Irritation durch Gruppenzwänge. In Frageform: Wie viel Solitude ist für Konzentration, für Theoriearbeit vonnöten bzw. wie viel Teamwork verträgt die Praxis der Theorie? Ob Brainstorming eher in die Rubrik unterhaltsame Zerstreuung einzurangieren oder bereits unter Theoriearbeit zu verbuchen ist, ob für Theorie die Gunst der Synergie von Vorteil ist, diese und andere produktivitätspsychologische Fragen führten hier zu weit.

Es bleibt noch die Erörterung einer eigentümlichen Ambiguität. Auf der einen Seite wird Theorie als Kontrapunkt zur Praxis gesetzt, auf der anderen als Form von Praxis bestimmt. Einzuführen ist eine terminologische Differenzierung, der insbesondere Hannah Arendt (1958) ihre Reflexionsübungen gewidmet hat: *Praxis* ist nicht zu verwechseln mit *poiésis*. Mit der Unterscheidung zwischen, grob gesprochen: Handeln und Herstellen ist ein terminologisches Gelände von einiger soziologietheoretischer Aktualität betreten. „Auto-Poiésis“ ist bekanntlich das Sesamwort in Luhmanns reifer Theorie sozialer Systeme. Dessen Erläuterungen zur Differenz zwischen *praxis* und *poiésis* sind äußerst hilfreich, um den tief greifenden Bedeutungswandel der terminologischen Konstellation von Theorie und Praxis sich vor Augen zu führen. Gesetzt, mit Theorie ist ein erkleckliches Maß an Freiheit vom Zwang durch Zweck, ein erhebliches Maß an Entlastung vom Zeitdruck bzw. Lieferfrist und dergleichen und schließlich ein gebührender Abstand,

d. h. vor allem auch eine affektive Neutralisierung gegenüber den Erscheinungen und Geschehnissen der Natur sowohl wie vom Getriebe des menschlichen Zusammenlebens verbunden, dann kommt ihr, der Theorie, eine gegenüber dem Gesellschaftsprozess aparte Stellung zu. Als Lebensform ist Theorie Praxis, als Denkform Kontrapunkt zur polisbezogenen Praxis sowohl wie zur Produktion, zur Welt des Herstellens.

Wenn gelegentlich vermerkt worden ist, die Spange zwischen Praxis und Theorie sei von Aristoteles begrifflich nicht bewältigt worden, so wiegt dieses Urteil, wiewohl zutreffend, nicht viel; eignet deshalb, weil das Spannungsverhältnis zwischen Theorie und Praxis bis in die Gegenwart hinein nicht hat ausreichend bestimmt werden können im Wege von Reduktion, Definition und Klassifikation. Die Beziehung zwischen Theorie und Praxis lässt sich nicht entlang eines Kontinuums beschreiben, sondern ist als Hiatus zur Kenntnis zu nehmen und zu bearbeiten. Über „Einige Schwierigkeiten beim Versuch Theorie und Praxis zu vermitteln“ informiert die „Einleitung zur Neuausgabe“ von „Theorie und Praxis“ (Habermas 1971). Auch Habermas, wie nach ihm Luhmann, erinnert mit Nachdruck an die aristotelische Schulung des Blicks dafür, dass die Denkfigur des „*applied*“, die Widmung „*applied sciences*“, dass, im engeren, Angewandte Sozialwissenschaften wenig mit polisdiskursiver Praxis, aber viel mit Technik, sozialtechnologischer Steuerung zu tun haben. Und zu Recht macht Habermas in der „Einleitung“ auf einen Autor, einst viel, heute kaum mehr gelesen, aufmerksam, der sich wie nur wenige mit dem Praxis-Theorie-Problem, mögen auch die Denkresultate heftigst umstritten gewesen sein, auseinandergesetzt hat. Dem Autor von „Geschichte und Klassenbewusstsein“ (zuerst 1923), Georg Lukács, kommt der Vorzug zu, dass, wie er – allerdings selbstkritisch – im „Vorwort“ der Ausgabe von 1967 mitteilt, sein „Interesse damals dem >Soziologen< Marx [galt] – gesehen durch eine weitgehend von Simmel und Max Weber bestimmte methodologische Brille“ (Lukács 1970, 6). Weber wusste, weshalb Lukács zum Gespräch in sein Heidelberger Domizil einzuladen lohnt.

In Auslegung der aristotelischen Unterscheidung zwischen *praxis* und *poiésis* hat Luhmann (2004, 111) den spezifischen Charakter von Praxis anschaulich skizziert: „>Praxis< ist eine Tätigkeit, die ihren Sinn in sich selber hat. Bei Aristoteles ist das Ethos des städtischen Lebens, die Tugend, die Tüchtigkeit, >aretæ<, gemeint, die nicht wegen ihres Erfolges des Entstehens einer guten Stadt wichtig ist, sondern als solche sinnvoll. Andere Beispiele dafür wären das Schwimmen – das tut man nicht, weil man irgendwo hin will – oder das Rauchen, das Schwatzen oder das Rasonieren in Universitäten, das auch eine Tätigkeit ist, die als solche befriedigend ist, ohne dass etwas aus ihr folgt.“ Als dem Applied, dem Zwang durch Zweckbindung enthoben, darin der Kunst als Zweck in sich in der kantischen Auffassung affin, kann Theorie der Status von Praxis zuerkannt werden. Hierbei darf zudem nicht übersehen werden, dass Gespräche sowohl wie Lehre in die Theorie als Lebensform einbezogen sind. Demgegenüber erscheint Lehre heute an den Universitäten, wenn nicht schon ein Übel, dem man schwerlich ausweichen kann, so doch ein nachrangiges Tun, hintangestellt; wohingegen die rastlose Publikation von endlosen Reihen von Forschungsergebnissen, gleich welcher Relevanz, derart die Szenerie

dominiert, dass inzwischen Sonderaktionen gestartet werden, um an die Bedeutung von Lehre für die Wissenschaft zu erinnern, jener wieder auf die Beine zu helfen.

Während also der Praxis von vornherein Eigenwert zugemessen wird, in der spezifischen Praxisform der Theorie gesteigert zur Freude am Erkennen und Selbstreflexion, verhält es sich bei der *poiésis* wesentlich anders: „In der >poiesis< tut man etwas, man handelt, aber nicht weil das Handeln Freude macht oder tugendhaft ist, sondern weil man etwas produzieren will“ (Ebd., 111). *Poiésis* hat einen lateinischen Namen, der die menschheitliche Verkörperung bezeichnet: Homo faber, in der Geschichte der modernen Literatur als Romantitel verzeichnet: Autor der Schweizer Max Frisch. Zu übersetzen ist „Homo faber“ mit der „geschickte, kunstfertige Mensch“, der qualifizierte Handwerker. Nicht zu verwechseln ist *poiésis*, darauf hat Luhmann zu Recht aufmerksam gemacht, mit *creatio*, der Schöpfung aus dem Nichts. Angesichts der Inflation des Adjektivs „kreativ“, eine Trivialisierung, für die kein Ende abzusehen ist, eine erinnernswerte Klarstellung. Wohl steht *poiésis* mit der Vorstellung des *fungi*, des Verrichtens, in einer untergründigen Korrespondenz. Je mehr sich in der Geschichte der menschlichen Arbeit der Handwerker zum *animal laborans* hin entwickelt, desto größer werden die Anteile des *fungi*, des operativen Funktionierens, in Wirkungseinheit mit der Steigerung des Anteils an Leiden bzw. der Abnahme der Freude; denn *fungor* ist zu übersetzen mit „ich erleide“ und „ich verrichte, führe aus“ (vgl. hierzu Kröll 2009, 166).

Unschwer zu registrieren, wie sich über die Epochen hinweg die Bedeutungsgehalte gewandelt haben. Längst gilt Theorie nicht mehr als ausgezeichnete Form von Praxis, und *poiésis*, sieht man einmal von Luhmanns Systemtheorie und dessen Rezeption der Denkfigur „Autopoiesis“ bei Maturana (1985) ab, ist zur Poesie deriviert, gilt heute bestenfalls als netter Luxus, jedenfalls für überflüssig, eine Zeitverschwendung, allenfalls tolerabel für die Zeit der Pubertät und vielleicht noch für verregnete Sonntage. Allerdings, die innere Verwandtschaft zwischen der antiken *poiésis* und dem (modernen) Gedicht, dem Verse-Schmieden, ist offenkundig: Ein Gedicht wird nicht kreiert, sondern gemacht, hergestellt. Und Praxis? Der Gedanke an das Selbstzweckhafte ist längst extirpiert worden zugunsten eines Verständnisses von Praxis als zweckgebundener Tätigkeit, des Weiteren als Auftragsarbeit. In solcher Gestalt siedelt Praxis weit oben in der Wertehierarchie der Wissenschaften und ihrer Betriebe, die gerne das Lob der Praxisfelder anstimmen. Letztlich visiert ist der *cash value* von Praxis in dezidiert neuzeitlich-utilitaristischer Tradition.

Theorie hat heute ihr vornehmliches Existenzrecht darin, praxisorientiert und zumal praxisrelevant zu sein; vor allem im Medium von Technologie, daran mitzuwirken, Wissen zu erzeugen und bereitzustellen, das funktionalisierbar ist zur Steuerung technischer und ökonomisch-sozialer und, nicht zu vergessen in Anbetracht von Schnell-Psychotherapie, psychischer Prozesse. Theorie legitimiert sich vor allem als Hebamme und Kindermädchen für die Generierung, Systematisierung und Justierung von verwertbarem, d. h. für gelingende Produktion und erfolgreiche Praxis tauglichem Wissen. Wer weiß, ob nicht irgendwo irgendwer im Zeichen von Optimierung, Evaluierung und Effektivierung

ein Qualifikationszertifikat für europäisches Theorie-Management (ETM) entworfen hat. Die eingeschliffene Orts- und Funktionsbestimmung von Theorie heute zu illustrieren, sei einer Einführung aus dem Jahre 2002 mit dem Titel „Theorien der Gesellschaft“ (Stark/Lahusen 2002, 211) entnommen. Die beiden ersten Anfragen einer Frageliste an Theorie lauten: „Welchen Zweck verfolgt die Theorie?“ Mephisto, der aus Goethes Feder jedenfalls, hätte eine weitere Frage aufgenommen und zugleich hieran angeschlossen: „Wie schnell kommt man mit der oder jener Theorie zum Forschungsergebnis?“ Das Ideal von Theorie im wissenschaftlichen Alltag: *fast and easy*, Theorie im Telegramm-, zeitgemäßer: im E-Mail-Stil.

Wenn im weiteren Gang der Darlegung von der Konstellation „Theorie und Praxis“ die Rede ist, dann geschieht dies in der Weise, wie der Sprachgebrauch heute die Ausdrücke verwendet. Die Erinnerung an die antike Denkweise sollte darauf aufmerksam machen, dass Soziologie gut daran tut, stets der Geschichtlichkeit von Semantiken Aufmerksamkeit zu schenken, denn im Wandel von Bedeutungen bzw. Bedeutungskonstellationen reflektieren sich stets gesellschaftliche Wandlungen.

Wie Kunst ist Theorie eine spezifische Objektivation menschlicher Erkenntnis. Ohne Anspruch auf erschöpfende Problementfaltung, d. h. hinreichende Explikation und Begründung, soll im Folgenden eine Antwort auf die Frage „Was ist Theorie?“ gegeben werden, und zwar frei von substanzialistischem Zungenschlag in Form einer Verständigungsdefinition, einer Minimalbestimmung zur Einstiegsorientierung in das beinahe unendlich weite Land der Bedeutung von Theorie innerhalb der menschlichen Sozietät(en) bzw. für den gesellschaftlichen Lebensgewinnungsprozess. Minimalbestimmung soll heißen, dass theoretischer Erkenntnis bzw. Theorie als deren Objektivationsform spezifische, charakteristische Eigenschaften zukommen, gleich um welchen Typus von Theorie, seien es Alltagstheorien, seien es Theorien, die als wissenschaftlich gelten bzw. beglaubigt sind, es sich handelt; und zunächst auch unabhängig davon, welche Auffassungen speziell in der Soziologie kursieren, was als Theorie anzusprechen sei, was als eine solche Geltung beanspruchen dürfe.

In einem ersten Schritt richtet sich der Blick auf die alltagsweltliche Ebene. Theorie beginnt nicht erst mit der Herausbildung und Etablierung von Wissenschaft als Bezugsgröße, tritt nicht erst mit der Spezifikation wissenschaftlicher Form von Erkenntnis auf den Plan. „Theorien sind das Substrat menschlicher Erkenntnis, dessen sich der Mensch zu allen Zeiten und in allen Kulturen bedient, um >die Welt< – einschließlich seiner selbst – kritisch zu verstehen und kognitive Kontrolle über seine Umgebung zu gewinnen. Hinsichtlich des durchgängigen, überall durchschlagenden theoretischen Charakters der menschlichen Erkenntnis unterscheiden sich wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Erkenntnis nur graduell“ (Spinner 1974, 1486; hierzu auch die instruktiven Passagen in Berger/Luckmann 1969, bes. Kap. I.3 „Sprache und Wissen in der Alltagswelt“; Kap. II. b. „Theoretische Konstruktion als Stütze für Sinnwelten“). Ob „kritisch verstehen“ den Sachverhalt auf der Ebene von Alltagstheorien trifft, sei bezweifelt. Es genügt, Alltagstheorien als Form von Welt- und Selbstverstehen zu verorten.

Theoretische Erkenntnis, gleich ob vor-, wissenschaftlicher oder außerwissenschaftlicher Natur, kann, dies die erste Merkmalsbestimmung, beschrieben werden als gedankliche Gliederung von Welt und Weltverhältnis; insofern eignet Theorie von Grund auf ein konstruktivischer, konfigurativer Zug. Theoretische Erkenntnis, dies das zweite Bestimmungsmerkmal, zeichnet sich dadurch aus, dass sie es nicht bei der bloßen Feststellung dessen, was hier und jetzt geschieht bzw. der Fall ist, belässt, sondern die phänomenale Welt, die Welt, so wie sie sich den Sinnen darbietet, transzendiert. Dieses Überschreiten der phänomenalen Erfahrungswelt ist gleichbedeutend mit der gedanklichen Spekulation über mögliche Wirkungskräfte „darin“ oder „dahinter“. Es schlägt gleichsam die Stunde des Geistes, denn das Transzendieren darf füglich als Pforte zum Denken beschrieben werden, eröffnet mit der Frage: Was steckt, was verbirgt sich dahinter? Sogleich stellt sich die Reminiszenz an den Nexus von *thea* und *theos*, von Schau und Gott, von Theater und Theorie, von Vorder- und Hinterbühne ein. Das Transzendieren, die Vergeistigung, die Intellektualisierung wird sukzessive elaboriert und nachgerade manifest in Satzbauten, welche über das Hinweisen auf „dies da“ und die schlichte Konjunktion des „und“ hinausgehen, so etwa in Kausal-, Konsekutiv-, Temporal- oder Konditionalsätzen; ein erreichtes Transzendenz-Niveau, von wo aus es gegenwärtig wieder zurück-, bergab zu gehen scheint, hin zur Entdifferenzierung. Während das „und“ übermächtig geworden ist, scheinen die Wörtchen weil, obgleich, während, vom Aussterben bedroht (s. hierzu Postman 1985).

An das Bestimmungsmerkmal des Überschreitens des phänomenalen Horizonts schließen sich zwei weitere unmittelbar an. Da ist zunächst und drittens das Merkmal der Generalisierung. Erscheinungen werden beobachtet, Ereignisse registriert und im gehäuftem Wiederholungsfall unter praktischen Gesichtspunkten, alsdann nach bestimmten Kriterien, d. h. Unterscheidungsrichtlinien, zusammengefasst und nach Arten, Typen und dergleichen sortiert. Dem liegt eine bedeutsame Transformationsleistung zugrunde, insofern als die Feststellung von Einzelercheinungen, von Geschehnissen und einzelnen Vorkommnissen in verallgemeinerte Aussagen konditionaler und schließlich kausaler Natur umgewandelt wird. Bei Sprichwörtern tritt in der Regel noch eine lebensweisheitliche, normative Komponente hinzu.

Die Innenseite der Generalisierung bildet die Abstraktion, das vierte Bestimmungsmerkmal theoretischer Erkenntnis. Abstraktion meint gezieltes, bewusstes, systematisches Absehen, nicht gleichzusetzen mit „Übersehen“, von Einzelbeschaffenheiten, von je Individuellem, Besonderem; zum Beispiel, aus einer individuellen Krankheitsgeschichte wird ein typologischer Fall. Abstraktion kann beschrieben werden als eine Form von kontrollierter Destillation von Erfahrungswerten aus einem Fonds von Erfahrungen bzw. Widerfahrnissen der sedimentierten phänomenalen Welt. Zu beachten ist, gerade mit Blick auf den Übergang von Alltagstheorien zu wissenschaftlichen Theoriebildungen, dass es höchst verschiedene Grade der Abstraktion gibt, d. h. der Reichweite dessen, worauf sich die verallgemeinernde Destillation der Erfahrungswerte bezieht. Und, mit steigendem Abstraktions-, und das heißt immer auch Grad der Verallgemeinerung,

schwinden die Konturen des je Besonderen, Individuellen. Dies ist der Preis, den zumal Humanwissenschaften für Formel und Begriff zu entrichten haben und der in der Umwandlung von Erscheinungen, Ereignissen und Menschen in die Anonymgestalt von Statistik und Grafik sein Pendant hat. Nicht ganz ohne Grund erschien Nietzsche die zu seinen Lebzeiten aufkommende Soziologie, die sich im Schwellenbereich zwischen Alltags- und wissenschaftlichem Bewusstsein bewegt, als Disziplin, die es qua Denkweise mit Nullen zu tun habe, ihr Dasein der Entqualifizierung, der methodischen Deindividualisierung, kurz: dem statistikfrohen Massenzeitalter verdanke. „Unsere ganze Soziologie kennt keinen andern Instinkt als den der Herde, d. h. der summierten Nullen“ (Nietzsche 1972, 786).

Vor dem skizzierten Hintergrund stellt sich Theorie bereits auf der Alltagsebene als Objektivationsform dar, als Vergegenständlichung von Denken in Gedanken, die sich nicht auf Wahrnehmungen zurückführen, sich darin nicht auflösen lassen. Mit dem bedeutenden Mathematiker und Logiker Gottlob Frege (1966, 43) gesprochen, gehört Theorie einem eigenen „Reich“ an, insofern „Gedanken weder Dinge der Außenwelt noch Vorstellungen [sind]“; Gedanken und somit Theorie ist dem zuzuordnen, was ausgerechnet der Fundamentalkritiker Hegels, Karl Popper (1973), als die Sphäre des „objektiven Geistes“ („Objective Mind“) bezeichnet hat. Die Anerkennung einer solchen Sphäre resp. der Umgang mit ihr entscheidet in der Soziologie wesentlich darüber, wie das Theorieproblem gestellt und bearbeitet wird. Unterkomplexe Theorien in der Soziologie lassen sich, by the way, daran erkennen, dass in ihnen in Bezug auf jene Sphäre des „Objective Mind“ Ahnungslosigkeit waltet, sie ihr bestenfalls ratlos gegenüberstehen.

In Theorie ist Welt, ihr Lauf, bereits auf der Alltagsebene im Wege von Transzendierung, Generalisierung und Abstraktion in Gedankenform zurecht- und damit ausgelegt, gedeutet. Als Form gedanklicher Vergegenständlichung in Theorie einbegriffen ist die mehr oder weniger reflexiv gesteuerte Sammlung, Speicherung, Klassifizierung, Systematisierung und endlich Kontinuierung von verallgemeinerten, aus der phänomenalen Umgebung abstrahierten und zu Deutungsgeweben konfigurierten Erfahrungswerten via intergenerativer Weitergabe. Ersichtlich, dass Tradition, Weitergabe, Überlieferung die Bedingung für Erkenntnisfortschritt sind. Die Pointe von alledem, der buchstäblich springende Punkt von Theorie ist die Leistung der Transzendierung, das Überschreiten der phänomenalen Erfahrungswelt, das Fragen nach dem Dahinter, Darunter, Darüber. Der Akt des Transzendierens ist der Einstieg in das Denken, die Produktion von Gedanken.

Wozu aber die Umständlichkeit *called θεωρία*? Der Grund ist so einfach wie das Problem komplex; denn es handelt sich um nichts Geringeres denn das Wahrheitsproblem. In Sachen Theorie verhält es sich so: Den Sachen, für die Soziologie den *faits sociaux*, steht nicht auf der Stirn geschrieben, wie es sich mit ihnen verhält. Wenn den Sachen auf der Stirn stünde, wie es sich mit ihnen verhält, wäre weder Wissenschaft noch in Sonderheit das Gedankenorganon, Theorie, vonnöten. Um sagen zu können, „bei der Sache handelt es sich um“, und sodann um die Aussage treffen zu können, „die Sache verhält sich so“ bzw. „mit dieser Sache verhält es sich so“, ist die Umständlichkeit, ist die Indirektheit, ist

die theoretische Denkform unabdingbar. Mit dieser ist, naheliegend, der Anspruch auf das Zutreffen der Aussage bzw. einem Ensemble von Aussagen, d. h. auf deren Geltung zwingend verknüpft. *Nolens volens* ist das Problem der Wahrheit aufgeworfen (hierzu Horkheimer 1935; Puntel 1974).

Geboren aus der Notwendigkeit des gesellschaftlichen Lebensgewinnungsprozesses, der Umwandlung von Natur in Kultur im Medium von Arbeit und Kooperation sind der theoretischen Form von Erkenntnis von Anbeginn an, und zunächst ausschließlich, lebenspraktische Beweggründe eingeschrieben. Um sich, in den Worten der Genesis, die Erde mit allem, was darauf krecht und fleucht, untertan machen zu können, ist es vonnöten, zu erkunden und zu wissen, wie sich die Sachen verhalten. Theorie legt Sachen als Sachverhalte (Krings 1973, 279), Ereignisse als Geschehensverhältnisse frei, und dies in der Perspektive eines möglichen Kontrollgewinns. Theorie ist bereits auf der Alltagsebene die Bedingung dafür, der Sachen sich zu bemächtigen und über sie zu verfügen, die Geschehnisse zu steuern, kurz: Sachverhalte und Geschehensverhältnisse zu beherrschen. Darüber kann kein Rosa der Verklärung hinwegtäuschen, dass während der bisherigen Welt- und Theoriegeschichte auch die Menschen und ihre Beziehungen *comme les choses* nicht nur betrachtet, sondern darüber hinaus auch so behandelt werden. Volkswirtschaftliche Ausdrücke wie „Humankapital“ oder betriebswirtschaftliche wie „Kostenfaktor“ lassen keinen Zweifel daran, dass mit Menschen wie mit Sachen verfahren wird, dass die Verdinglichung mitnichten ihr Ende mit dem Abschied von der vormoderne Sklavenökonomie gefunden hat. In diesem Zusammenhang verlohnte es, sich mit Ausdrücken wie „Sachzwänge“ oder „Versachlichung der Diskussion“ ideologiekritisch auseinanderzusetzen, um einer viel zu wenig beachteten Tendenz innerhalb der Moderne auf die Spur zu kommen, nämlich der Neuen Sachlichkeit, die Menschen möchten doch bitte vernünftig sein und sich den Sachen angleichen, wo sie noch nicht *comme les choses* funktionieren.

Der Blick wendet sich nun von der Ebene der Alltagstheorien zu der der wissenschaftlichen Theorieform. Wiewohl eine analytische Ausfaltung des Problemkosmos „Theorie in den Wissenschaften“ weder leistbar noch beabsichtigt ist, lassen sich dennoch einige Pointierungen mit Blick auf „Theorie(n) in der Soziologie“ vornehmen. Dabei müssen verschiedene Problemverzweigungen außer Acht bleiben, so etwa der Sachverhalt, dass das Theorieproblem sowohl zur Seite des Entstehungs- wie zu der des Verwendungszusammenhangs betrachtet werden kann; nicht zuletzt deshalb, weil Entstehung und Verwendung unabhängig voneinander variieren können. Eine Theorie, die als Kritik von Herrschaft inauguriert worden ist, kann in deren Affirmation ausmünden.

Mit Rückbezug auf die oben gezeichneten Charakteristika von theoretischer Erkenntnis als spezifisch strukturierter Form menschlicher Erkenntnis lässt sich zunächst für die wissenschaftliche Form der Erkenntnis festhalten, dass es sich hierbei um eine potenzierte, um eine Steigerungsform theoretischer Erkenntnis handelt, wie sie bereits auf der Alltagsebene statthat. Als Form der gedanklichen Vergegenständlichung wissenschaftlicher Erkenntnis kann die Eigenart von Theorie dieserart pointiert werden:

Erstens, Theorie stellt sich dar als Interpretation, Auslegung und Erklärung dessen, was die Welt konstituiert, bewegt und zusammenhält. Theorie ist stets prozedierendes Resultat von Zerlegen und interpretierendem Rekombinieren. Die Problematik von Zerlegen und Zurechtlegen ist von Goethes Mephisto in unübertroffener Manier und Treffsicherheit dargelegt worden:

Wer will was Lebendigs erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt, leider! nur das geistige Band.

Mag in Kosmologien und Theogonien, womöglich noch ein Stück weit in Anthropologien so etwas wie ein „geistiges Band“ vorwalten, angesichts der radikalen Verwissenschaftlichung des Geistes, der Zerfällung und Zersplitterung der Wissenschaften in arbeitsteilige Klein- und Kleinsteinheiten, Spezialisierungen, werden zugleich die Grundlagen für die Bildung einer Synopse, eines Theorie-Gesamts buchstäblich systematisch untergraben. Zwischen Makrophysik und Hirnforschung besteht kein „geistiges Band“ außer der Zugehörigkeit zur Institution Wissenschaft und der eminenten Abhängigkeit von Instrumenten.

Allein die Soziologie kann nicht so tun, als ob sie das Problem von Theorie als verstehender gleichwie erklärender Synopse, als ob sie die Frage danach, was denn die Welt, in Sonderheit die Sozialwelt, im Innersten zusammenhält nichts bzw. wenig angehe. Erfahrungsgemäß so lange nicht, wie sie auf dem Gelände der *social problems* herumforscht und Theorieprobleme allenfalls als Frage des persönlichen Forschergeschmacks behandelt. Doch sobald Soziologie, und das ist die Krux seit ihren Anfängen, aufs Ganze sowohl wie Innere von Vergesellschaftung zielt, ist sie im Umkreis der theoretischen Erkenntnis mit dem irreversiblen Sachverhalt, mit der Problematik der arbeitsteiligen Zerfällung und Zersplitterung der Wissenschaften im Allgemeinen, der Humanwissenschaften im Besonderen und der Sozialwissenschaften im Einzelnen konfrontiert. Dies zumal, wenn die Soziologie nicht bereit ist, die Idee der Gesellschaftstheorie preiszugeben (vgl. Kap. 3.4.2 „Gesellschaftstheorie“). Die Diskursformel von der „Weltgesellschaft“, die gegenwärtig auffällig plakativ allüberall kursiert, verdeckt das Problem eher als dass es einer Lösung zugeführt wird.

Theorie in den Wissenschaften stellt sich **zweitens** dar als intensiviertere, vor allem diskursiv kontrollierte Form gedanklichen Transzendierens der phänomenalen Welt, des Überschreitens der sinnlichen Anschauungsformen. Der gattungsgeschichtliche Entwicklungsbogen des Hinausgehens über die Grenzen der sinnlichen Gewissheit reicht, salopp gesprochen, von den Spiritus des Animismus über physikalische Gesetze und ökonomische Gesetzmäßigkeiten bis zu den großen Theoriespekulationen der Physik über das Universum oder gar die Universa; (ohne dass freilich jene Spiritus verschwunden wären. Was immer uns die Astronomie zu berichten vermag, die Astrologie ist ihr gesellschaftlicher Schatten geblieben.) „Raum“ oder „Zeit“ sind auf der Ebene theoretischer Erkenntnis keine Erscheinungen, für die die sinnliche Gewissheit hinreichend Ge-

währ böte, sondern Kategorien (Hegel 1809/10, 126f.); als solche gehören sie jener oben notierten Sphäre der Gedanken an, in deren Licht die phänomenale Welt erschlossen, transparent wird. Darin sind, um noch einmal auf die Semantik von Theorie zurückzukommen, physikalische Theorie und Theologie durchaus verwandt, dass sie im Medium von Denken und Gedanken die sinnliche Gewissheit transzendieren.

Die Stunde der Physik, so teilt sie von sich mit, schlägt im astronomischen Zweig mit der „Planck-Zeit“, von der so recht nicht gesagt werden könne, worum es sich da handelt, die aber wohl Messoperationen zugänglich ist. Voraus geht der „Planck-Zeit“ der ominöse „Urknall“, von der die Physik als messoperative Wissenschaft nichts sagen kann und wohl zu Recht nicht sagen will, worin denn die Möglichkeit der Bedingung des „Urknalls“ besteht. Die Physik scheut sorglich vor der Frage zurück, warum etwas ist und nicht nichts ist; sie weiß wohl, dass die Attribuierung der Frage mit „sinnlos“ nicht weiterhilft, sodass es besser sei, statt eines unendlichen Regresses den Fluss der theoretischen Spekulation abubrechen. Für die Theologie wiederum kein Grund abubrechen, sondern die Theoriefigur des „Urknalls“ schöpfungsgeschichtlich zu entziffern: Was dem einen die *creatio ex nihilo* ist dem anderen die *creatio dei*. Genug, gleich in welcher Form, theoretische Erkenntnis durchstößt die Grenzschicht sinnlicher Wahrnehmung, entfaltet gerade dort ihre Leistungskraft, wo die sinnliche Gewissheit, mit oder ohne Mikro- oder Teleskop, nicht zureichend trägt, weil besonders täuschungsanfällig. Weil zur Täuschungsanfälligkeit der Sinne noch die Irrtumsanfälligkeit des Denkens sich gesellt, entschlüpft dem in Sachen Erkenntnis enttäuschungserfahrenen Faust der wissende Seufzer:

O glücklich, wer noch hoffen kann,
Aus diesem Meer des Irrtums aufzutauchen!

Drittens, theoretischer Erkenntnis in den Wissenschaften ist eine gegenüber dem Alltagsbewusstsein hochgradig gesteigerte Tendenz zur Generalisierung eigen. Das äußert sich zum einen in ausgreifender Subsumtion von Einzelem und Besonderem unter immer allgemeinere Thesen bzw. Allgemeinbegriffe. Es handelt sich um das schulweisheitliche Prinzip der aufsteigenden Oberbegriffe, das bekanntlich in der militärischen Hierarchie ihr Pendant hat. Den Gipfel bildet der Traum von der Weltformel. Dieser Form der vertikalen Generalisierung respondiert die der horizontalen Verallgemeinerung, gemeint ist das Prinzip der Aufreihung von Einzelem und Besonderem nach Typen. Der klassifikatorischen Verallgemeinerung ist die Absicht typenbildender Differenzierung eigen. Die Systematik kann dabei zum Beispiel Tonarten, aber auch Tierarten betreffen; es scheint so, als gebe es nichts sub sole, was nicht der klassifikatorischen Generalisierung zugänglich wäre; einschließlich der Reihung von Fächern zu Fakultäten.

Zum „Schema als Prädikat“, zur Klassifikation als recht eigentliche Vorform von Wissenschaft hat Goethes Mephisto in gezielter Beiläufigkeit, hat Hegel (1807, 50f.) in der „Vorrede: Vom wissenschaftlichen Erkennen“ zu seiner „Phänomenologie des Geistes“ das erhellend Nötige ausgeführt: „Was diese Methode, allem Himmlischen und Irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen

Schemas aufzukleben und auf diese Weise alles einzurangieren, hervorbringt, ist nichts Geringeres als ein sonnenklarer Bericht über den Organismus des Universums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die so deutlich als das eine und das andere ist und die, wie dort von den Knochen Fleisch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchsen verborgen ist, auch das lebendige Wesen der Sache weglassen oder verborgen hat.“

„Formalismus“, Ordnungsfanatismus, Hegels Kritik zufolge, enthüllt er sich als eine Fehlfigur des Denkens, insofern sie das Wesentliche: das Werden und Vergehen verfehlt, womit sich die Problemdimension der Abstraktion abzeichnet.

Bereits dem Alltagsbewusstsein, und damit richtet sich die Aufmerksamkeit auf das vierte konstitutive Merkmal theoretischer Erkenntnis, wohnt die Tendenz, die Kompetenz ein, aus wiederholten Erfahrungen lernend Erfahrungswerte zu destillieren. Wenn Hegel (Ebd., 35) angelegentlich notiert, „das Analysieren einer Vorstellung, wie es sonst getrieben worden, war schon nichts anderes als das Aufheben der Form ihres Bekanntseins“, dann ließe sich dies recht anschaulich darlegen an einer anscheinend so simplen Erscheinung wie der Tätigkeit „schneiden“; von Gehlen zwischenhin im Lichte anthropogenetischer Fragestellungen genauer untersucht und beschrieben. Der Erfahrungswert „schneiden“ ist das Resultat eines Abstraktionsvorgangs, bei dem es schließlich nicht darauf ankommt, was oder wie geschnitten wird, ein Buschwerk oder ein Brot, mit einem geschliffenen Stein oder einem Solinger Messer; die Pointe der Abstraktionsleistung besteht vielmehr darin, dass im Ausdruck „schneiden“ ein Bewegungsvorgang begriffen ist, wobei die charakteristischen Eigentümlichkeiten herausgehoben werden, indem von den Variationen und Facetten des Schneidens, den Fragen nach der jeweiligen Besonderheit des Was, Wie, Wo Wann und vor allem auch Wer da jeweils schneidet, abgesehen wird. (Der Mühe wäre es wert, am Modell des Schneidens die ungeheure Abstraktionsleistung sowohl wie die komplementäre metaphysische Begleitmusik in alltags- und erkenntnissoziologischer Perspektive zu untersuchen: vom Abschneiden eines Astes bis zum Abschneiden bei der Prüfung, über das Aufschneiden eines Bauches bis zum Aufschneiden vor Publikum bis zum Schneiden einer Hecke und dem Schneiden einer *persona non grata*.) Entscheidend bei alledem für die Theoriebildung (nicht nur) der Soziologie, dass die Human- und Sozialwissenschaften es selbst bei den unscheinbarsten, anscheinend trivialen Tätigkeiten und Sachverhalten im Falle der *conditio humana* stets mit der Innervation von Geist zu tun haben.

In dieser der Darstellung von Theorieproblemen gewidmeten Veröffentlichung muss davon abgesehen werden, den philosophiegeschichtlichen Spuren der Interpretation dessen, worin der Abstraktionsprozess denn bestehe, nachzugehen (vgl. zum Problem der Abstraktion Malter 1973). Und an dieser Stelle der Studie wird auch von der in der Philosophiegeschichte durchweg unterbelichteten, mithin ausgesparten Unterscheidung zwischen Abstraktion als Ergebnis kognitiver Akte einerseits und (Real-)Abstraktion als Resultat sozialer Evolution andererseits abgesehen.

Hör- und sichtbar, dass „Abstraktion“ zur Gattung jener Ausdrücke mit der Endung -ion gehört, mit denen sowohl Prozess als auch Resultat beschreibbar ist. Allerdings, im Unterschied zu einem anderen, von den höchsten Führungsetagen bis zum letzten Sozialwinkel unendlich häufig gebrauchten ion-Wort, Organisation, in dem gleichfalls Resultat und Prozess verdichtet sind, klingt das Hauptwort „Abstraktion“ nicht nach Handfestem, Wirklichkeitsnahem und findet wohl deshalb auch im alltagssprachlichen Verkehr eher selten Verwendung. Häufiger vernehmbar dagegen das Eigenschaftswort „abstrakt“. Nicht nur im vorphilosophisch-umgangssprachlichen Verkehr, sondern nachgerade auch im unphilosophisch-wissenschaftsbetrieblichen Verkehr assoziiert sich mit „abstrakt“ die Konnotation von „zu theoretisch“. Der pejorative Unter- bzw. Oberton ist unüberhörbar; etwa wenn in Deutschland die Fachhochschulen deshalb gerühmt werden, weil es in ihnen nicht so abstrakt zugehe wie (noch) an den Universitäten, wo es am Wirklichkeits-, am Praxisbezug mangle. Deshalb ist das höchst positiv besetzte Gegenwort zu „abstrakt“ „konkret“. Bedeutsamer nun als diese Beobachtungen ist die an der Verwendungsweise des Beiwörtchens „abstrakt“ sich auftuende Kluft zwischen der vorphilosophischen Alltagssprache und der unphilosophischen alltäglichen Wissenschaftssprache einerseits und der philosophisch innervierten Wissenschaftsprosa andererseits.

Es hat Zeiten gegeben, da wussten Theoretiker der menschlichen Vergesellschaftung noch, dass „das Konkrete konkret [ist], weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen“ (Marx 1857/58, 21) und dass der „historische Begriff ... aus seinen einzelnen der geschichtlichen Wirklichkeit zu entnehmenden Bestandteilen allmählich *komponiert* werden [muss]“ (Weber 1904/05, 30). „Die endgültige begriffliche Erfassung kann daher nicht am Anfang, sondern muß am *Schluß* der Untersuchung stehen“ (Ebd.). Für die theoretische Erkenntnis, im Denken ergibt sich das Konkrete „als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und Vorstellung ist“ (Marx 1857/58, 22f.). Erst nach Durchgang durch die „transzendente“ sowohl wie „empirische Abstraktion“, von formaler und materialer Analyse stellt sich das „Cogitatum“, das Begriffene, das „Gedankenkonkretum“ (Ebd., 23) her (vgl. Malter 1973, 24ff.). Getrost darf die Figur des „Gedankenkonkretums“ in eine Luhmannsche Figur übersetzt werden: „aufgehobene Komplexität“ (Luhmann 1987, 12). Es darf eben nicht überlesen werden, dass nicht nur Marx, sondern auch Luhmann zentrale Denkmotive Hegels an den genannten Stellen herbeizitiert. Welche Verwirrung in Sachen „abstrakt“ in der Umsphäre des nichtphilosophisch innervierten Alltags- und wissenschaftsbetrieblichen Bewusstseins herrscht, ließe sich mit Gewinn an Einsicht an der unsinnigen Rede von der „abstrakten Malerei“ demonstrieren.

Wissenschaftliche Abstraktion als Medium theoretischer Erkenntnis geht zunächst einmal nicht auf im „tabellarischen Verstand“ (Hegel 1807, 52), der Führung von Listen und der Konstruktion von Schemata. Der Fortgang zur gedanklichen Abstraktion und Konfiguration heißt Entwicklung und Komposition von Begriffen. Namentlich für die

Soziologie bedeutet dies historisch reflektierte und empirisch angereicherte Begriffe. Dazu gehört die Einsicht, dass etwa Begriffe wie „Gesellschaft“ oder „System“ nicht für alle Epochen der Geschichte menschlicher Vergesellschaftung triftig sind. Den Begriffen kommt ein Zeitkern zu. Erkennen geht in dem Augenblick in theoretische Erkenntnis über, wo das Denken begriffliche, womöglich schriftliche Gestalt, d. h. die Form des Gedankens annimmt. In abstraktiven Ausdrücken wie „Kraft“, „Struktur“ oder „Energie“ sind problemrelevante Erfahrungswerte konfiguriert und zu Begriffen, die sich tendenziell von der sinnlichen Vorstellung entfernen, verdichtet. Gewiss ist, um einen in den Sozialwissenschaften bis zur Inflation populären Ausdruck als Beispiel zu wählen, im Falle von „Muster“ die vorstellende Erinnerung an Pullover oder Teppich nicht vollends verschwunden, aber mit dem Transfer in die wissenschaftliche Begriffsbildung und -konfiguration tritt die Anschauung hinter die Abstraktion zurück: Der Ausdruck „*pattern variables*“ hebt auf eine Denkfigur ab und nicht auf Figuren betonende Muster. Die Schwierigkeiten insbesondere der Begriffsbildung in der Soziologie sind offenkundig: Die sprachlichen Ausdrücke sind häufig der Umgangssprache entnommen, liegen nahe, allzu nahe an den Vorstellungswelten des Alltagslebens, sodass hier zusätzliche Anstrengungen in Sachen terminologischer Reflexion zu unternehmen sind.

Theoretische Erkenntnis löst sich vom „gewöhnlichen begrifflosen Sprechen“ (Hegel 1807, 53) ernstlich erst ab, wenn es ihr gelingt, vom klassifizierenden „tabellarischen Verstand“ zum „begreifenden Denken“ (Ebd., 56), von der Vorstellung zum Begriff überzuwechseln. Gerade Letzteres ist unbequem, wie Hegel mit einer feinen Boshaftigkeit zwischenhin notiert: „Der Gewohnheit, an Vorstellungen fortzulaufen, ist die Unterbrechung derselben durch den Begriff ebenso lästig als dem formalen Denken, das in unwirklichen Gedanken hin und her räsoniert“ (Ebd.). Abstraktion, so einmal Luhmann (1987, 13) am Rande, ist nicht nur „eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit“, sondern „bleibt ein Problem beim Schreiben von Büchern und“ – ach – „eine Zumutung für den Leser“. Als erkenntnis-, und letztthin dann gesellschaftstheoretisches, nicht außer Acht zu lassendes Erfordernis darf der Durchgang durch die Abstraktion nicht als lästige Übung abgetan werden. Noch einmal Luhmann (1987, 13): „Abstraktion darf jedoch weder als reine Artistik noch als Rückzug auf eine >nur analytisch< relevante, formale Wissenschaft mißverstanden werden. Niemand wird ja bestreiten wollen, daß es so etwas wie Sinn, Zeit, Ereignisse, Handlungen, Erwartungen usw. in der wirklichen Welt gibt. Das alles ist zugleich erfahrbare Realität und Bedingung der Möglichkeit der Ausdifferenzierung von Wissenschaft. Die entsprechenden Begriffe dienen der Wissenschaft als Sonden, mit denen das theoretisch kontrollierte System sich der Realität anpaßt; mit denen unbestimmte Komplexität in bestimmbare, in wissenschaftsintern verwertbare Komplexität überführt wird. Im Anschluß an Saussure, Kelly und andere könnte man auch formulieren: Begriffe formieren den Realitätskontakt der Wissenschaft (und das heißt wie immer so auch hier: eingeschlossen den Kontakt mit ihrer eigenen Realität) als Differenz Erfahrung. Und Differenz Erfahrung ist Bedingung der Möglichkeit von Informationsgewinn und Informationsverarbeitung.“

Dem Übergang vom „Hin- und Herreden“ (Hegel 1807, 35) zur abstraktionsvermittelten, theoretischen Erkenntnis stellen sich freilich im Umkreis der Soziologie zwei Hindernisse entgegen. Da ist zum einen das Problem der gesellschaftlichen Totalität, da ist zum anderen das Prozessproblem. In Gedanken vergegenständlichte theoretische Erkenntnis, zu Theorie konfigurierte Begriffe mit Erfahrungsgehalt, mithin Informationswert, haben es in der Soziologie mit der Konzeptualisierung des „Baus des Ganzen“ (Ebd., 47) zu tun; wobei zum Ganzen die soziologische Theorie des Ganzen gehört. Zu Recht hat Luhmann (1987, 9) zwischendurch das Problem angeschnitten, die Frage aufgeworfen, wie es um Theorien in der Soziologie dahingehend bestellt sei, ob sie als ihr eigener Gegenstand darin vorkämen. Hegel hat dieses Problem für die Philosophie jedenfalls aufgeworfen und in der „Phänomenologie des Geistes“ durchgearbeitet. Die diesem Werk entnommene Sprachfigur „Bau des Ganzen“ ist deshalb so geeignet, auch die Problemsituation der Soziologie angesichts der Konfrontation mit der gesellschaftlichen Totalität zu verdeutlichen, weil im Ausdruck „Bau“ der wesentliche Doppelaspekt zur Geltung gelangt: Bau als fertiges Resultat und Bau als Prozess. Jene Theoriebemühungen, die dem Problem des Ganzen nicht ausweichen und damit der Eigenart von Soziologie als Wissenschaft bis in das Fundierungsproblem hinein Rechnung tragen, favorisieren nicht ohne Grund Denkbilder aus der Architektur.

Hegel zufolge aber ist das Ganze keine statische Konstruktion, sondern ein Erzeugungs- und Reproduktionszusammenhang. Mit Bezug auf die menschliche Vergesellschaftung hat Soziologie den Prozessaspekt von vornherein mitzudenken, das „Ganze der Bewegung“ (Hegel 1807) ins Auge zu fassen; dementsprechend sind die Theorieentwürfe bei Bourdieu (1987), Giddens (1988) oder Elias (2009) ausgelegt. Die Vermittlung zwischen Nichtsein und Sein ist bekanntlich im Werden zu suchen. Gleichwohl ist das Werden nur die eine Seite; heutzutage die weithin favorisierte und beworbene Seite: positiv denken – ja, und Kritik – ja, allerdings konstruktiv. Anders der heute weithin ungelesene Hegel (1807, 46): „Das Verschwindende ist vielmehr selbst als wesentlich zu betrachten ...“ Dass „Entstehen und Vergehen“ (Ebd.) das „Ganze der Bewegung“ ausmacht, und dass zumal der Negation die Energie zur Bewegung einwohnt, deren innerstes Moment das Zugrundegehen ist, hat unübertroffen Mephisto den Menschen, „die kleine Narrenwelt“, zusammen mit einem Selbstkommentar wissen lassen:

Ich bin der Geist, der stets verneint!
 Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,
 Ist wert, daß es zugrunde geht;
 Drum besser wär's, daß nichts entstünde.

Doch warum etwas überhaupt ist und nicht nichts, darüber hüllt selbst die Theoretische Physik, wie oben erwähnt, sich in Schweigen; wenn sie die Frage danach, warum etwas überhaupt ist und nicht das Gegenteil, als „sinnlos“ deklariert, kann sie zur Begründung der Anleihen aus der Philosophie nicht entraten, sowenig wie die Soziologie zur Bearbeitung ihrer Theorieprobleme auf Philosophie verzichten kann.

Für die theoretische Erkenntnisform innerhalb des okzidentalen Wissenschaftstyps

können *in toto* zwei Generaltendenzen vergegenwärtigt werden, die auch vor den Toren der Soziologie nicht haltgemacht haben: erstens die Bindung der Theorie an das Primat der Methode; und interferierend zweitens die Neutralisierung des Wahrheitsproblems durch Bindung der Theorie an das, von den Möglichkeiten der Mess- und Zähloperationen bestimmte, Erfolgskriterium. *Veritas* mag vielleicht noch in *vino* sein, hat sich aber als Problem überlebt. Das Wahrheitsproblem wird entweder ignoriert, an die Wissenschaftstheorie delegiert, auf Methodologie reduziert oder im Wege des „totalen Ideologieverdachts“ (K. Mannheim) – die heutige Gestalt ist der Radikalkonstruktivismus –, einfach eskamotiert. Nur noch selten interessiert sich jemand, jedenfalls, was die Soziologie angeht, für das Wahrheitsproblem, wie es in klassischer Gestalt von Thomas von Aquin in die berühmte Formel gefasst worden ist: „*veritas est adaequatio rei et intellectus*“. Einer der wenigen, die sich noch der Mühe unterzogen haben, sich dem Wahrheitsproblem zu stellen und Wahrheitstheorien auf ihren Anspruch und Gehalt hin vergleichend zu befragen und deswegen auch in der Lage ist, das Objektivitätsproblem der Wahrnehmung vom Geltungsproblem der Wahrheit zu unterscheiden, ist Habermas (1973), weswegen er denn in der Zunft weniger als Fachsoziologe gilt denn als Sozialphilosoph verortet wird, wobei der leicht abschätzige Ton kaum zu überhören ist (zur Übersicht über Wahrheitstheorien immer noch empfehlenswert Skirbekk 1977).

Auffällig, dass dem Ausweichen vor dem Wahrheitsproblem ein nicht minder augenfälliges Umgehen des Wirklichkeitsproblems entspricht. Beide sind tatsächlich nicht voneinander zu trennen. Theoretische Soziologie vom Format Durkheims (1981) oder Berger/Luckmanns (1969) weiß darum und legt ihre Fundierung entsprechend an. Eine problemangemessene Bestimmung von Wirklichkeit hat Schulz (1972, 841) vorgeschlagen, hilfreich nachgerade zum Verständnis des Bedingungs Zusammenhangs von sozialer Wirklichkeit und Soziologie. „Wirklichkeit ist ... weder eine vorgegebene Objektwelt, noch beruht sie auf einer Setzung des Subjekts. Wirklichkeit ist vielmehr ein Geschehenszusammenhang, in dem Objekt und Subjekt ineinander verflochten sind in der Weise gegenseitiger Bedingung: Das Subjekt wird ebenso vom Objekt bestimmt, wie es dieses bestimmt. Dies Geschehen stellt einen Prozess dar, dessen Grundmerkmal die Dialektik ist.“

Mit Blick auf den Bedingungs Zusammenhang von Soziologie und sozialer Wirklichkeit ist noch einmal auf die Unterscheidung von wissenschaftlicher Abstraktion und Selbstabstraktion des Gegenstands zurückzukommen. Statt Luhmanns Terminus „Selbstabstraktion“ (Luhmann 1987, 16), die Verbindung zur Vorstellungswelt der „Auto-poiesis“ liegt auf der Hand, wird zur Bezeichnung und Erschließung des freilich nämlichen Sachverhalts, der Reflexionsformen der menschlichen Vergesellschaftung, in der Folge der Ausdruck „Realabstraktion“ favorisiert und verwendet. Diese Begrifflichkeit hat sich im Umkreis und Nachhall der Marxschen Diskussion des Abstraktionsproblems sowie dessen Bestimmung der Abstraktion als historische, wesentlich ökonomische Kategorie gebildet (Marx 1857/58, 21ff; s. auch Habermas 1995, 591ff.). Als Manifestationen, Ausdrucksformen von Realabstraktionen in Folge historisch-gesellschaftlicher Prozesse,

allen voran ökonomisch-sozialer, sind etwa Verrechtlichung, Bürokratisierung oder Monetarisierung anzusprechen. Die Überführung dieserart designierter Erscheinungen in die Form bzw. auf die Ebene wissenschaftlicher Abstraktion, ihre in Begriffen verdichtete Interpretation als Strukturierungsweisen von Vergesellschaftung kann erst einsetzen, mit Triftigkeit erfolgen, wenn die Realabstraktionen sich zu Institutionen, in der Moderne: zu Systemen, verfestigt haben, reproduktionsständig geworden sind. Geldtheorien haben die soziale Wirklichkeit von Geldverkehr zur Voraussetzung; Geld ist dabei bestimmt als Ausdruck der Reflexionsform von Tauschverkehr. Der Ausdruck Realabstraktion im Vergesellschaftungsprozess bezieht sich auf den Vorgang und das prozedierende Resultat der generalisierenden Vergleichgültigung gegen das je Spezifische, das Besondere resp. Individuelle, letztlich das Lebendige. Institutionalisierung der Vergleichgültigung kann mit Simmel (1908, 443) in Bezug auf den Tauschverkehr als „Sachwerdung der Wechselwirkung zwischen Menschen“ beschrieben und interpretiert werden. Mit Blick auf den allgemeinen Geldverkehr kann mit Grund von der Moderne als Epoche durchgreifender Monetarisierung der sozialen Beziehungen gesprochen werden. Überhaupt ist die entfaltete bürgerlich-kapitalistische Tauschökonomie der Bezugspunkt, von dem aus die Geschichte der Realabstraktionen innerhalb der menschlichen Vergesellschaftung erst zu rekonstruieren ist. Das Entwickeltere liefert den Ansatz zur Entschlüsselung des Vorhergehenden (s. Marx 1857/58, 26).

Realabstraktion impliziert zunächst Vergleichgültigung; anschaulich darstellbar im Wandel der Erwerbstätigkeit von der frühbürgerlichen Berufsarbeit zum Job in *our time*. Vergleichgültigung ist wiederum gleichbedeutend mit *Verallgemeinerung*, worüber das Tor zum Prinzip der Durchschnittswerte aufgestoßen wird. Sodann impliziert Realabstraktion *Sachwerdung* sozialer Beziehungen, thematisch und in die Begriffsform der „Verdinglichung“ transponiert (vgl. Lukács 1970; Lichtblau 2012). Zur Vergleichgültigung und Sachwerdung tritt als drittes konstitutives Moment von Realabstraktion die *Vermittlung* zur Imagination hinzu, worüber jene zu einer gesellschaftlichen Reflexionsform wird. Tauschökonomie als Signatur der Moderne ist gleichbedeutend mit der Vermittlung sozialer Beziehungen durch ein Drittes (davon ausgenommen, so erzählt es die Romantik, sei die Liebe). Das geschieht bereits im rohesten, geldförmig vermittelten Tauschhandel. Was statthat, sind „Metamorphosen“ (Marx 1857/58, 60f.): „Die Waren werden im Kopf [Herv. – F. K.] erst und in der Sprache in bars [Geldausdruck – F. K.] verwandelt, bevor sie sich gegeneinander austauschen. Sie werden geschätzt, bevor sie ausgetauscht werden, und um sie zu schätzen, müssen sie in bestimmte Zahlenverhältnisse zueinander gebracht werden. Um sie in solche Zahlenverhältnisse zu bringen und sie kommensurabel zu machen, müssen sie dieselbe Denomination (Einheit) erhalten.“ Das Dritte, die Bezugsebene von Tausch und Vergleich, gewinnt in Geld und Zahl eine aparte Existenzform. Als Imagination kommt ihnen gleichwohl eine soziale Wirklichkeit zu, insofern jene Bezugsebene höchst wirksam ist im Verkehr der Menschen miteinander. „Dies Dritte ..., da es ein Verhältnis ausdrückt, existiert zunächst im Kopfe, in der Vorstellung [der am Austausch beteiligten Individuen – F. K.], wie Verhältnisse über-

haupt nur g e d a c h t werden können, wenn sie fixiert werden sollen, im Unterschied zu den Subjekten, die sich verhalten (ebd., 61).“

Bei Realabstraktionen handelt es sich demzufolge um sozial wirksame, d.h. das Verhalten der Menschen, den Verkehr untereinander steuernde, Vorstellungen, nachgerade *idées fixes*. Als (kollektive) durchschnittsindividuelle Imaginationen konstituieren sie das, was soziale Wirklichkeit ausmacht. Denn das Soziale enthält weder Naturstoff noch festkörperliche Ausdehnung. Das Soziale ist eine Realabstraktion, gleichsam die Basisabstraktion allen menschlichen Daseins. Anders, das Inter an der Interaktion hat weder Gewicht noch Extension, es ist wägbar, aber nicht wiegbar. Freilich handelt es sich bei Realabstraktion nicht um ungeschichtliche Abstrakta, sondern um historisch bestimmte Formen der Vergesellschaftung. Der Tauschwert als Regulativ menschlicher Vergesellschaftung ist eine historische Kategorie; ebenso wie eines seiner Derivate, das heute geradezu allmächtige Punktesystem, die Institution der Raster, Tabellen und Listen. Es scheint so, als habe das Denken in *points* inzwischen beinahe den Status einer Naturform erreicht, so als ob nichts natürlicher wäre, als alles Lebendige in Punkten auszudrücken; kaum mehr ein menschlicher Ausdruck, eine Leistungsqualität, die nicht sogleich im gesellschaftlichen Durchschnittsbewusstsein in eine Messskala übersetzt wird. Die Zahlform mitsamt Messoperation, Reflex der Allmacht der Tauschwert-Ökonomie, bildet eine Kategorie, ein soziales Regulativ, das nicht nur das gesamte Produktions-, Bildungs-, Distributions-, Zirkulations- und Konsumentengefüge durchherrscht, sondern auch die Realabstraktionen der Menschen von sich selbst: angefangen von der Heimwaage bis zum Herzfrequenzmesser beim Joggen.

Wenn Castoriadis (1984) „Gesellschaft als imaginäre Institution“ interpretiert, dann ist das insofern und insoweit zulässig, als Imagination nicht mit Halluzination verwechselt, in eins gesetzt wird. Dem Inter, den sozialen Beziehungen, den gesellschaftlichen Verhältnissen und Denkformen kommt, weil und indem sie im Medium des Verhaltens sowohl wie der Vorstellungen der Menschen reproduziert werden, soziale Wirksamkeit zu. Nicht gar so selten, dass Pointen in Fußnoten versteckt werden. Unvergleichlich plastisch mit alltagsweltlichem Bezug hat Simmel (1908c, 475) den objektiven Charakter, die Funktionsweise sozialer Wirklichkeit in Form von Realabstraktionen in einer mikrosoziologischen Notiz erhellt: „Je entschiedener ein Begriff rein soziologischer Art ist, d. h. absolut nichts Substantielles oder Individuelles, sondern eine bloße Beziehungsform bezeichnet, um so eher wird er von sich aus seine Inhalte oder Tr ä g e r bestimmen ... Eigentümlicherweise hat das am reinsten soziologische Wort, das es gibt: das Verhältnis – von der populären Sprachweise in seiner Bedeutung als erotisches Verhältnis diese Extension in jedem überhaupt möglichen Maße erfahren. Die Liebenden >haben< ein Verhältnis, sie sind, als soziologische Einheit, >ein Verhältnis<, und endlich ist er >ihr Verhältnis< und sie >sein Verhältnis<.“ Anders, ein gesellschaftliches Verhältnis besitzt kein Dasein, führt kein Eigenleben unabhängig vom Verhalten der in einem Verhältnis sich bewegenden Individuen, die das Verhältnis im Wege ihres Verhaltens reproduzieren. Gleichwohl ist mit dem Verhältnis das spezifisch Soziale bezeichnet, eine Eigenwirklich-

keit, die das Verhalten der Beteiligten beeinflusst, prägt, steuert. Ein Verhältnis ist Wirklichkeit und Abstraktion in einem (Krings 1973, 282). Jene Eigenwirklichkeit ist aber einzig im Wege theoretischer Analyse zu erschließen, durch gedankliche Abstraktion begrifflich zu verselbstständigen. Angefangen bei Mikrophänomenen, Institutionen wie dem Liebes-Verhältnis, bis herüber zu Makrophänomenen, Institutionen wie Finanzmarkt-Verhältnisse, besteht die Schwierigkeit stets darin, die Realabstraktion „Verhältnis“ als eigenwirklichen, im strikten Sinne sozialen Sachverhalt, und damit soziologisch relevanten, von der Ebene des Verhaltens, worüber Verhältnisse konstituiert und reproduziert werden, gedanklich zu sondern und in der Theoriebildung begrifflich angemessen zur Geltung zu bringen. Jedenfalls kenntlich sogleich, dass an dieser Nahtstelle, der Verschränkung von Verhältnis und Verhalten, der weite Problemhorizont des Verhältnisses von Theorie und Empirie sich öffnet – diese auszuleuchten muss hier unterbleiben (Hahn 1968).

Bevor die Problematik der Abstraktion in der Soziologie zwischenbilanziert wird, ist noch einmal auf die höchst aufschlussreiche Simmel-Passage zurückzukommen und das Verstehen dessen, was die Eigenwirklichkeit des Sozialen ausmacht, worum es sich in der historischen Entwicklungsperspektive bis herauf zur Moderne bzw. deren konstitutive Tauschökonomie bei Realabstraktionen handelt, um das spezifische Problem soziologischer Theoriebildung vor Augen zu führen. Bevor die Soziologie ein oder vergleichend erotische Verhältnisse untersucht, haben die daran praktisch Beteiligten, zwei oder auch mehr, wie im Falle von Polyamorie, bereits eine mehr oder weniger fertige Vorstellung, eine *idée fixe* von dem, was ein Verhältnis ist und wie man sich in einem solchen, hier: erotischen, Verhältnis zu verhalten, zu bewegen hat, wie man sich womöglich am besten verhält. Anders, bevor die Soziologie sich daran macht, die Eigenart von Verhältnis bzw. Verhältnissen gedanklich zu bestimmen, ist Verhältnis als Wirklichkeit von den darin Involvierten, Befangenen, als Vorstellung fixiert: als Wirklichkeit mit Möglichkeiten und Grenzen, Optionen und Obligationen. Das Verhältnis besteht im Medium einer Imagination dessen, was ein Verhältnis beinhaltet; und diese Imagination ist, soweit nicht eigenbrötlerisch oder pathologisch, keine Privatschulle, sondern eine gesellschaftliche, durchschnitts- bzw. überindividuelle Vorstellung. Sie ist verhaltenswirksam, sozial, weil maßgebender Natur. (Dass die Auslegung von dem, was ein Verhältnis ist, welche Möglichkeiten und Schranken ihm einwohnen, unter den Beteiligten variieren kann, liegt auf der Hand; eine interpretierte Welt ist stets eine Welt der Missverständnisse, des Aneinander vorbeiverstehens.) Für die soziologische Wissenschaft stellt sich nun die Frage, ob sie es, um im Simmel-Exemplum zu bleiben, dabei genug sein lässt, die Vorstellung von dem, was ein Verhältnis ausmacht, von denjenigen zu übernehmen, die darin befangen, ihm verhaftet sind, oder ob sie mehr intendiert als die gedankliche, allenfalls terminologisch variierende Wiedergabe. Nicht nur Bourdieu und Giddens haben sich vehement gegen die im Grunde theorieleiose Verdoppelung der sozialen Wirklichkeit in Form soziologischer Semantik ausgesprochen. Eine Soziologie, so viel ist offenkundig, die den Wahrheitsbegriff mit welchen Argumenten auch immer hinter sich gelassen hat, wird es

bei der Konstatierung und Deskription, der Wiedergabe von dem, was offenbar zu sein scheint, belassen. Meinungen von Leuten mit eigenen Worten wiedergeben, ist aber noch keine Wissenschaft. Eine Soziologie, die die Wahrheitsidee noch nicht als Abfall über Bord geworfen hat, wird demgegenüber an der Differenz zwischen manifest und latent festhalten, wird Meinung und Sachverhalt auseinanderhalten, wird die ideologiekritische Dimension nicht kappen. Es ist schon so und hilft soziologische Theorien in funktionaler Perspektive zu unterscheiden: „Der Wahrheitsbegriff ist ... ein kritischer Begriff“ (Puntel 1974, 1658). Wozu Wissenschaft, wenn die Sache bzw. der Sachverhalt selbst sich offenbart.

Es ist also geraten, begriffliche Abstraktion als kognitiv-intellektuellen Akt von Realabstraktion als Resultat gesellschaftlicher Prozesse zu unterscheiden. Dabei gilt, weder begriffliche Abstraktion noch Realabstraktion enthalten auch nur ein Gramm Naturstoff oder einen Millimeter Extension im Sinne der Descartes'schen *res extensa*. Darin sind sie mit der Eigenart des Sozialen eins. Beide Abstraktionsweisen beziehen sich auf den wechselseitigen Bedingungs Zusammenhang von Objekt und Subjekt, deren Differenzierung Resultat von Konstitutions-, Setzungsakten ist (Krings 1974, 276f.). Die Eigenart von sozialer Wirklichkeit besteht wesentlich darin, dass sie je schon von Akten der Interpretation und Bewertung durchwirkt ist, d. h. kommunikations-, symbol-, sinnvermittelt. Deshalb kommt der Einschaltung der semantischen Dimension in die soziologische Forschung und Theoriebildung ein derart eminenten Stellenwert zu. Im Kontext seiner Darlegung zur Differenz von Gebrauchswert und Tauschwert geht Marx (1867, 50) zwischenhin, deponiert in einer Fußnote, auf die Herausbildung semantischer Eigenheiten in der englischen Literatur ein: „Im 17. Jahrhundert finden wir noch häufig bei englischen Schriftstellern >Worth< für Gebrauchswert und >Value< für Tauschwert, ganz im Geist einer Sprache, die es liebt, die unmittelbare Sache germanisch und die reflektierte Sache romanisch auszudrücken.“ In der „reflektierten Sache“ erscheint der Sachverhalt als Reflexionsform, wohinein Vorstellungen, Gedankenbilder über die Konstellationen und Relationen, in die die Sache eingesponnen ist, worin sie sich bewegt, geflochten sind. Im Sprachausdruck der „reflektierten Sache“ kommt, um mit Max Weber (1904, 165) zu sprechen, gleichsam die „allgemeine Kulturbedeutung“ der Sache zum Vorschein. Kultur, soziale Wirklichkeit ist immer schon begriffsvermittelt, weshalb Weber mit Grund die Soziologie als eine Wirklichkeitswissenschaft verstanden wissen wollte; wie Marx ganz konträr zum naiven Objektivismus.

Im Anschluss an Weber und mit leichter Akzentverschiebung hat Parsons (1973, 15) zur Frage des Begriffs in der Soziologie für seinen „analytischen Realismus“ geltend gemacht, dass Begriffe zwar abstrakt und selektiv seien, es sich dennoch nicht um bloße Fiktionen handele, sondern auf die Wirklichkeit bezogen, weil der sozialen Wirklichkeit inhärent (vgl. auch Schluchter 1980, 146f., Anm. 45). Um zur Problemverdeutlichung noch einmal eine Fußnote von Marx (1867, 50), direkt im Anschluss an diejenige, die sich mit der semantischen, allenthalben auch soziologischen Differenz von „Worth“ und „Value“ befasst, zu finden, herbeizuzitieren: „In der bürgerlichen Gesellschaft herrscht

die *fictionis juris*, daß jeder Mensch als Warenverkäufer eine enzyklopädische Warenkenntnis besitzt.“ Die Pointe nun, darin gehen die Juristen Marx und Weber zusammen: Juristischen Fiktionen kommt soziale Wirklichkeit zu, als solche tragen sie wesentlich mit bei zur Konstitution und Reproduktion sozialer Wirklichkeit. Wesentlich, gerade in der auf den Tauschwert beruhenden Ökonomie der Gegenwart gewinnen Fiktionen eine außerordentliche Bedeutung, soziale Wirkungsmacht. Von Parsons (1975a) bis Luhmann kommt den Medien der Vermittlung sowohl wie den darin eingespielten Semantiken in der soziologischen Theoriekonzeption ein bedeutender Stellenwert zu. (Für Luhmann findet sich diesbezüglich eine instruktive Schautafel bei Reese-Schäfer 2005, 176f.).

Realabstraktionen sind nicht nur im Produktionsprozess, sondern im gesamten Reproduktionsprozess des gesellschaftlichen Lebens auszumachen; und mit zunehmender Vergesellschaftung selbst dort, wo man sie kaum hätte erwarten können: in den Privat- und Randzonen der Lebenswelt, die bis gestern noch als Sphäre von Unmittelbarkeit, von vermittlungsfreier Nähe gegolten haben, für die aber nach deren Austrocknung und Verarmung inzwischen sekundär der Schein von Nähe des Zueinanderfindens und Zueinanderpassens erzeugt wird: „Elitepartner.de. Für Akademiker und Singles mit Niveau“; wobei zwischen Partnership und Showmanship dank Quote und Geldformvermittlung kaum noch zu unterscheiden ist. Wo sich in der sozialen Lebenswelt in die Vermittlung Gebühren in Geldform einschieben, darf die Tendenz zur Realabstraktion mit einiger Plausibilität vermutet werden.

Die soziale Wirklichkeit der Moderne ist zunehmend und mit beachtenswerter Beschleunigung durchsetzt und reguliert von Realabstraktionen, von Formalisierungstendenzen, von denen die Verrechtlichung nur eine ist. Mit Realabstraktionen sind Sachverhalte begriffen wie Tauschwert, fundiert in „abstrakt menschlicher Arbeit“ (Marx 1972, 51f.), gemessen in der Zahlform Zeit; oder trivialliterarisch ausgedrückt: „*Time is money*.“ Eine interessante, zwischen willkürlicher und objektiv-realer Abstraktion flirrende Abstraktion ist zweifellos der „Streitwert“; eine überpersönliche Markierung, die für alle Prozessbeteiligten, nicht zuletzt für die Anwaltseite, von höchstem pekuniären Interesse ist. Überhaupt braucht es keine langwierigen Denkbewegungen, um gewahr zu werden, dass der Sachkategorie „Wert“, Lieblingsgegenstand aller Gespräche über den Menschen und so weiter, aller ethisierenden und nicht nur der Sonntagshetorik, eine Abstraktion mit Verdinglichungseffekt zugrunde liegt, die zuvorderst in der modernen Tauschökonomie gründet, deren bekannteste und womöglich beliebteste Erscheinungsform der *cash value* ist; hier ist Abstraktion einmal sinnlich. Wert umgreift einen Spannungsbogen zwischen den persönlichen Wertpräferenzen auf der einen und den ökonomischen Wertformen auf der anderen Seite. Auffällig ist die Verdinglichungsanfälligkeit gerade dieser, der Wertkategorie (vgl. Kröll 2009, 130ff.).

Nicht nur in der Kategorie des Werts, sondern in einer ganzen Reihe anderer, weithin vorproblematisch kursierender Kategorien, reflektieren sich Realabstraktionen von eminenter gesellschaftlicher Tragweite und Kulturbedeutung; so etwa „Markt“, „Börse“, „Rolle“, „Mitglied“, „System“ und besonders sinnfällig „Organisation“. In Entfaltung der

Kategorien „Organisation“ und „Mitglied“ ließe sich vorzüglich darlegen, was recht eigentlich der Gegenstandsbereich der Soziologie ist: Es ist die Welt der Realabstraktionen, worin die Menschen allenfalls, wenn überhaupt, als Träger in Erscheinung treten, ihre soziale Existenzweise sich darin ausdrückt, dass sie in Relationen, etwa Organisations-schemata, beschreibbar ist. „Mitglied“, das meint in soziologischer Perspektive erstens Vergleichgültigung der ansonsten je besonderen Individualität, insofern gerade hiervon, und dies mit steigendem Formalisierungsgrad, abgesehen, d. h. abstrahiert wird; meint zweitens Versachlichung der Beziehungen zwischen den Mitgliedern gemäß Positionsplan; meint drittens Regulierte- und Ferngesteuert-Werden von der interiorisierten Imago dessen, was es in der jeweiligen Organisation heißt, Mitglied, was es darüber hinaus überhaupt heißt, Mitglied in einem Sozialgefüge zu sein; meint zudem Handeln, Verhalten, präziser: Funktionsvollzüge nach Maßgabe der jeweiligen Organisationsrationalität, überhaupt des geschichtlichen Standes der systemischen Rationalität. Der Grad der Realabstraktion hängt ab vom jeweiligen Grad der Formalisierung der Relationen und Rollen: von der Partnerdyade bis zum funktionsteiligen Großbetrieb (immer noch ein vorzüglicher Zustieg zum Organisations-, Mitglieds-, Formalisierungsproblem Renate Mayntz, 1967). Die Sozialfigur des „Mitglieds“ hat sich nachweislich als äußerst fruchtbar erwiesen, Vergesellschaftungsprozesse in historisch-soziologischer Perspektive zu rekonstruieren (exemplarisch bei Eder 1980, 31ff., dort im Anschluss an die bahnbrechenden Arbeiten von Lévi-Strauss zu Verwandtschaftsrelationen, -mitgliedschaften, -rollen).

Bereits für die frühen Stadien der sozialen Evolution ist konstatierbar, dass Realabstraktionen ob der Verselbstständigung der sozialen Beziehungen gegen die Menschen stets ein gewisses, jeweils empirisch auszulotendes, Muss an stummem Zwang innewohnt. Dem Tauschwert wohnt ein erklecklich höheres Maß an Imperativ, bis hin zum Bankrott, ein als etwa dem Streitwert, für dessen Festlegung ein Stück weit Handlungs-, Entscheidungs-, Definitionsspielraum gegeben ist. Für eine differenzierte Bestimmung der Denkfigur „Realabstraktion“ ist demnach das Moment des Imperativischen gegenüber denen, die davon betroffen sind, hinzuzunehmen.

Es ist noch zurückzukommen auf das bereits angedeutete Moment der Rationalität, spezifiziert: des Typus der Zweckrationalität. Globalisierung kann füglich interpretiert werden als unaufhaltsame, beschleunigte Einrichtung der Welt nach dem Muster von Zweckrationalität; und das heißt in letzter Instanz Ökonomisierung der Zeit, gut zu beobachten an der Doppelbewegung von Bürokratisierung, Verwandlung von Handeln in Vollzug und Technisierung der Lebenswelt. Dabei bleibt die Setzung der Zwecke jenseits des Rationalitätsprinzips, Sphäre von Kontingenzen und Dezsionen. Darüber, ob der Triumph der Zweckrationalität reversibel, durch andere Rationalitätstypen, *for example* kommunikative Rationalität, substituierbar, zumindest ergänzbar ist, hier Auskunft geben zu wollen, überforderte Wissenschaft; hier schlägt dann die Stunde der Futurologen und Ratgeber für Entschleunigung. Im Ausklang zu seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ umreißt Habermas (1995b, 548ff.) einen Katalog „Aufgaben einer kritischen

Gesellschaftstheorie“. Es handelt sich hierbei um eine Art Kritische Theorie *revisited*, um nicht zu sagen *revised*, auf jeden Fall aber erweitert und ergänzt. Erweitert wird die Marxsche Denkfigur der „Realabstraktion“ durch die Einbeziehung aller Sphären der Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens; und ergänzt durch die Dimension der Lerngeschichte als konstitutivem Moment soziale Evolution (Ebd., 560ff.). Das gesamte Unternehmen von Habermas, Soziologie durch eine praktische „Theorie der Gesellschaft“ zu unterkellern, erfolgt einmal in Auseinandersetzung mit der Denkfigur der Realabstraktion im Anschluss an Marx und zum anderen im Medium der kritischen Rezeption von Webers Lesart der Moderne. Es geht um die Spannung, gelegentlich bis zur Zerreißprobe, zwischen heteronomer Zweckrationalität und lebendiger Selbstbestimmung, zwischen Kalkül und Spontaneität, deren viel zitierte, viel beklagte Epiphänomene als Sinnverlust Diskurskonjunktur haben.

Durchrationalisierung der Lebenswelten, manifest in der Verzifferung beinahe jeder Regung der Menschen, ist nicht für Habermas, wohl aber für Weber unabwendbares Schicksal der zunehmend von Realabstraktionen durchwirkten Vergesellschaftung okzidentalen Rationalitätszuschnitts. Durchrationalisierung ist gleichbedeutend mit der Medialisierung der sozialen Lebenswelten. Allüberall schalten, werden eingeschaltet, Instanzen und Medien der Vermittlung des Verkehrs zwischen Menschen, die womöglich einst ohne Mediatoren nicht mehr miteinander verkehren können: Gleichsam keine Scheidung mehr ohne Mediator oder Anwalt. Mit Hegel visiert, Moderne beinhaltet zunehmenden Vorrang von Vermittlung und Medium, worin und worüber die Vermittlung statthat, gegenüber jedweder überkommenen Unmittelbarkeit. Moderne Vergesellschaftung ist denn auch als Enttraditionalisierung beschrieben worden. Auf „Mittler“ lautet der Name desjenigen, der sich in Goethes Diagnose der Entwicklungstendenzen im Umkreis von „Beziehungen“, im Ehe-Roman „Die Wahlverwandtschaften“ von 1806, anschickt, zwischen den Zentrifugierenden zu vermitteln. Der Mann namens „Mittler“ gibt ein Frühbild des Mediatorentums der lebensweltlichen Gegenwart.

Der Grad der Vermitteltheit des gesellschaftlichen Lebens, die ausgreifende Wirklichkeit von Realabstraktionen können füglich als Indizes sozialer Evolution, der Geschichte menschlicher Vergesellschaftung diesseits aller Ereignisgeschichte, als Anzeiger für den Entwicklungsstand der Rationalisierung des gesellschaftlichen Lebensgewinnungsprozesses, für den Steigerungsgrad der entfesselten „instrumentellen Vernunft“ (Horkheimer 1937), der Verwandlung von Substanzbegriffe in Funktionsparadigmen, der „modernen Übersetzung aller Seinsbegriffe in Funktionsbegriffe“ (Gehlen 1986a, 208) genommen werden. Aufstände wie der der Fundamentalontologie wirken im Lichte der Weberschen Diagnose der Moderne eher ridikul; die „Theorie der Geschichte“ ist mit Webers Diagnose anzusetzen, nicht mit Heideggers Gerede von der Zeitlichkeit.

Die Frage stellt sich, ob Realabstraktionen oder, um noch einmal Luhmanns Terminus zu zitieren, Selbstabstraktionen, interpretiert als Bestimmungsgrößen der menschlichen Vergesellschaftung, aufzufassen sind als sozialanthropologische Existentialien oder als Kategorien transitorischer, i. e. historischer Natur. Hier scheiden sich tatsächlich die so-

ziologietheoretischen Geister, wie nirgends so exemplarisch manifest wie in der Denkfigur der Realabstraktion „soziale Rolle“, allemal eine Realabstraktion. In Gehlens Lesart der Geschichte menschlicher Vergesellschaftung gibt es durchaus die Vorstellung von Realabstraktionen als Ausdruck sozialer Handlungsprozesse, wenngleich die Institutionenbedürftigkeit des Menschen zum sozialanthropologischen Existential stilisiert, hypostasiert wird. Dem ist, ironischerweise, affin die Lesart der „sozialen Rolle“ bei dem liberal gesonnenen Dahrendorf als soziologisches Existential (vgl. Kap. 5.2.1 „Rolle“). Konträr dazu verhält sich die ideologiekritische Verhandlung der Institutionenlehre und des Rollenparadigmas, die Kritik der Hypostasierung der *faits sociaux* zu ontischen Gegebenheiten in der Kritischen Theorie.

Wie immer auch der Charakter von Realabstraktionen, einschließlich von sozial wirksamen Fiktionen (s. Gehlen 1986a, 208f.; zum Thomas-Theorem Mijić 2010, 21ff.), im Hinblick auf den Status, existential oder transitorisch, sozialontologisch oder historisch, interpretiert wird, kein Zweifel wird daran gelassen, dass in aller bisherigen Gesellschaftsgeschichte, namentlich des okzidentalen Typs der Vergesellschaftung, Realabstraktionen zusehends die soziale Lebenswirklichkeit durchherrschen. Dabei besteht Übereinstimmung darüber, dass im Wissen um den Sachverhalt von Realabstraktionen, deren Kennzeichen Vergleichgültigung, Verallgemeinerung, Versachlichung, Imagosteuerung, Imperativität und schließlich Zweckrationalität bilden, jeder Versuch bzw. Ansatz, jedes Interpretament, Soziologie auf Psychologie zurückzuübersetzen, unhaltbar ist.

Obwohl Freud mit der späten Einführung der Denkfigur des „Über-Ich“ just eine gegensinnige Perspektive eröffnet hat, woran Norbert Elias mit seiner Figurationssoziologie systematisch und fruchtbar anknüpfen wird (vgl. Kap. 5.2.3 „Verflechtung“), hält er noch in den „Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“ daran fest, dass „auch die Soziologie, die vom Verhalten der Menschen in der Gesellschaft handelt, nichts anderes sein [kann] als angewandte Psychologie“ (Freud 1933, 194). Es hat durchaus seine vergnüglich stimmende Seite, dass an diesem Punkt, der Reduzibilität von Soziologie auf Psychologie, des Weiteren auf *facts* und *fictions* über die „*human nature*“, die für invariant gehalten wird, so himmelweit entfernte Theoreme wie Freuds Metapsychologie, der Behaviorismus gleich welcher Couleur oder auch die Rational-Choice-Ansätze harmonieren, zumindest konvergieren. Es ist hier nicht der Ort, noch einen Schritt weiter zu gehen und die Spur der Reduktibilität der Psychologie auf Neurowissenschaften zu verfolgen. Doch dies sei eingeflochten. Zu Recht verweist Kaesler (2005a, 36) auf die „naturalistische Herausforderung der Soziologie durch aktuelle Entwicklungen der Neurophysiologie, Hirnforschung, Genforschung, Entwicklungsbiologie“ – und seltsamerweise – „Demografie“. Im Übrigen hatte schon Freud gehofft, dass dereinst die Theoriefiguren und Hypothesen der Psychoanalyse, so weit sie noch spekulativ-geisteswissenschaftlicher Natur seien, von der Biochemie eingeholt und so auf positive Fundamente gestellt werden (sehr detailliert herausgearbeitet von Habermas 1968, bes. Kap. 10 und 11). Die Theoriefiguren von Freud haben, wenn auch in

eher marginalen Wissenschaftswelten, das positivistische Selbstmissverständnis überholt. Freud hat schon, und dies nicht zufällig im Gesamtkontext des Nachdenkens über den Ort der Psychoanalyse in den Humanwissenschaften sowie über die Rückführbarkeit von Soziologie auf Psychologie von „jener dunkeln Hegelschen Philosophie“ (Freud 1933, 191) gesprochen, und es dabei sein Bewenden gelassen; nicht zum Vorteil der Verknüpfung von Psychoanalyse und Soziologie, dies zu leisten der Kritischen Theorie vorbehalten geblieben ist.

Hegel freilich ist weder Heilsbringer, wenngleich seine Philosophie in Theologiekreisen durchaus als Heilsbotschaft ausgelegt wird, noch Schadensstifter, dessen Philosophie eine Mitschuld an den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts trägt, wie dies Popper (1957), mit viel Aufwand, zu beweisen versucht hat. Was an Hegel „dunkel“ dünkt, ist der Verzicht, die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt als einfaches Gegenüber aufzufassen. Die Gegenstände sind vielmehr in ihrer Vermittlungsform als Sach-Verhalte zu begreifen, was einzig durch das Zutun des Intellekts, das Denken als setzende sowohl wie urteilende Bewegung zu leisten ist. Dabei kann es nicht abgehen ohne *Diairese* (*διαίρεσις*). Damit ist gemeint der Abschied vom Alltagsbewusstsein, vom „Ticket-Denken“, das auf irritationsfreie Harmonie eingestimmt ist, ein Verfahren der Trennung, der Distanzierung und – *horribile dictu* – der Destruktion der Anschauungsmittelbarkeit (s. Krings 1973, 277ff.). Der Eigenart des Gegenstands der Soziologie ist es zuzuschreiben, dass er nur indirekt der Anschauungsmittelbarkeit zugänglich ist, weil das, was als unmittelbar angeschaut, im Weiteren empirisch ermittelt, erhoben werden kann durch Relationen vermittelt ist, durch Verhältnisse formatiert ist, um ein Verb *of our time* zu wählen. Der Ausdruck „formatieren“ eignet sich durchaus, um auf die Differenz zwischen dem, dem bereits Form gegeben ist und zugleich durchs kategoriale Denken Form verliehen wird, dem „Material“ und der Form selbst aufmerksam zu machen. Gesellungsformen sowie Denkformen sind anders denn durch begriffliches Denken nicht zu eruieren und zu bestimmen. Dieser Vorgang ist aller Problematisierung und Konzeptualisierung, gleich wie diese ausfällt, der Beziehung zwischen Theorie und Empirie vorgelagert.

„Die Soziologie“, Kaesler (2005a, 36) in dem bereits zitierten Vorwort zwischenresümierend, „wird dieser Herausforderung, insbesondere der Hirnforschung und der Genetik, kompetent antworten müssen – oder sie wird untergehen.“ So viel ist zutreffend hieran, dass Soziologie die, wie Kaesler sie treffend bezeichnet hat, „naturalistische“ *challenge* nicht wird unbeachtet lassen können, zumal Gesellschaft, die menschlichen Sozietätsformen aus dem „Stoffwechsel mit der Natur“ hervorgegangen sind, hierüber sich reproduzieren und natürlich die Menschen in ihrer paulinischen Leiblichkeit nicht in der kategorialen Abstraktion „Mensch“ aufgehen. Aber, will die Soziologie ihren Gegenstand, die spezifische Weise der menschlichen Vergesellschaftung, nicht verfehlen, dann wird sie nicht umhin können, im Wege begrifflichen Denkens, ohne welches im Übrigen keine Partitur entstanden wäre, der Problematik von Realabstraktion, einschließlich sozial wirksamer Fiktionen, als Konstituens sowohl wie Konstitutum innezuwerden. Um der Problematik von Verhältnissen, der Formvermitteltheit des gesellschaftlichen Le-

bens, der Dynamik von Formierung und Formbestimmtheit menschlicher Vergesellschaftung konzeptiv gerecht zu werden, sind Hegel-Exerzitien durchaus hilfreich; zumal eingedenk des kaum zu ignorierenden Sachverhalts, dass der Gesellschafts- und Wissenschaftsgeschichte, dahinein verwoben auch die Geschichte der Soziologie, sowie den je individuellen Lerngeschichten „Prozesse des Verlernens“ (Habermas 1995b, 588f.) eingeschrieben sind.

Die Welt, so Wittgensteins Diktum, sei alles, was der Fall ist. Alles, was der Fall ist, so kann fortgeführt werden, tritt in Erscheinung als Sachverhalte, darin eingeschlossen Virtualitäten und Denkmöglichkeiten. Die Welt ist also nicht die Summe von Sachen, sondern das Ensemble aller möglichen Sachverhalte; zusammengespannt unter der Idee, der Imago des „Sachverhalts aller Sachverhalte“: „Der Begriff >Welt< kann in diesem Zusammenhang bestimmt werden als die Idee der Verhältniseinheit möglicher Gegenstände überhaupt. Die Welt wird nicht angeschaut und nicht erkannt, sondern (in einem emphatischen Sinn) g e d a c h t [Herv. – F. K.]. Sie ist jedoch darum nicht bloßes Produkt des Denkens; vielmehr ist die Idee Welt die begriffliche Konkretisierung eines Vorgriffs des Denkens [auf etwas – F. K.], innerhalb dessen es seine Gegenstände konstituiert“ (Krings 1973, 282). Hinter diese Reflexion führt für die Soziologie, ihre Theoriefundierung, kein Weg zurück. Soziologische Theoriebildung vom Format der „Social Construction of Reality“ (Berger/Luckmann 1966) hat dem Ineins von Welt und Sozialwelt, hat der Verschränkung von Konstituens und Konstitutum in der Grundierung der Theorie systematisch Rechnung getragen. Von daher ist die an Plessners anthropologischem Theorem der „exzentrischen Positionalität“ geschulte Konzeption sowohl gegen naturalistische wie gegen individualistische Verkürzungen gefeit. Anders, stellt der Sachverhalt „Lebensformen“ bloß eine Projektion des Forschungssubjekts in ordnender Absicht dar oder kommt ihm soziale Wirklichkeit zu? Und wenn dem Sachverhalt der Form das Prädikat sozial wirklich zukommt, ist er dann im Wege individualpsychologischer resp. naturalistischer Reduktionismen interpretierbar?

Soziologie wird nicht untergehen, sondern selbst sich den Untergang bereiten, wenn sie den Verlockungen bzw. Anfechtungen des Psychologismus bzw. Naturalismus nicht widersteht. Kategorien wie „Abstraktion“ oder „Verhältnis“ oder gar „Synapse“ werden selbst dann, wenn der letzte Winkel des Gehirns ausgeleuchtet ist, nicht vom Baum der Neurowissenschaften fallen und hierüber zu identifizieren sein, einfach deshalb, weil Kategorien orthogonal zur Empirie, zur Wahrnehmung stehen. Gewiss, es mag reizvoll sein, zu erkunden, welche Hirnregion bei Probanden in der Röhre aktiviert wird, wenn ihnen im Experiment das Wort „Verhältnis“ zugeflüstert und zudem oder sonstwie ein Bildchen mit zwei einander Händchen Haltenden oder gar Umschlungenen vor Augen geführt wird, welche Zone dank Erregung auf dem Bildschirm womöglich rot sich einfärbt. (Die Farbenstereotypik bei bildgebenden Verfahren wäre allemal eine erhellende Studie wert.) Dennoch wäre wenig bis nichts an Erkenntnis dahingehend gewonnen, worin denn das Konstitutive des Sachverhalts „Verhältnis“ besteht. Ohne den Akt des Denkens wird es nicht abgehen. Es ist schon so, Denken kann man nicht abfilmen.

Luhmann (1987, 16) und Habermas (1995b, 652) haben je auf ihre Weise und in je ihren Reflexionszusammenhängen für eine differenzierte Bestimmung von Abstraktion, die wissenschaftliche sowohl wie die geschichtlich-gesellschaftliche, plädiert. Daran schließen sich zwei Fragen für die soziologische Fundierung von Theorie an: Handelt es sich bei einer wissenschaftsförmigen Abstraktion um bloße, tendenziell pathische Projektion (hierzu Horkheimer/Adorno 1968, 220ff.) in Form von willkürlichen, de facto unbewusst-stereotypen Definitionen von Sachverhalten, um ein als Meinung petrifiziertes Surrogat für reflexive Konfiguration von Begriffen? Oder gelingt es begreifendem Denken, im Zuge des Verstehens und Erklärens den Anschluss an die Spezifik von Realabstraktionen zu finden, die sich einzig im Medium theoretischer Reflexionen, flankiert von semantischen Analysen, erschließen? Der Weg selbstreflexiver Theoriebildung schließt aber nicht aus, an Sinne und Erfahrung, an Empirie anzuschließen. Im Gegenteil. Erst dann, wenn Theorie nicht der Erfahrung, die freilich Erfahrungsfähigkeit zur Bedingung hat, sich verschließt, und erst dann, wenn Empirie nicht gegen begreifendes Denken sich abschließt, ist das Risiko leerlaufender Theorie resp. blinder Empirie gebannt.

Aller Wahrnehmung wohnt ein Moment von Projektion ein. Fällt aber darin die Reflexion aus, werden die Mühen der Begriffskonfiguration und Urteilsbildung übergangen bzw. auf die leichte Schulter genommen, verhärtet sich Wahrnehmung zur pathischen Projektion, versteinert Meinung zur *idée fixe*, gerinnt sie, weil gegen selbstkritische Reflexion abgedichtet, zum Stereotyp. Will sagen, soziologische Forschung ist schlecht beraten, sich der theoretischen Reflexion, die der philosophischen nicht entraten kann, zu entheben, indem allzu sorglos in Definitionen Stereotype über Sachverhalte schlichtweg reproduziert werden. Umgekehrt, enthebt sich begreifendes Denken der kritischen Versicherung durch Empirie, verendet es in der Leere, wird ebenfalls nur Stereotypik reproduziert. In diesem Fall wird begreifendes, erfahrungsgrundiertes Denken, wird Theorie durch Klappern und Jonglieren mit Wortmarken, Gegenteil von begrifflicher Anstrengung, ersetzt. Wohl hatte es das Wort, einst gebildet in der Welt der Forstwirtschaft, schon gegeben, aber es war noch nicht als Inflationswort in Umlauf gewesen, als Goethes Kunstfigur Mephistopheles in gebührender Boshaftigkeit übers Wortgeklingel sich amüsierte. Wer führt heute nicht das Substantiv „Nachhaltigkeit“ und das entsprechende Adjektiv „nachhaltig“ im Munde? Die Wort-Moden karikiert Mephisto so:

Denn eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.
Mit Worten läßt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten,
An Worte läßt sich kräftig glauben,
Von einem Wort läßt sich kein Jota rauben.

„Nur in der Vermittlung“, wie Horkheimer und Adorno (1968, 223) in Co-Autorschaft wider die allzeit beobachtbare Herrschaft der pathischen Projektion expliziert haben, zwischen Sinnesdatum und Gedanken, zwischen Empirie und Theorie, lässt sich zwi-

schen der Scylla erfahrungsarmer, gar erfahrungsresistenter Denkei auf der einen und der Charybdis reflexionsarmer, begriffsresistenter Forscherei, mit Max Weber variiert zwischen Sinnhuberei und Stoffhuberei, hindurchsteuern. Die Art und Weise des Aufeinanderbeziehens von Theorie und Empirie, die Schwierigkeiten der Konzeptualisierung der Verschränkung von Verhältnis und Verhalten sind, wenn nicht eine unendliche Geschichte in der Soziologie, so doch ein anderes Kapitel.

In Beantwortung der Frage, welcher Status, welche Bedeutung Theorie innerhalb der Soziologie zuerkannt bzw. beigemessen wird, lassen sich vier Zuweisungsvarianten grob typifizieren. Sogleich wird dann aber ersichtlich, dass die typologische Skizze sich nicht von der allzu hemdsärmelig gestellten Frage, welchen Zweck eine Theorie verfolge, was man mit ihr anfangen könne, dirigieren lässt, einfach deshalb, weil die Frage nach dem Zweck zu kurz greift, unter dem Diktat restriktiver Zweckrationalität steht und somit die Spannweite dessen, what *θεωρία could be or rather means*, verfehlt wird. Das gängigerweise in Anschlag gebrachte, instrumentalisierende Kriterium „Problemlösungskapazität“ (Morel u. a. 1992, 222) kann mitnichten für jedwede Theoriebildung, jeglichen Theoriecharakter als verbindlich deklariert werden. „Problemlösung“ ist nur ein Gesichtspunkt unter mehreren, wenn es darum geht, Theoriecharaktere zu bestimmen. Es finden sich allenthalben Theoriebegriffe, die nicht auf Problemlösungsaufgaben zweckrationalistisch sich festnageln lassen, sondern darüber hinaus und zuvorderst das Recht auf Problemstellung für sich in Anspruch nehmen (vgl. Kap. 4.: „Problemstellung als Theorieentscheidung“). Die hier vorgelegte typologische Skizze dient der Ortung und Orientierung angesichts der Situation, dass der Theoriebegriff in der Soziologie uneinheitlich verwendet wird, auf höchst unterschiedliche Gedankengänge und -gebärden sich erstreckt. Nicht zu übersehen ist, dass die Zuweisung des Status von Theorie innerhalb einer wissenschaftlichen Disziplin, zumal der der Soziologie, eminenten Einfluss auf den jeweiligen Theoriecharakter hat. Theorien im Geiste der Selbstbestimmung und des Eigenwerts haben ein anderes Gepräge als solche, die sich in den Dienst eines wie immer auch impliziten oder expliziten Auftrags in der Perspektive von Problemlösungen stellen.

Dass es sich bei den vier Varianten von Status bzw. Bestimmung der Bedeutung von Theorie um pointierende Typisierungen handelt, dass es in der Theorielandschaft der Soziologie diesbezüglich Interferenzen gibt, braucht nicht eigens und lange erläutert werden. Sie bleiben außer Acht, weil der Orientierung durch Ortung des Exemplarischen der Vorzug gegeben wird.

Erstens, Theorie als Ordnung der Phänomene und Sachverhalte.

Soziologische Theorie ist hier vornehmlich als Gedankenschema, als Konstruktion intendiert und konzipiert: gedankliche und terminologische, wo nötig neologische, Ordnungsfiguren zur Ortung, Identifikation und Klassifikation sozialer Phänomene als soziologische Sachverhalte in generalisierender Perspektive bzw. Absicht. Theorie gleichsam als Fortsetzungsschema, als buchstäblich anknüpfungsfähiges Netz, um stets neu auftauchende Phänomene einfangen und als soziologische Sachverhalte verhandeln zu können.

Das Netz ist so geknüpft, dass es sowohl subtilisiert als auch ausgedehnt werden kann. In der Regel kommt soziologische Theorie als soziales Phänomen bzw. soziologischer Sachverhalt in dieser Theorieform nicht vor bzw. sie wird nicht eigens problematisiert.

Als Prototyp für die Variante „Ordnung der Phänomene und Sachverhalte“ darf das Theoriewerk von Talcott Parsons gelten, das der Idee dynamischer Stabilität von Gesellschaften im Medium von Konsens bzw. Integration verschrieben ist. Der Theorie wird ausdrücklich Eigenwert, um nicht zu sagen: Eigenleben zuerkannt, nicht zuletzt deshalb, weil begründete Theorie als Ausweis für Wissenschaftlichkeit gilt, als Konstituens für eine wissenschaftliche Disziplin bestimmt wird. Dieser Art Theorieform, die sich im Übrigen um die Etablierung und Anerkennung der Soziologie als wissenschaftliche Disziplin erhebliche Verdienste erworben hat, ist von Grund auf holistisch konzipiert und verstanden als allgemeiner Rahmen für soziologische Forschung, als *frame*, weshalb die Selbstbezeichnung zu Recht auf „General Theory“ lautet.

Zweitens, Theorie als Instruktion der Sozialforschung.

Soziologische Theorie ist hier vornehmlich als Heuristik intendiert und platziert: Fonds, Vorratskammer für Forschungsideen, Vorschläge, Tipps für die Anlage von Untersuchungen, im günstigsten Fall Rezepte fürs Forschungsdesign, in der Perspektive von Problemlösungsaufgaben. Theorie wird zugeformt und kodifiziert im Lichte der Erfordernisse empirischer Sozialforschung. Sie ist legitimiert, insofern und insoweit sie der Forschungspragmatik dienlich ist. Ihr wird als Heuristik und Klugheitsregel für Forschung in gewissem Umfang ein Eigenwert zugebilligt. Ein Eigenleben von Theorie wird dagegen eher mit Skepsis betrachtet, unter Abstraktheits-, mehr noch Luxusverdacht gestellt. Die Theorieform erscheint als Brückenschlag zwischen Forschungsideen und Problemlösungspostulat.

Als Prototyp darf das Theoriewerk von Robert K. Merton gelten, dessen allemal ebenso produktive wie für die Entwicklung der Soziologie verdienstliche konzeptive Idee der „Middle Range Theories“ – der Plural ist als Distanzierung zur weltformelhaften „General Theory“ zu verstehen –, es um den Brückenschlag zwischen Theorie und Empirie geht, im Jargon des Wissenschaftsbetriebs ausgedrückt, ums „Herunterbrechen“.

Innerhalb der Variante „Instruktion der Sozialforschung“ sind zwei Ausprägungen bzw. Pole zu beachten. Der Akzent kann einmal eher auf der *administrative research* mit vorgegebenen, in Aufträgen formulierten Problemlösungsaufgaben liegen. Es geht hier vor allem um Informationsbeschaffung für wissenschaftsexterne Interessen. Der Akzent kann auf der anderen Seite eher auf partikularer Sozialkritik mit Anspruch auf ein gewisses Maß an eigenbestimmter Problemstellung, Definition dessen, was als *social problem* zu bearbeiten ist, gelegt werden. Dem entsprechend variiert die leitende Theorieidee zwischen Konsens und Konflikt; oder anders, die Pole sind als „Modernisierung von oben“ bzw. „emanzipatorische Reform von unten“ charakterisierbar. Auf's Ganze gesehen und der Akzentunterschiede ungeachtet erscheint Theorie in der Rolle einer Magd im Dienste von Empirie und eines wie immer auch motivierten Reformwillens. In der Regel

kommt soziologische Theorie als soziales Phänomen bzw. soziologischer Sachverhalt in dieser Theorieform nicht vor bzw. wird nicht eigens problematisiert. Dies trifft nicht so sehr auf das Theoriewerk Mertons, für den Theorie nicht gleichbedeutend ist mit Frust, als vielmehr für die Everyday-Forschung, für die Theorie eher lästige Pflicht denn Erkenntnislust bedeutet.

Drittens, Theorie als Kritik der Zustände und des Weltlaufs.

Soziologische Theorie, von vornherein und von Grund auf als Gesellschaftstheorie konzipiert, welche die Grenzmarkierungen disziplinärer Soziologie überschreitet, ist hier vornehmlich als Kritik von Herrschaft im Namen von (egalitärer) Mündigkeit intendiert: intellektuelles Kraftfeld einer von nicht empiristisch verkürzter und eingezwängter Erfahrung versorgten und von philosophischer Reflexion impulsierten Sozialforschung. Forschung steht hier im Zeichen der Destruktion von Ideologie, die dem Möglichen im Namen des Faktischen den Weg versperrt. Die hier visierte Ideologiekritik steht in der Tradition der Generalisierung von Kritik, wie sie in der frühen englisch-französischen Aufklärung vorbereitet und vom Autor des *masterpiece* „Tom Jones“ (1749), Henry Fielding, im Jahre 1752 in unübertroffener Dichte formuliert worden ist: „Critic – Like *homo*, a name common to all the human race.“ Generalisierung der Kritik meint, dass jederfrau und jedermann das Recht zukomme, nicht nur geistige Gebilde, Ideologien, sondern nachgerade auch gesellschaftliche Zustände, Institutionen, Leute, vor allem sogenannte Fakten (zu übersetzen mit Fabrikaten) und sogenannte Sachzwänge, d. h. den Weltlauf der Kritik zu unterziehen. Herrschaft, so das Quellmotiv von Aufklärung und Kritik, hat stets aus sich heraus Verkleidung erzeugt und der Weltlauf seinen eigenen Schein vom Schicksal emaniert und die hierzu erforderlichen Apologien und Apologeten hervorgebracht.

Theorie, begriffen als Praxis der Kritik und holistisch ambitioniert, hat in der Kritischen Theorie ihre spezifische Gestalt angenommen, bewegt sich in der Tradition einer dezidierten Interpretation von Vernunft, wie sie bereits in der Frühaufklärung, umrissen worden ist: „La raison ... humaine est un principe de destruction, et non pas d'édification“; so Pierre Boyle in der 3. Auflage des „Dictionnaire historique et critique“ von 1715. Gewahrt wird nicht nur der Eigenwert von Theorie, sondern ihr wird mit Nachdruck Eigenleben zugesprochen. Von daher tritt Theorie nicht in der Rolle als Dienstmagd auf, sondern, wenn das Bild zugelassen ist, als Domina der Problembearbeitung und zumal der Problemstellung. Als Prototyp darf das Theoriewerk von Theodor W. Adorno gelten, worin Theorie als Organon von Einspruch und Dissens tätig ist, statt bloß als Ratgeber fürs Forschungsdesign zu fungieren. Indem, Aristoteles' Theorie als Habitus eingedenk, wissenschaftliche Erkenntnis nicht als Job interpretiert und Theorie nicht als Frust erfahren, sondern als, allerdings angesichts des Weltlaufs nicht ungetrübte, Lust praktiziert wird, meditative Momente inkludiert. Theorie als soziologisch relevanter Sachverhalt kommt in der Kritischen Theorie, gerade weil sie sich als Gesellschaftstheorie begreift, vor, wird problematisiert, reflexiv bearbeitet bis zu dem Extrempunkt, an dem das Problem einer Möglichkeit von Theorie der Gesellschaft heute überhaupt thematisiert wird

(Adorno 2008, 12; ders. 1969a, 17). Nicht überflüssig ist es, einzumerken, dass Kritik in dieser Theorieform als Substitut für Gewalt steht.

Viertens, Theorie als Beobachtung der Geschehnisse und des Weltverlaufs.

Soziologische Theorie ist hier vornehmlich als Schule des Sehens und Organon phänomenologischer Deskription intendiert und organisiert: Stätte semantischer und terminologischer Exerzitien sowie Bauplan für unabsehbar erweiterbare und zugleich innerarchitektonisch fortlaufend verfeinerbare Systemkomplexe oder Bauplatz für subtile sozialphänomenologische Typen-Tektonik. Theorie wird in eine Art Schlüsselstellung, Beschreibung und Auslegung als Theoriemodus, gerückt. Sie ist nicht unmittelbar zugeschnitten auf empirische Sozialforschung, sondern besitzt ihre Leistungskraft in der Sensitivierung für Problemhorizonte und deren Umwandlung in soziologische Aufmerksamkeitsfelder, die dann der analytischen Deskription zugeführt werden. Dem entspricht, Theorie ein Eigenleben zuzusprechen, das so ohne Weiteres von empirischer Forschung nicht einzuholen ist. Theorie überschießt Empirie, ist nicht stets vor deren Karren zu spannen. Theorie wird begriffen als Konstitutum einer wissenschaftlichen Disziplin wie der Soziologie.

Bei genauerem Hinsehen ist die an der modernen Phänomenologie orientierte Widmung von Theorie als Schule des Sehens, Beschreibens und Denkens in zwei Ausprägungen präsent, die nicht in einer Nahbeziehung, wohl aber in einer untergründigen (Fern-) Verwandtschaft stehen, was weithin übersehen wird. Einmal ist die Schule der interpretierenden Beobachtung präsent in der Version von Gesellschaftstheorie als Theorie und Taxonomie sozialer Systeme, zusätzlich qualifiziert durch eine feine Membran zur Registrierung des Wandels von Semantiken und Selbstbeschreibungen von Gesellschaften. Als Prototyp darf das allemal holistisch gesonnene, weltgesellschaftlich ausgelegte Theoriewerk von Niklas Luhmann gelten.

Während in dieser Schule der Beobachtung Anthropologie aus der soziologischen Theorie verabschiedet wird, ist demgegenüber für das sozialphänomenologische Theoriewerk von Thomas Luckmann, dem eindeutig ein prototypischer Charakter zuerkannt werden kann, die moderne Philosophische Anthropologie explizit die Metabasis für soziologische Theorie. Setzt der sinnverstehende Konstruktivismus – handlungstheoretisch – elementaristisch an, so zielt er gleichwohl, im Wege stufenförmig-typologischer, mithin taxonomischer Erschließung der Sozialwelt, auf eine Theorieform, welche die soziale Wirklichkeit und deren Konstitutionsprozesse *in toto* im Auge hat. Wissens- und Sprachsoziologie, hier mehr denn bloß spezielle Soziologien, sind die Medien, worüber die Theorie der Sozialwelten generiert und feinmaschig ausbuchstabiert wird.

In beiden Versionen, der systemtheoretisch verfahrenen Phänomenologie sowohl wie der handlungstheoretisch ansetzenden, typologisch verfahrenen, ist Theorie nicht Magd, sondern Guide, in der Tradition des Hermes, dem mythologischen Namensspender für die Kunst genannt Hermeneutik, die Reiseführerin durchs Labyrinth der Welt. Theorie wird bestimmt als konstitutives Medium soziologischer Erkenntnis. Weder lässt

man sich hier die Stellung der Probleme vorschreiben noch die Modi der Problembearbeitung. Theorie wird nicht die eindimensionale Funktion von Hilfsdiensten für Sozialforschung zugemutet.

Doch ist in den Schulen der Beobachtung nicht Kritik als Praxisform von Theorie das Elixier von Theorie. Der Theoriehabitus weist ein kontemplatives Profil auf, sowohl in der Version der systemischen wie der interpretativen Soziologie. In Fortschreibung des Grundduktes der modernen Phänomenologie wohnt dem Habitus sowohl wie den Theoriewerken ein meditativer Zug ein. Just diesem verdankt sich, dass in beiden Versionen soziologischer Theoriebildung soziologische Theorie als soziales Phänomen und zumal als problemhaltiger Sachverhalt vorkommt und reflexiv bearbeitet wird. Beiden ist Theorie mitnichten Frust erzeugende, lästige Pflicht, vielmehr eine Sphäre der Erkenntnislust; im Falle von Luhmann durchwirkt von romantisch durchhauchter Ironie. Dem ironischen Weltverhältnis respondiert eine auffällige Vorliebe für das analytische Spiel mit Paradoxien.

Dass die skizzierten Theoriecharaktere, die Bestimmungen ihres Status sowie die Spannweite ihres Anspruchs wesentlichen Einfluss, Folgen für das Aufeinanderbeziehen von Theorie und empirischer Sozialforschung, die Ausgestaltung dieses Verhältnisses *in concreto* der Forschung haben, dürfte einsichtig sein; ein weites Problemgelände, vor allem ein anderes Kapitel, dem hier nicht weiter nachgegangen werden soll.

Dass die skizzierten Theoriecharaktere, dass die Begriffe von Theorie, die sich in der Theorie manifestieren, in den Gegenstandsbestimmungen von Soziologie sich niederschlagen, auch dies dürfte einsichtig sein. Die folgenden Teilkapitel widmen sich den Semantiken in der Soziologie und dies mit gezieltem Blick auf die inzwischen virulente, für Außenstehende vielleicht kurios anmutende Frage, ob „Gesellschaft“ ein Terminus ist, der für die Soziologie (noch) infrage kommt. Sogleich ersichtlich, dass es in der Debatte über Terminologien stets um das „Problem der Soziologie“ (Georg Simmel), um die Bestimmung ihres Gegenstands geht.

3.4.2 Gesellschaftstheorie. Ein Auslaufmodell?

Ist Gesellschaftstheorie ein Auslaufmodell innerhalb der Soziologie? Die Frage mag verwundern; überraschen kann sie nicht, denn seit geraumer Zeit mehren sich in der Zunft die Stimmen, sich vom Irrglauben an die Möglichkeit „einer seriösen soziologischen Gesellschaftstheorie“ zu verabschieden und überhaupt den „Begriff der >Gesellschaft<“ im Namen einer „modernen Soziologie“ fallen zu lassen (Lichtblau 2010, 284). Das mutet umso seltsamer an, als kaum ein Jahr vergeht, in dem nicht aus den Reihen der soziologischen Zunft eine Neuerscheinung um Reputation am Markt wirbt, die den ansonsten zunehmend verfemten Ausdruck „Gesellschaft“ im Titel führt, mal mit einem Beiwort, so etwa „Die asymmetrische Gesellschaft“ (J. S. Coleman), mal in der Form ei-

nes Kompositums, so etwa „Risikogesellschaft“ (U. Beck). Manche solcher Komposita gehören inzwischen zum festen Bestand der politischen Rhetorik sowie der Halbbildung; allen voran Markenbezeichnungen wie „Wissengesellschaft“, „Informationsgesellschaft“ und natürlich up-to-dating „Cybergesellschaft“. Die Reihe ließe sich ohne Anstrengung verlängern. Eine Übersicht über „klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie“, von der „Agrargesellschaft“ bis zur „Überflusgesellschaft“, findet sich bei Kneer/Nassehi/Schroer (2001); eine Zusammenstellung von „soziologischen Gesellschaftsbegriffen“, ausgewiesen als „Konzepte moderner Zeitdiagnosen“, haben Kneer u. a. (1997) herausgegeben; und neulich hat Bogner (2012) eine weitere Revue unter dem Titel „Gesellschaftsdiagnosen“ vorgelegt.

Jemand, sagen wir 1945 in Düsseldorf oder auch Linz geboren, gerät geradezu ins Staunen, in welcher verschiedenen Gesellschaften er gelebt hat, lebt oder noch leben wird: erst einmal allgemein in der *Nachkriegsgesellschaft*, dann noch allgemeiner in der *modernen Gesellschaft*; gleichzeitig in der *Industriegesellschaft*, der *Konsumgesellschaft*, gar der *Überflusgesellschaft* und zudem noch in der *nivellierten Mittelstandsgesellschaft*; später in der *postindustriellen Gesellschaft* sowohl wie der *multikulturellen Gesellschaft* auch in der *Multioptionsgesellschaft* und, simultan mit dem Aufkommen des Bungee-Springens, in der *Risiko-* ebenso wie der *Erlebnissgesellschaft*. Davor soll der *modernen Gesellschaft* beinahe die Arbeit ausgegangen sein – wer erinnert sich noch an die *Krise der Arbeitsgesellschaft*? – und das Goldene Zeitalter der *Freizeitgesellschaft* angebrochen sein. Inzwischen macht eher die Verlängerung der Arbeitszeit, namentlich der Lebensarbeitszeit die Runde. Eine Weile gab es die inzwischen außer der Mode gekommene *Zweidrittelgesellschaft*, sozusagen als Zwischenphase zwischen dem „eindimensionalen Menschen“ und der *zweidimensionalen Gesellschaft*. Am Horizont des soziologisierenden Feuilletons zeichnet sich die *Müdigkeitgesellschaft* ab. Kein Wunder, wenn jener Jemand, Jg. 1945, sich inmitten der *Therapiegesellschaft* befindet, aber gleichzeitig zu lesen bekommt, er lebe in einer *Gesundheitsgesellschaft*. Für die *Zukunftsgesellschaft* mag, wer möchte, jede und jeder sein Gesellschaftsbild sich ausmalen, leben wir doch in einem ebenso pluralistischen wie innovativen und, versteht sich, darüber hinaus kreativen Zeitalter individualgesellschaftlichen Zuschnitts. Unklar freilich, ob jener Jemand noch in der „modernen Gesellschaft“ lebt oder schon in der „postmodernen“, in der „Zweitmoderne“ oder in allem zugleich. (Auffällig jedenfalls, es gibt reichlich Titel und Diskursvokabeln mit dem Präfix „post“, aber so gut wie keine mit „prä“, es sei denn, es handelt sich um frühere Epochen. Ein interessantes Symptom, dass die neueren Fantasy-Filme alle in der Vergangenheit spielen. Was nach dem „post“ ansteht, ob wir schon in irgendeinem „prä“ leben, scheint eine Angelegenheit der Futurologie zu sein, die aber längst unter Prestigeschwund leidet.)

Eine systematische, historisch-soziologische Studie wäre es wert, der Geschichte der Etikettierungen mit „Gesellschaft“ nachzuspüren. Sie erbrächte einige interessante Auskünfte über und Einsichten in die *patterns* der zeitgenössischen Selbstbeschreibungen von Gesellschaft, genauer: über die prominent gewordenen Diagnosen und ihre Autoren

sowie der Diffusionsmechanismen. Ohne ideologiekritische Perspektive wäre eine solche Studie nicht ernstlich zu schreiben. Sofern es sich bei den Etikettierungen nicht um flinke Lektoratsgeburten in reklame- und absatzorientierter Absicht handelt, also um bloße *labels*, kommt ihnen Aussagewert zu, insofern in den Versuchen, ein oder das Hauptcharakteristikum einer Sozialepoche, eines Vergesellschaftungstyps zu pointieren, Zeitgeist sich manifestiert. Auffällig ist zudem das gegenwärtige Nebeneinander von Typifizierungen, die nicht so einfach hin auf einen Nenner zu bringen sind. Jedenfalls handelt es sich um interpretationswerte Symptome der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Gegenwart sowohl wie der allemal interessierten, im Sinn Max Webers wertgebundenen, Beleuchtungsweisen eben dieser Wirklichkeit seitens der Soziologie. Dabei dürfte, um einmal mehr aus einem der Grundbücher der Soziologie, Goethes „Faust“, zu zitieren, diese Zwischennotiz kaum zu übergehen sein:

Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln ...

Es sind derzeit zwei Gesellschaftskomposita, die alle anderen überstrahlen: „Zivilgesellschaft“ und „Weltgesellschaft“. Der Ausdruck „Zivilgesellschaft“, so wie er heute verwendet wird, darf füglich als popularisierter Gramsci (1980; Argument 1991) bezeichnet werden, wiewohl schon beim frühen Marx, in den Hegel- sowohl wie anthropologiekritischen Schriften, die Differenzierung zwischen politischem, d. h. modernem, Staat und *société civile* ausgearbeitet ist. Marx seinerseits konnte auf eine bereits länger währende Forschung und Debatte in der politischen Philosophie sowohl wie der sich auskristallisierenden politischen Ökonomie, hierfür sei als klassische Referenz Adam Fergusons „Essay on the history of civil society“ von 1767 hervorgehoben, zurückgreifen (zum Gesamtkomplex der Herausbildung und Semantik der „bürgerlichen Gesellschaft“ Riedel 2004). Heute eignet dem Ausdruck „Zivilgesellschaft“ weniger analytische Qualität und Trennschärfe denn moralisch hoch aufgeladene, aggressiv-pazifistische Valenz, um es ethologisch zu formulieren. Ihm kommt längst globale Reichweite und Strahlkraft zu.

Während „Zivilgesellschaft“ in der Welt der Meinungen Allgemeingut geworden ist, erscheint der Ausdruck „Weltgesellschaft“ bislang noch stärker an die akademische, die Wissenschaftssphäre gebunden. Gleichwohl ist nicht zu übersehen und einer eingehenden Untersuchung wert, dass die Marken „Zivilgesellschaft“ und „Weltgesellschaft“ ein ganzes Stück weit eine gemeinsame Wegstrecke zurückgelegt haben, wenn nicht sogar, wofür einiges spricht, beide von Anfang an den Weg in die Moderne begleitet haben. England, das erste Land des Weltverkehrs, des Welthandels, der Weltausstellungen, der die Erdkugel umspannenden Zirkulation, wäre gewiss das Modell, woran der Nexus zwischen Weltgesellschaft und Zivilgesellschaft anschaulich demonstrierbar wäre. Weder dem Autor von Texten zur Migration, Goethe, noch dem Autor, der in London die Weltperspektive visiert, Marx, ist entgangen, was von diesem Zentrum der kapitalistischen Produktionsweise und der bürgerlich-zivilgesellschaftlichen Verkehrsweise seinen Ausgang nimmt: die alsbald rasant expandierende Verdichtung von Kom-

munikation und Zirkulation in Richtung auf eine neue Art von systemischer Angewiesenheit und Abhängigkeit. Nicht einmal die Denkfigur der „World risk society“, der „Weltrisikogesellschaft“ (Beck 1997) ist eine grandiose Novität. Für den Gedanken an die menschheitliche Selbstdestruktion hat Marx seinerzeit bekanntlich unentwegt viel Spott und Hohn geerntet, so ist er notorisch als apokalyptischer Fantast belächelt und gescholten worden. Anders da Adorno (1969,326) während des sogenannten Positivismusstreits in der deutschen Soziologie: „Ob, wie Marx lehrte, die kapitalistische Gesellschaft durch ihre eigene Dynamik zu ihrem Zusammenbruch getrieben wird oder nicht, ist nicht nur eine vernünftige Frage, solange man nicht schon das Fragen manipuliert: es ist eine der wichtigsten, mit denen der Sozialwissenschaft sich zu beschäftigen anstünde.“ Für Adorno freilich ist diese Frage nur dann hinreichend in den wissenschaftlichen Diskurs einzuführen und hier zu bearbeiten, wenn auf den Verzicht auf Gesellschaftstheorie verzichtet wird, was zuallererst heißt, sich nicht an der Exstirpation des Begriffs der Gesellschaft zu beteiligen.

Kenntlich geworden dürfte sein, als Signifizierungs-Label ist „Gesellschaft“ nicht nur erlaubt, sondern in der Publikationspraxis gang und gäbe. Als theoretische Kategorie jedoch gilt sie zunehmend als obsolet und Gesellschaftstheorie als unseriöses Geschäft. Es ist beinahe ein halbes Jahrhundert her, dass diagnostiziert worden ist, es sei eine Tendenz zur Entsorgung des Begriffs der Gesellschaft zu beobachten: „Der Soziologie als organisierter Wissenschaft ist der Ausgang von der objektiven gesellschaftlichen Macht und ihrem objektiven Geist gegenüber den Einzelmenschen anathema, weil jene Macht nicht so sich dingfest machen lasse wie die Meinungen, Reaktionsformen und Verhaltensweisen der vergesellschafteten Individuen; am liebsten setzten sie das Wort Gesellschaft auf ihren Index“ (Adorno 1965, 241). Ein in Sachen Kritischer Theorie gänzlich unverdächtigere Soziologe, Ralf Dahrendorf (1968a, 157), hat jedenfalls bereits zur Mitte der 1960er-Jahre davor gewarnt, dass forcierte Professionalisierung der Soziologie in Einführung des Denkens, in Engstirnigkeit einmünden könne. Nun ist die Soziologie, entgegen der Hoffnung ihres Neologisten Comte, nicht zur alleinig selig machenden Wissenschaftskirche mit priesterlichem Kultusbetrieb avanciert, sondern zu einer Profanform des Polytheismus geworden, sodass der Begriff der Gesellschaft und die Idee der Gesellschaftstheorie nicht restlos verschwunden sind, wiewohl unterm *soupçon* häretischer Antiquität stehen. Merkwürdig mager dem Umfang und Gehalt nach fallen denn in der Regel in soziologischen Wörterbüchern heute die Beiträge zum Stichwort „Gesellschaftstheorie“ aus. *For example* der entsprechende Abschnitt aus dem „Soziologie-Lexikon“ des renommierten Oldenbourg Verlags. Unter dem Stichwort „Gesellschaftstheorie“ ist zu lesen: „1. alle Aussagensysteme zum Gegenstand Gesellschaft, soweit sie begrifflich, theoretisch-abstract gefasst sind; 2. die ► kritische Theorie der ► Frankfurter Schule insoweit eine Gesellschaftstheorie, als sie sich in ihren ► Aussagen auf das makrosoziologische Phänomen Gesellschaft bezieht, daher wird sie – wie auch der ► Marxismus, der als ► historischer Materialismus als ► Wissenschaftstheorie begriffen werden kann – auch als Gesellschaftstheorie bezeichnet.“ (Reinhold 1997, 227) *That 's all*. Die ungelenke Sprache einmal au-

ßer Acht gelassen, es scheint so, als ob „Gesellschaftstheorie“ eine Hausmarke des Marxismus sei bzw. eine marginale Marotte der Kritischen Theorie.

Dem Versuch der Austreibung des Begriffs der Gesellschaft in eins mit der Idee der Gesellschaftstheorie, forciert von der bis in die 1960er-Jahre zurückdatierenden Bewegung der Nichts-als-Soziologie-Soziologie (s. König 1967, 8; Scheuch 1969, passim), kontrastiert die Tatsache, dass zwei der prominentesten Theoriearchitekturen innerhalb der sozialwissenschaftlichen Theorielandschaft, sich explizit und ungeniert als Gesellschaftstheorie bzw. Theorie der Gesellschaft exponieren; ungeachtet dessen, wie jeweils der Anspruch eingelöst wird. „Die Theorie des kommunikativen Handelns ist keine Metatheorie, sondern Anfang einer Gesellschaftstheorie, die sich bemüht, ihre kritischen Maßstäbe auszuweisen“ (Habermas 1995, 7). Und mit der ihm eigenen Lakonik Luhmann (1998, 11): „Mein Projekt lautete damals [1969 – F. K.] und seitdem: Theorie der Gesellschaft; Laufzeit: 30 Jahre. Kosten: keine.“ In den Augen der Vertreter einer Nichts-als-Soziologie-Soziologie erscheint der Entwurf von Habermas als Sozialphilosophie und der Luhmanns als so etwas wie eine elevatorische Systemologie oder einfacher: Systemmetaphysik, sofern er über handfeste Organisationssoziologie hinausgeht.

Der Gesichtspunkt, Exstirpation der oder Insistenz auf der Denkfigur „Gesellschaft“, erweist sich nach wie vor als äußerst hilfreich zur Vermessung des Theoriegeländes der Soziologie und dementsprechend zur Ortung der unterschiedlichen Theoriecharaktere. Eine Soziologie, die die Spannung zwischen philosophisch ausgelegter Theorie, welche die Kategorie der gesellschaftlichen Totalität nicht scheut, und einzeldisziplinärer Sozialforschung austrägt, d. h. worin die wissenschaftliche Arbeitsteilung mitsamt der Ausgliederung der Philosophie reflexiv in die Theoriebildung einbezogen wird, tritt deutlich anders in Erscheinung als eine „Soziologie ... die nichts anderes als Soziologie ist“ (König 1967, 8). Gehen jene das Wagnis eine, aufs offene Meer hinauszusegeln, exemplarisch die Theoriearbeiten von Adorno sowohl wie Luhmann, so halten es Letztere mit Hans Sachs, der in der Sicherheit und Überschaubarkeit seiner Werkstatt zur Bescheidenheit mahnt, der Schuster solle bei seinen Leisten bleiben. Wo die Ersteren die Mühen einer „Theorie der Gesellschaft“ nicht scheuen, richten Letztere in der „Allgemeinen Soziologie“ sich häuslich ein.

Wie lauten nun die Argumente, mit denen die Befürworter einer disziplinär restringsierten Soziologie für den Verzicht auf den Begriff der Gesellschaft resp. die Idee der Gesellschaftstheorie nicht erst seit heute werben?

Erstens wird vorgebracht, die Soziologie müsse sich von jedweder Normativität freihalten. Dieses Postulat werde weder vom Links- noch vom Rechtshegelianismus erfüllt. Was in der Traditionslinie des Linkshegelianismus als Gesellschaftstheorie betrieben werde, sei nichts anderes als die Ersetzung der Soziologie durch Ideologie; dieser Vorwurf ist in exemplarischer Weise von Topitsch (1970) ausbuchstabiert worden. Dem Spektrum des Rechtshegelianismus, sei er staatswissenschaftlicher, sei er geschichtsphilosophischer oder organizistischer Couleur, wird vorgehalten, hier werde Soziologie mit Gesellschaftslehre verwechselt. Freilich, sind Begriff und Tradition der „Gesellschafts-

lehre“ noch bis in die 1960er-Jahre spürbar (Vierkandt 1923; Eisermann 1967), so kann heute von einem inzwischen ausgetrockneten Flussbett gesprochen werden.

Zweitens werden Begriff und Theorie der Gesellschaft unter Metaphysikverdacht gestellt. Möge Geschichts- und Sozialphilosophie vielleicht ein Platz im arbeitsteiligen universitären System zukommen, für die Soziologie als einzelwissenschaftliche Disziplin sind sie eher eine Belastung denn ein Elixier; allenfalls nützlich als Abraumhalde für Ideen zur Generierung von Hypothesen, wenn der empirischen Sozialforschung mehr als nur angelegentlich nichts einfällt. Während des Positivismusstreits der 1960er-Jahre ist der Metaphysikverdacht gar noch dahin gesteigert worden, es handele sich bei Gesellschaftstheorie *de facto* um „kritische Theologie“ (Scheuch 1969, 158). Die Gegenrede zu Scheuchs Kalauer ließ seinerzeit nicht lange auf sich warten. Im Zuge seiner Vorlesung „Einleitung in die Soziologie“ von 1968 replizierte Adorno, die Anspielung auf den offiziell zwar tabuierten, gleichwohl aber virulenten Antisemitismus im Wörtchen „zersetzend“ ist nicht zu überhören: „Gegen den Begriff Gesellschaft wird ja weitgehend eingewendet, er sei ein metaphysischer Begriff. Es ist sehr interessant, daß überhaupt – und ich möchte Sie darauf doch einmal aufmerksam machen, das ist so ein Stück moderner Ideologienlehre – kritische Gedanken heute nicht mehr, wie es früher der Fall war, etwa als zersetzend oder als aggressiv, oder wie alle diese Worte lauten mögen, angegriffen werden, sondern daß man versucht, sie dadurch zu erledigen, daß man sagt, sie seien eigentlich hinter der Entwicklung zurückgeblieben; und daß all das, was das Bestehende nicht akzeptiert, eine Art von Rückstand aller Metaphysik, Wesenslehre oder – wie Scheuch es mir vorgeworfen hat – verkappter Theologie oder was nicht alles sei“ (Adorno 1968, 80).

Drittens wird an Begriff und Theorie der Gesellschaft gerügt, sie lüden zur Substanzialisierung, ja zur Ontologisierung des Sozialen ein, wobei dort, von wo der Substanzialisierungsverdacht geäußert wird, es durchweg unterlassen wird, zu explizieren, worum es beim Sozialen denn sich handele (s. Kap. 3.4.3 „Sozialtheorie“). Die Unterlassung hat wohl ihre Ursache; denn wird die Explikation versucht, stellt sich sogleich heraus, dass die Eigenart des Sozialen nicht ohne philosophische Reflexion zu bestimmen ist, also just das in Anspruch genommen werden müsste, was um des Rufes der Soziologie als wissenschaftlicher Disziplin willen tunlichst vermieden werden soll, so als wäre Philosophie eine Schande, ein Rückfall hinter den erreichten Stand disziplinärer Wissenschaftlichkeit. Bei genauer Prüfung zeigt sich freilich, dass der Gesellschaftsbegriff erst durch die politische Romantik, nicht nur, aber besonders in Deutschland, substanzialisiert worden ist, vordem aber ganz wesentlich eine „Relationskategorie“ gewesen (Riedel 2004a, 828) und insbesondere im westeuropäischen Begriffsraum geblieben ist. Dies findet in der Globalisierungstheorie von Marx (1846, 452), entwickelt in London, seinen Niederschlag: Gesellschaft als Denkbild für funktionale Vergesellschaftung, „Gesellschaft als ein Funktionsbegriff“ (Adorno 1968, 61).

Viertens wird für den Abschied von Begriff und Theorie der Gesellschaft votiert mit dem Verweis auf den Wandel der Welt. Es ist das inzwischen am häufigsten vorgebrachte

Argument. Der bislang tradierte Gesellschaftsbegriff sei gebunden an die Vorstellung nationalstaatlich verfasster Form neuzeitlicher Vergesellschaftung. Eben wegen der territorialgeschichtlichen, sozialräumlichen Fixierung sei der Gesellschaftsbegriff obsolet geworden, nicht mehr tauglich für die Anforderungen an Beschreibung und Interpretation der Welt im Zeichen der Globalisierung. So ganz mag und kann man auf die Signifizierung „Gesellschaft“ nicht verzichten; im Kompositum „Weltgesellschaft“ ist sie offenbar zulässig bzw. gilt sie als auf der Höhe der Zeit, so als seien „Welt“ und „Globus“ keine Raumkategorien. Die Bezeichnung der *location called globe* hat ihren semantischen Quellgrund im Lateinischen und die Spur führt amüsanterweise zu „Erdscholle“ und „Klumpen“. Die inkriminierte Raumbezogenheit des tradierten Gesellschaftsbegriffs ist keineswegs nur die Erinnerung an bloße territorialgesellschaftliche Rückstände im Zeitalter der Globalisierung: Ohne Seltene Erden kein *world-wide* Handy-Sprechverkehr. An den Flugrouten etwa der europäischen politischen Klasse lässt sich das Gewicht territorialpolitisch verfasster Gesellschaften, in der Perspektive von Schürfrechten, inmitten der Globalisierung ablesen. Just dies wäre mitzubedenken, wenn Beck (2013) die „Einleitung“ zu „Faszination Soziologie“ betitelt „Kosmopolitische Soziologie für das 21. Jahrhundert“.

All dessen ungeachtet sollen Begriff und Theorie der Gesellschaft durch eine sachangemessenere, zeitgemäßere „Theorie des Sozialen“ ersetzt werden. „Wir haben uns“, so Joas und Knöbl (2004a, 11) in den „Sozialtheorie“ betitelten zwanzig einführenden Vorlesungen zur Einführung in die sozialwissenschaftliche resp. Theorielandschaft der Soziologie, „für den Begriff >Sozialtheorie< auch deshalb entschieden, weil uns der mehr im Deutschen als im Englischen übliche Begriff der >Gesellschaftstheorie< Unbehagen bereitet. Mit diesem Begriff wurden oft gegenüber der soziologischen Theorie eher linke, >kritische< normative Dimensionen annonciert. Doch ist, wie etwa in unserer Zwölften Vorlesung ausführlicher argumentiert werden wird, der Begriff der Gesellschaft untergründig so sehr mit dem einer nationalstaatlich verfaßten und territorial klar umgrenzten Ordnung verknüpft, daß er immer schon voraussetzungsreich war und heute, da diese Voraussetzungen offen zutage liegen, endgültig problematisch geworden ist. Auch das Verständnis nationalstaatlich verfaßter Gesellschaften muß wie das aller Gesellschaften in einer Theorie des Sozialen allererst fundiert werden.“ Das klingt nach Gegenwart. Ein Blick in die Soziologiehistorie allerdings gibt sogleich zu erkennen, dass die Option für die Substituierung der Gesellschaftstheorie durch eine „Theorie des Sozialen“ weit zurückreicht.

Vor beinahe einem halben Jahrhundert hat René König in der Neuausgabe von „Soziologie“ – die Erstausgabe datiert ins Jahr 1958 – an den für die Professionalisierung des Fachs recht bedeutsamen Spiritus Rector der „Kölner Schule“, Leopold von Wiese, erinnert. Dieser hat sich sowohl um die Etablierung einer bis heute wirksamen fachspezifischen soziologischen Publizistik verdient gemacht, die Affinität zur französischen Durkheim-Schule ist nicht zu übersehen, als auch an der Weichenstellung für die bis heute weithin gültige Grundgestalt des Studiengangs einer disziplinären Soziologie, aufgefä-

chert in „Allgemeine Soziologie“ einesteils und „Spezielle Soziologien“ andernteils, seinen Anteil. Wiese hatte schon in den 1920er-Jahren dafür plädiert, den Gesellschaftsbegriff fallen zu lassen, weil er zum einen sozialphilosophisch besetzt sei, zum anderen zu sehr verfilzt sei mit der historisch spezifischen Form der „bürgerlichen Gesellschaft“. „Außerdem“, so vergegenwärtigt König (1967, 110) unter dem lexikalischen Stichwort „Gesellschaft“, „schlägt er vor, das Wort Gesellschaft, das allzu leicht zu Spekulation, vor allem zu substantialisierten Vorstellungen verführt, durch den neutraleren Begriff > d a s S o z i a l e < zu ersetzen, in dem die Sozialsphäre als eine >Kette von Prozessen< erscheint.“ Viele Jahrzehnte später schlägt auch Soeffner (2011, 144) in dieselbe Kerbe. Er bekräftigt nicht nur diese theoretisch-terminologische Option, vielmehr soll sie auf den gesamten Bereich der Sozial- und Kulturwissenschaften ausgedehnt werden: „Als Joachim Matthes 1992 mit einem von ihm herausgegebenen Sammelband, Titel: *Zwischen den Kulturen* (Matthes 1992), den Versuch unternahm, die weltgesellschaftlich zunehmend *enträumlichte* Koexistenz, Konkurrenz und Verschränkung der Kulturen, deskriptiv und analytisch zu erfassen, zeigte sich bereits deutlich jener Sachverhalt, den wir auf dem jetzigen Frankfurter Kongress erneut diskutieren. Die überkommenen Begriffe und Methoden des Kulturvergleichs werden den neuen Vergesellschaftungsformen nicht mehr gerecht“ (Soeffner 2011, 144).

Fünftens wird moniert, Begriff und Theorie der Gesellschaft hafteten nicht nur am Substanzdenken, seien nicht nur territorial- bzw. raumfixiert, sondern reflektierten genau deswegen eine Tendenz zu statischem Denken. Nicht zuletzt auch aus diesem Grund seien jene für eine moderne, eine zeitgemäße soziologische Theorie und Terminologie nicht länger haltbar. Nun mag der Vorwurf einer Neigung wenn nicht zum Stationären so doch zur statischen Theoriefiguration, die dem Charakter von globaler Vergesellschaftung heute – Tempo, Beschleunigung, Wandel in Permanenz – nicht mehr gerecht werden, auf die Überreste des Status-quo-frohen Rechtshegelianismus bis hin zu Parsons' frühem Strukturfunktionalismus womöglich zutreffen. Aber wer liest heute noch Freyer, wer kennt noch dessen „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft“ von 1930 (Freyer 1964), oder auch die von der politischen Romantik eingefärbte Sozialtheorie des Wiener Philosophen, Ökonomen und Soziologen Othmar Spann bzw. dessen „Gesellschaftsphilosophie“ von 1928, mithin Ideenspende für das Modell des österreichischen Ständestaates?!

Gegenüber der Tradition des Linkshegelianismus in all seinen Abschattierungen schließt demgegenüber der Substanz-, Raum-, Statikvorwurf nicht nur übers Ziel hinaus, sondern ins Leere. Die Gesellschaftstheorie von Marx ist bis in die letzte Faser hinein zeitparadigmatischer Natur: von der Arbeitszeit über die Zirkulationszeit bis zur Lebenszeit. Zudem ist sie von Anfang an und von Grund auf entworfen zwar nicht in weltbürgerlicher Absicht, wohl aber in weltgesellschaftlicher Perspektive, in der „alle nationalen Schranken verschwinden“ werden (Weltgesellschaft 1850, 553f.). „Die Zeit ist der Raum zu menschlicher Entwicklung“ (Marx 1865, 144), unmissverständlicher lässt sich die Ferne des linkshegelianisch inspirierten gesellschaftstheoretischen Denkens zum über-

kommenen raumstatischen Substanzialismus kaum pointieren. Von Marx ist nicht nur der Introitus zur Weltmarkt-Partitur geschrieben worden. Und in Korrespondenz mit Spencers folgenreichem Theorem der Evolution – Komplexität als prozedierende Resultante zunehmender Differenzierung und wachsender Interdependenz –, ist diese Denkfikur vermittelt und verfeinert ausgelegt in Luhmanns Version von „Weltgesellschaft today“, wofür zahlreiche Publikationen jüngerer Datums stehen, so *pars pro toto* Stichweh (2000); sinnfällig auch im Themenpapier zum 35. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im Jahre 2010 (Themenpapier 2010). Zu verzeichnen ist, dass der jüngeren Rede von Weltgesellschaft eine Tendenz zur Substanzialisierung einwohnt, evident an der Verwendung des bestimmten Artikels „die“, wie nicht nur im Falle von Stichweh. Darüber hinaus wäre für eine Reformulierung des Begriffs Gesellschaft resp. Weltgesellschaft ein Hinweis von Eder (1980, 14), am Rande notiert, aufzugreifen und zu durchdenken: „Auch archaische Gesellschaften waren Weltgesellschaften. Weltgesellschaft ist dasselbe wie Gesellschaft: nämlich die Gesamtheit aller füreinander erreichbaren Kommunikationen. Heute sind wir eher mit einer Typenvielfalt als mit einer einheitlichen konkreten Gesellschaft konfrontiert.“ So viel lässt sich festhalten, bei Welt, Gesellschaft, Weltgesellschaft handelt es sich um Realabstraktionen außerbiologischer Natur, die nicht auf die geografische Dimension reduzierbar sind.

Gewiss, die klassische „bürgerliche Gesellschaft“, wie sie von den Zeitgenossen, den Zeitzeugen ihres Aufstiegs und ihrer perspektiv globalen Durchsetzung beschrieben, kommentiert und interpretiert worden ist, zumal von englischen und französischen (instruktiv hierzu Riedel 2004), hat eine Reihe von ebenso weit wie tief greifenden Transformationen durchlaufen, die so wohl deren Physiognomik wie Strukturen verändert haben. Mit dieser Feststellung ist jedoch nicht ausgesagt, dass kein *semper idem*, kein Identitätskern im Evolutionsbogen 1800–1900–2000 auszumachen ist. Nicht nur die historiografisch ausgelegten Theoreme der „langen Wellen“ und großen Entwicklungsbögen lassen darauf aufmerksam werden, die Tiefenstrukturen und Persistenz in der Gesellschaftsgeschichte nicht zu unterschätzen inmitten der Turbulenzen des Tages. Vielmehr gilt es, gerade auch die Einsicht in den grundlegenden Sachverhalt, dass alle Vergesellschaftung, Form- und Sturkturbildung vor allem gleichbedeutend ist mit dauerhafter, je nach Gesellschaftsformation mehr oder weniger akzelerierter, erweiterter Reproduktion. Hierauf hat Giddens (1988, bes. Kap. 4) zu Recht Wert gelegt.

Spätestens mit Ricardo, sodann im Medium des Werkes von Marx rückt zumindest die Frage ins Aufmerksamkeitsfeld, ob womöglich in der perennierenden Tatsache tauschwertbasierter Vergesellschaftung, durch alle Umbrüche, Umwälzungen und Transformationen hindurch, der gesellschaftstheoretische Ariadnenfaden zu identifizieren ist. D. h., Wertproduktion und Tauschwert-Beweggrund als Determinanten sowohl wie Movens, ökonomisch-soziale Krise als Bewegungsform, welche alle Sphären des gesellschaftlichen Lebens, inzwischen in globalem Maßstab, durchdringt, bilden die Konstanten. Ohne Kenntnis der Mechanismen der Tauschwertproduktion, das hat früh schon und vor allem Simmel (1994) in seiner „Philosophie des Geldes“ von 1900 klar und umrisscharf

gesehen, entzieht sich die Moderne, gleichwie sonst noch zusatzetikettiert, dem begreifenden soziologischen Denken. In Ergänzung zum historischen Materialismus, so Simmel (1994a, 719) – ob zugleich eine Vertiefung, mag dahingestellt bleiben (hierzu Lenk 1986) –, habe er den „Verbindungen zwischen dem Äußerlichsten und dem Innerlichsten“ nachgespürt; mit erheblichem Erkenntnisgewinn, so ist hinzuzufügen, was den evolutionären Zusammenhang zwischen Versachlichung bzw. Verdinglichung sozialer Beziehungen und der Individualisierung bzw. Psychologisierung ebendieser sozialen Beziehungen anlangt, ein Nexus, der nur auf den ersten Blick den Eindruck des Paradoxen macht.

In Affinität zu Simmel, was die Intention der gesellschaftstheoretischen Verschränkung von Soziogenese und Psychogenese angeht, hat Elias (1977, 1977a, 2002) es unternommen, den Ariadnefaden der neuzeitlich-modernen Vergesellschaftung aufzurollen (vgl. Kap. 5.2.3 „Verflechtung“). Damit ist natürlich nicht der Fatumsregel „*Nil novi sub sole*“ das metatheoretische Wort geredet. Denn zweifellos hat sich die Vergesellschaftung, was Volumen und Dichte, um zwei Schlüsselkategorien der Durkheimschen Soziologie aufzugreifen, anbetrifft, ins Extrem von Komplexität und Unübersichtlichkeit gesteigert bis hin zur Schwer-, zur Undurchschaubarkeit, wie das selbst für die Agenten („Marktteilnehmer“) der opaken Dynamik der Börse, des zinstragenden Kapitals, der Geldmärkte, zutrifft. Die Idee des kretischen Labyrinths und des „Turmbaus von Babel“, die Erzählung von der Welt als Wirrsal (Genesis 11) sind inzwischen Wirklichkeit geworden. Das hat Adorno (1969a, 17) zu jenem reflexiven Seufzer, nicht zu verwechseln mit Resignation, veranlasst: „Denkbar, daß die gegenwärtige Gesellschaft einer in sich kohärenten Theorie sich entwindet.“ Doch war das weder für ihn noch für Luhmann ein hinreichender Grund, den Begriff der Gesellschaft und die Idee der Gesellschaftstheorie, wie seit Dekaden unentwegt angesonnen, fallen zu lassen. Luhmann, mit Verweis auf die Dissonanz zwischen „Theorieform und Darstellungsform“ – ein Problem, um das Adorno wohl gewusst hat und das für die gleichsam reihentechnische Anlage seiner „Ästhetischen Theorie“ (Adorno 1970) maßgebend geworden –, respondiert dem von Adorno pointierten Problem der Kohärenz mit einer allemal aufschlussreichen Eingangsnotiz zu seinem „Grundriß einer allgemeinen Theorie“ sozialer Systeme. Der Versuch „entwickelt in einer azentrisch konzipierten Welt und einer azentrisch konzipierten Gesellschaft eine polyzentrische (und infolgedessen polykontexturale) Theorie. Er versucht gar nicht erst, Theorieform und Darstellungsform in Einklang zu bringen“ (Luhmann 1987, 14). Kurzum, begründet wird der „nichtlineare Charakter der Theorie“ (Ebd., 14).

Sechstens nun wird für die Extirpation namentlich der Idee der Gesellschaftstheorie aus der Soziologie als Argument angeführt, dass sie ob ihres spekulativen Charakters zum Höhenflug in Richtung auf Gesellschaftsmetaphysik abhebe und dabei vollends die Bodenhaftung, d. h. den empirischen Boden unter den Füßen, verliere. Das Monitum, Gesellschaftstheorie scheue sich vor oder schere sich nicht um empirische Bewährung, entspringt alt-neuem positivistischen Geist, wonach ein Gedanke, der sich nicht testen lässt, aus der Wissenschaft zu verbannen sei. Wie aber, wenn Gesellschaftstheorie zu leisten

imstande ist, die Praxisfigur des Tests, der Testbedingungen, der Maß- und Messstäbe, kurz die Idee und das Konzept des Prüfstandes mitsamt der Prüfverfahren zu problematisieren? Der Hiatus zwischen Empirie und Theorie ist nicht durch methodologische Dekrete zu schließen, wiewohl es anspruchsvolle Versuche gibt, ihn zu verkleinern. Dazu rechnet fraglos Mertons Idee der Middle-Range-Theory (vgl. Kap. 3.4.4: „Soziologische Theorie(n)“). Wider die empiristische Bescheidenheit wendet Giddens (1999, 23) mit Fug und Recht ein: „Es ist in der Tat wahr, daß es umso schwerer ist, eine Theorie empirisch zu testen, je weiter gefaßt und je ehrgeiziger sie ist. Dennoch gibt es keinen offensichtlichen Grund, warum sich das theoretische Denken in der Soziologie auf die >mittlere Reichweite< beschränken sollte.“ Und er führt sodann ein allemal gewichtiges Exemplum ins Feld: „Warum dies so ist, wollen wir am Beispiel jener Theorie betrachten, die Weber in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* anbietet.“ Ersichtlich, Giddens (1988) hat sich den Begriff der Gesellschaft ebenso wenig wie die Idee der Gesellschaftstheorie ausreden lassen.

Schließlich, wer sich die nicht zuletzt standespolitisch interessierten Debatten im Umkreis der Akademisierung und Professionalisierung der Soziologie als einzelwissenschaftliche Disziplin vergegenwärtigt, wird nicht umhinkönnen zu konzedieren, dass das ausschlaggebende Motiv für die Verabschiedung des Begriffs Gesellschaft und der Idee der Gesellschaftstheorie seit beinahe einem Jahrhundert opportunistischen Zuschnitts ist: Preisgabe der Gesellschaftskritik als Morgengabe für die universitäre Anerkennung. Die Fallgeschichte der Freudschen Psychoanalyse könnte als eine Art Parallelzählung gelesen werden. Die dem akademischen Vorurteil entgegenkommende, mithin sich beugende Ersetzung der anrühigen, weil nach jüdischer Zersetzung klingenden Bezeichnung Psychoanalyse durch Tiefenpsychologie – klingt Tiefe doch deutscher, wenn dieser schlechte Komparativ einmal erlaubt ist – stellt aber bekanntlich ein Kapitel misslungener Assimilation dar. Wie Triebtheorie scheint Gesellschaftstheorie anstößig. In der Umsphäre der nach akademischer Reputation strebenden Soziologie ist offenbar Gesellschaftstheorie ein Synonym für Herrschaftskritik. Die aber soll zumindest neutralisiert, wenn nicht eskamotiert werden. Wie anders sollte Königs bekräftigendes Votum gedeutet werden, „das Wort Gesellschaft ... durch den neutraleren Begriff >das Soziale< zu ersetzen“ (König 1967, 110). Noch etwas deutlicher werden Joas und Knöbl (2004, 11), wenn sie ihr „Unbehagen“ dieserart titulieren: „Mit diesem Begriff [Gesellschaftstheorie – F. K.] wurden oft gegenüber der soziologischen Theorie eher linke, >kritische< normative Dimensionen annonciert.“ Die Katze aus dem Sack gelassen hat neulich Lichtblau (2010, 283f.) mit Hinweis auf die „erheblichen innerakademischen Widerstände“, das Fach Soziologie „an den deutschen Universitäten zu etablieren“. „Dies erklärt auch“, fährt Lichtblau fort, „warum sich namhafte deutsche Soziologen um 1900 gezwungen sahen, die Soziologie in Deutschland unter weitgehendem Verzicht auf den Gesellschaftsbegriff noch einmal völlig neu zu begründen (vgl. Lichtblau 2005; 2001b). Es besteht seitdem ein spannungsreiches Verhältnis zwischen der Soziologie und den >Gesellschaftswissenschaften< bzw. der >Gesellschaftslehre<. Denn die von

Georg Simmel und Max Weber unternommene Anstrengung, die Soziologie unter Verzicht auf den vielfach belasteten Begriff der Gesellschaft als akademische Disziplin zu etablieren, stand im Kontrast zu dem Versuch, die verschiedenen Varianten des Linkshegelianismus als >Gesellschaftswissenschaft< akademisch hoffähig zu machen. Im letzteren Fall waren dabei zugleich universalistische Ansprüche verbunden, die ein Fach wie die Soziologie hoffnungslos überfordern mussten. Entsprechend groß ist inzwischen die Resignation innerhalb der Soziologie aufgrund der schnellen Verfallszeit von gesamtgesellschaftlichen Utopien. Der Begriff >Gesellschaft< hat deshalb innerhalb der zeitgenössischen Soziologie in vielerlei Hinsicht einen Missmut hervorgerufen, auch wenn immer noch diverse Vertreter dieses Faches daran glauben, dass es dennoch der-einst so etwas wie eine seriöse soziologische >Gesellschaftstheorie< geben könnte. Man sollte deshalb endgültig dazu übergehen, den Begriff >Gesellschaftswissenschaft< als gesunkenes Kulturgut der gescheiterten Revolution von 1848 zu betrachten und im Übrigen der hessischen Wissenschaftsverwaltung eindringlich nahe legen, diesen endlich aus dem Verkehr zu ziehen.“

Einmal abgesehen sei davon, dass bei den sog. Klassikern der Soziologie von einem „Verzicht auf den Gesellschaftsbegriff“ um 1900 und danach keine Rede sein kann. Simmels Exkurs in Soziologie begründender Absicht von 1908 lautet: „Wie ist Gesellschaft möglich?“, und das Werk Max Webers, das ebenfalls als Soziologie fundierend gilt, trägt im Titel „Wirtschaft und Gesellschaft“. Bei der notorischen, die Geschichte der Soziologie unaufhörlich begleitenden Ineinssetzung von Gesellschaftstheorie mit „gesamtgesellschaftlichen Utopien“ in diffamierender Absicht, geht es in Wahrheit um Standespolitik. Es geht die Sorge um, der Soziologie könne die akademische Legitimität wegen des Verdachts auf Gesellschafts- bzw. Herrschaftskritik dahinschwinden. Deshalb wird eine Soziologie in die Zukunft projiziert, die sich an die römische Seemannsmaxime hält: bei ungünstigen Winden *ob portum* zu steuern. Mit Steinert (2007, 384), der den um sich greifenden Opportunismus zwar nicht bei Namen genannt, wohl aber mit präzisiertem Spott beschrieben hat, gesprochen, die Soziologie solle sich offenbar in die „Wissensform der *Gebrauchsanweisung*“ verwandeln, solle „Herrschaftswissen“ sowohl wie „Anpassungswissen“ abliefern. Dazu noch solle das Postulat der „*Unterhaltung*“ erfüllt werden: „Wissen muß *Spaß* machen, sonst lohnt der Aufwand nicht“ (Ebd., 384). Zumindest, so Hitzler (2012, 396) allen Ernstes, dürfe den Leuten von der Soziologie nicht der Spaß verdorben werden. Fraglich allerdings Steinerts These: „Gesellschaftstheorie hat keinen Gegenstand, sondern eine Perspektive: die *Reflexion des Selbstverständlichen*“ (Steinert 2007, 388). Dieser Verkürzung wird zu widersprechen sein.

Schließlich, in seiner Disqualifizierung des Begriffs Gesellschaft und der Idee der Gesellschaftstheorie überbietet Lichtblau (2010, 284) sich selbst. Falls ironisch gemeint, miserabel, falls ernst, lächerlich: „Das deutsche Wort >Gesellschaftswissenschaften< läßt sich ohnehin nur als >social sciences< ins Englische übersetzen. Es brauchen diesbezüglich deshalb nur die entsprechenden Konsequenzen gezogen werden.“ Bleibt mit Blick auf die folgenden Teilkapitel die Anfügung, dass es einmal eine Zeit gegeben hat, da So-

ziologen im Umkreis der *social sciences* noch zwischen *Social Theory* und *Sociological Theory* zu unterscheiden vermochten. Aber, John Rex (1970: „Key Problems of Sociological Theory“) ist nicht makellos, weil ein intellektueller Linkshänder, für den, ebenso wenig wie für Bourdieu (vorzüglich herausgearbeitet von Eder 1989) oder Luckmann (1992, If.), obgleich beim „Handeln“ ansetzend (vgl. Kap. 5.2.2 „Typizität“), Gesellschaftstheorie weder ein Auslaufmodell noch gar Anathema gewesen ist.

3.4.3 Sozialtheorie. Ein Königspfad?

Es fällt nicht leicht, ausfindig zu machen, was denn an die Stelle des zum Auslaufmodell gestempelten Begriffs der Gesellschaft resp. der Idee der Gesellschaftstheorie fürderhin treten soll. Wer genauer hinsieht, wird zweierlei feststellen: *erstens* ein ständiger Rückfall in die inkriminierte Terminologie rund um den Gesellschaftsbegriff, gerade auch dort, wo man besonders gegen die Gesellschaftstheorie eifert; *zweitens* eine seltsame Konturenlosigkeit in Bezug auf das, was als Alternative offeriert wird, nämlich Theorie bzw. Theoriemodelle des Sozialen. Wiewohl Könige nicht bauen, fiele dennoch Kärnerarbeit an, um die Häufigkeit aufzulisten, mit der, trotz der Aufforderung, vom Gesellschaftsbegriff Abschied zu nehmen, eben dieser, einzeln oder im Kompositum, munter durch die Texte geistert. Ein Schwanken also zwischen Verwendung und Verzichtgebaren kennzeichnet die gegenwärtige Lage. Dieser Durcheinandergebrauch von „die Gesellschaft“ und „das Soziale“ hat eine namentlich in der deutschen Soziologie lange Tradition. Altmodisch gesprochen, die Tinte, mit der das Votum für die Theorie des Sozialen geschrieben worden ist, ist noch kaum getrocknet, da feiert der Gesellschaftsbegriff wenige Zeilen oder Seiten später fröhliche Urständ.

Es lohnte, René Königs höchst verdienstvolles, seinerzeit auflagenstarkes „Das Fischer Lexikon Soziologie“ (König 1967) einmal daraufhin zu durchforsten. Jahrzehnte zuvor ist es Leopold von Wiese gewesen, der im Namen der Etablierung einer „arteigenen Soziologie“ (Wiese 1933, 111) für das Beiseitelegen der Idee von Gesellschaftstheorie geworben hat. Daran hat Luhmann (1987, 18), gleichsam in eine Fußnote versteckt, später wieder erinnert: „Wir schließen uns hiermit einer in der Soziologie immer wieder vertretenen Auffassung an, Soziologie könne oder solle sich nicht als Wissenschaft von der Gesellschaft begreifen.“ Diese Auffassung haben etwa Leopold von Wiese (1933) oder später besonders akzentuiert Friedrich H. Tenbruck (1981) vertreten. „Wir tun dies“, fügt Luhmann (1987, 18) allerdings vorsorglich an, „freilich aus entgegengesetzten Gründen: nicht um Gesellschaftstheorie (wegen Prämissenüberlastung) *auszuschließen*, sondern um sie (mit soziologisch noch klärbaren Prämissen) *einzuschließen*.“ (Auf Luhmanns Aufhebung der Gesellschaftstheorie wird in Kap. 5.1.2 „Kommunikation“ eingegangen.) Doch selbst Luhmann ist offenkundig entgangen, dass von Wieses „Beziehungslehre“ ein Musterexemplar dafür abgibt, wie, entgegen der proklamierten Intention, zwischenhin

die ansonsten verpönte Gesellschaftsterminologie sich einschleicht. Am Schluss seiner „Literaturgeschichtlichen Einleitung: Die Entwicklung der Allgemeinen Soziologie seit Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts“ fällt von Wiese (1933, 100) dann doch wieder in das Gesellschaftsvokabular, das er zuvor gerade auch wegen der Trennung von Soziologie und „Soziosophie“ (Ebd., 48) verworfen hat, zurück. Für eine „arteigene Soziologie“ soll gelten: „Die Wissenschaft von der Gesellschaft ist nicht zuletzt eine Wissenschaft von den *Grenzen* gesellschaftlicher Kräfte“ (Ebd., 100). Mehr noch, von Wieses Entwurf der Soziologie als „Beziehungslehre“ ist ein Schulfall für den bis heute laxen Sprachgebrauch bzw. Durcheinandergebrauch, was „Gesellschaft“ und „Soziales“ bzw. „gesellschaftlich“ und „sozial“ anbetrifft. Auch er operiert mit der bis heute gerade in diesem Zusammenhang üblichen Verlegenheitslösung, eine unbewältigte terminologisch-theoretische Schlüsselschwierigkeit durch Klammersetzung zu erledigen: „Die Wissenschaft vom gesellschaftlichen (sozialen) Leben erscheint damit auch als ein selbständiges, zwischen Natur- und Geisteswissenschaften gelagertes Gebiet unseres systematischen Denkens; sie ist weder Natur- noch Geisteswissenschaft.“

Die Synonymisierungspraxis „gesellschaftlich/sozial“ wäre ein geeigneter Zustieg zu einer gewiss ebenso interessanten wie aufschlussreichen Untersuchung der Gegenwärtigkeit der Denkfiguren der Wieseschen „Beziehungslehre“ in der Schulsoziologie *of our time*. Die Vermutung, viel alter Wein in renovierten Schläuchen, ist dabei von einiger Triftigkeit. In der Zunft wird dies heute kaum gerne gehört, gilt doch weithin ohne nähere Prüfung als ausgemacht, dass von Wieses „Beziehungslehre“ von einem „Niveau“ sei, dem, um einmal die Sprech- bzw. Stilisierungsweise Ernst Jüngers zu verwenden, das Prädikat „von geringem Rang“ zukomme, auf jeden Fall aber überholt sei. In dieser Weise hat Lichtblau (2012, 193) im Übrigen das soziologische Niveau der Gesellschaftstheorie Adornos zu diminuieren versucht. All dies mag befremdlich erscheinen angesichts der Tatsache, dass die gegenwärtige Soziologie, zumal die, die für die Extirpation des Begriffs der Gesellschaft und der Idee der Gesellschaftstheorie sich stark macht, in der Bestimmung dessen, was denn „das Soziale“ sei, nicht viel weiter gekommen ist als von Wiese in seiner „Beziehungslehre“ (und Simmel in seiner „Formalen Soziologie“, worauf in Kap. 5.1.1 „Wechselbeziehung“ einzugehen ist); einmal gänzlich abgesehen davon, dass von Wieses Aufgliederung der Soziologie in eine „Allgemeine Soziologie“ und in „Spezielle Soziologien“ bis heute den disziplinären, institutionalisierten Universitätsalltag beschreibt (vgl. Kap. 3.4.4 „Soziologische Theorie(n)“).

Dies alles beiseite gelassen, schwerer wiegt die Frage, was denn nun gewonnen ist, wenn der Terminus „Gesellschaft“ zu den Akten gelegt worden ist und stattdessen, ganz im Sinne der nicht nur in Köln Schule bildenden, sondern weit darüber hinaus einflussreichen Auffassung von Wieses, wonach Soziologie es mit dem Sozialen zu tun bzw. dem sich zu widmen habe, gefolgt wird. Gemeint war dies und ist dies als Aufruf zur disziplinären Selbstzurücknahme. Die angestrebte Trias: Sozialwissenschaften – Sozialtheorie – Sozialforschung erscheint als Emblem einer Soziologie als Profession, anerkannt im universitären Gefüge. Wieses Vision einer „empirisch-systematischen Soziologie“ (von

Wiese 1933, 51) reflektiert den Wunsch nach einer akademisch reputierten „Schulsoziologie“, um einen Ausdruck Gouldners zur Beschreibung der amerikanischen Entwicklung aufzugreifen. Für Gouldner (1974, 143) ist es die Verwirklichung des „Comteschen Programms einer >reinen< Soziologie, die sich im Verlauf der Jahre zur Schulsoziologie, zu einer an den Universitäten gelehrten Wissenschaft der Mittelklasse, entwickelte und die in den Vereinigten Staaten zu ihrer größten institutionellen Vollkommenheit gelangte“.

Zur Klärung der Frage, worin denn nun der Gewinn des Purgatoriums der Soziologie vom Gesellschaftsbegriff und der Idee der Gesellschaftstheorie besteht, ist das Argumentationsgelände zu besichtigen. Wird mehr Klarheit oder mehr Verwirrung gestiftet? Die leise Anrufung des Sinns für Ökumene im Umkreis sozialwissenschaftlicher Theoriwelten zur Auskristallisierung des „gemeinsamen soziologischen Potentials“ (Neckel u. a. 2010, 14) ist ebenso zeitgemäß wie freundlich, doch wenig problemhellend.

Zunächst sind Idee und Votum für „Sozialtheorie“ im Ensemble sozialwissenschaftlicher Disziplinen anzusprechen. Ungeachtet der, um mit Theodor Fontane zu sprechen, Irrungen und Wirrungen rund um die Reizvokabeln „Gesellschaft“, „Gesellschaftstheorie“, „Gesellschaftswissenschaften“, deren inneres Band seit 1848 die Angst der Verwechslung von Sozialwissenschaften mit Sozialismus bildet, und dies zumal im deutschsprachigen Raum (s. Schieder 2004, Pankoke 2004 und jüngst wieder Lichtblau 2012), d. h. abgesehen von historiografisch-philologischen Fragestellungen, stellt sich heute die Frage, worauf sich denn „Sozialtheorie“ bezieht bzw. beziehen soll. Was ist denn die Ursache für die „prekäre Stellung der >Sozialtheorie< im Geflecht der akademischen Disziplinen“ (Joas/Knöbl 2004, 11)? Wenn mit „Sozialtheorie“ ein „überwölbender Anspruch erhoben“ wird, stellt sich sogleich die Frage ein, was denn da überwölbt werden soll. Das Problem fängt bereits damit an, wie Lichtblau (2012, 279ff.) richtig gesehen hat, dass der je schon fragwürdige Traum von der „Einheit der Sozialwissenschaften“ wohl ausgeträumt ist. Wirklichkeitsnäher ist da die Einsicht in die Übermacht wissenschaftlicher Arbeitsteiligkeit. Allerdings zieht Lichtblau das Problem zu vorschnell auf die Ebene der disziplinären Soziologie und deren spannungsreiche Beziehungen zu den Wirtschaftswissenschaften, der Politikwissenschaft, den Geisteswissenschaften sowie *last not least* zu den „modernen Kulturwissenschaften“, worum immer auch es hierbei sich handeln mag. Das Spektrum der Spannungsverhältnisse ließe sich durchaus erweitern, vor allem um die Beziehungen der Soziologie zu den Geschichtswissenschaften.

Noch bevor aber die Relationen der Soziologie in Augenschein genommen werden, sollte einmal kundgetan werden, was denn alles unter „Sozialwissenschaften“ fällt. Eine weite, sehr ausgedehnte Auffassung von Sozialwissenschaften könnte sich über das Gesamtgelände der Weltgeschichte erstrecken, von der Hominisierung über die Humanisierung bis zur Virtualisierung, kurz, der weite, sich stets erweiternde Bogen der „Wissenschaft vom Menschen und seiner Welt bzw. Welten“. Diese Totale ist wohl von niemandem, der für die Ersetzung der Idee von Gesellschaftstheorie durch Sozialtheorie eintritt, visiert. Als Marx einmal angefragt wurde, worin denn die Pointe von Vergesell-

schaftung bestehe, lautete seine briefliche Antwort – ihr Auftakt könnte missverständlich als Vorbote von Simmels „Formaler Soziologie“ bzw. von Wieses „Beziehungslehre“ bzw. „Allgemeine Soziologie“ gelesen werden – so: „Was ist Gesellschaft, welches immer auch ihre Form sei? Das Produkt des wechselseitigen Handelns der Menschen. Steht es den Menschen frei, diese oder jene Gesellschaftsform zu wählen? Keineswegs. Setzen Sie einen bestimmten Entwicklungsstand der Produktivkräfte der Menschen voraus, und Sie erhalten eine bestimmte Form des Verkehrs (commerce) und der Konsumtion. Setzen Sie bestimmte Stufen der Entwicklung der Produktion, des Verkehrs und der Konsumtion voraus, und Sie erhalten eine entsprechende soziale Ordnung, eine entsprechende Organisation der Familie, der Stände oder der Klassen, mit einem Wort, eine entsprechende Gesellschaft (société civile). Setzen Sie eine solche Gesellschaft voraus, und Sie erhalten eine entsprechende politische Ordnung (état politique), die nur der offizielle Ausdruck der Gesellschaft ist“ (Marx 1846, 452). Ergänzend fügt Marx sogleich hinzu, für dieses Mal das Adjektiv „sozial“ bevorzugend, um die eigentümlich evolutionäre Verschränkung von „Gesellschaft und Individuen“ zu charakterisieren: „Die soziale Geschichte der Menschen ist stets nur die Geschichte ihrer individuellen Entwicklung, ob sie sich dessen bewußt sind oder nicht. Ihre materiellen Verhältnisse sind die Basis aller ihrer Verhältnisse. Diese materiellen Verhältnisse sind nichts anderes als die notwendigen Formen, in denen ihre Materielle und individuelle Tätigkeit sich realisiert“ (Ebd., 453). Schließlich wird die weltgesellschaftliche Transitorik, bei ihm Formationsgeschichte, betont: „Die Menschen verzichten nie auf das, was sie gewonnen haben, aber das bedeutet nicht, daß sie nie auf die Gesellschaftsform verzichten, in der sie bestimmte Produktivkräfte erworben haben. Ganz im Gegenteil. Um des erzielten Resultats nicht verlustig zu gehen, um die Früchte der Zivilisation nicht zu verlieren, sind die Menschen gezwungen, sobald die Art und Weise ihres Verkehrs (commerce) den erworbenen Produktivkräften nicht mehr entspricht, alle ihre überkommenen Gesellschaftsformen zu ändern. ... Die ökonomischen Formen, unter denen die Menschen produzieren, konsumieren, austauschen, sind also *vorübergehende und historische*“ (Ebd.). Dieser Ansatz einer Evolutionstheorie darf füglich als Manifestation der so arg gescholtenen linkshegelianischen Tradition von Gesellschaftstheorie erinnert werden. Die nun soll nicht länger sein. Das Votum für „Sozialtheorie“ und gegen „Gesellschaftstheorie“ will ja geradezu als ein Zeichen für Zurücknahme von Totalperspektivik, als sinnvolle Bescheidenheit gewertet werden.

Demzufolge ist mit einiger Plausibilität anzunehmen, dass das, was „Sozialtheorie“ überwölben soll, allenfalls als ein begrenztes Spektrum der „Wissenschaften vom Menschen und seiner Welt bzw. Welten“ ins Auge gefasst wird. Womöglich, aber eindeutige Aussagen diesbezüglich sind schwerlich zu identifizieren. Begrenztes Spektrum kann heißen, der Name „Sozialtheorie“ umgreift ein Ensemble von Disziplinen, das nach welchen Kriterien und zumal stabil-labilen Machtkonstellationen im Sinne Bourdieus und Elias' auch immer, von Universität zu Universität variierend, zu und in Fakultäten zusammengestellt wird. Welche Disziplinen gehören zur Gattung der „Sozialwissenschaften“?

Wissenschafts- und institutionspolitische Kriterien können im Ernst nicht als ausschlaggebende Beurteilungskriterien angesehen werden. Die Faktizität fakultativer Ordnungen kann schon gar nicht ein Bezugsrahmen und Maßstab für die Geltungsweite von „Sozialtheorie“ sein. Und selbst wenn Konsens herrschte darüber, welche Einzeldisziplinen den „Sozialwissenschaften“ zuzurechnen seien, bleibt die Frage offen, ob „Sozialtheorie“ als deren gemeinsames Theoriegewölbe anzusehen ist oder ob diese sich nur auf bestimmte Disziplinen innerhalb des Gesamtspektrums bezieht. Nicht nur die Abgrenzungs- bzw. Zuordnungsprobleme lassen kenntlich werden, dass die Abdankung der „Gesellschaftstheorie“ und die Inthronisation von „Sozialtheorie“ wenig mehr *clarté* und Solidität bewirkt und noch keine Systematik ergibt, mag der Thronwechsel auch den Schein von Modernität für sich haben. Aber Imagepolitik löst keine Wissenschafts- bzw. Theorieprobleme.

Inzwischen, und dieser Einwurf sollte nicht übergangen werden, sind Ansätze und Entwicklungstendenzen zu verzeichnen, welche die Ensemblebildung auf dem Gelände der „Wissenschaften vom Menschen und seiner Welt bzw. Welten“ – im angesprochenen Fall kann kurz von „Humanwissenschaften“ gesprochen werden – nicht unter dem Titel „Sozialwissenschaften“ vornehmen, zudem am Ensemble „Leben“ ausrichten und dementsprechend die Fächerkombination reorganisieren; etwa Neurobiologie mit Zoologie, Psychologie, Anthropologie und vielleicht auch noch Soziologie in der Form von Sozialpsychologie. Neugierig und gespannt darf man sein, ob „Lebenstheorie“ den disziplinenübergreifenden Baldachin bilden wird. Für eine Soziologie, deren intellektuelles, mithin ideologiekritisches Organ nicht abgestumpft ist, allemal eine Herausforderung, und nicht nur eine theoretische, was das Verhältnis von „Sozialtheorie“ und „Lebenstheorie“ anlangt. Freilich müsste expliziert und geklärt sein, worauf Sozialtheorie sich bezieht.

Damit ist die Prüfung des Ertrags eines Übergangs von der „Gesellschaftstheorie“ zur „Sozialtheorie“ noch eine Stufe tiefer angelangt; nämlich bei der Frage, ob „Sozialtheorie“ vielleicht gar nicht auf die Sozialwissenschaften insgesamt oder einen Teil ihrer Disziplinen sich bezieht, sondern der Baldachin für die einzelwissenschaftliche Disziplin Soziologie sein soll. Sogleich zeigt sich, die Ortungsschwierigkeiten nehmen nicht ab, die Unbestimmtheitsrelationen nehmen zu. Wie häufig zu beobachten, gehen auch Neckel u. a. (2010, 9) den Weg des *neither-nor*: „Die *Theoriemodelle des soziologischen Denkens*, die in diesem Lehrbuch versammelt sind, wurden ungeachtet bestimmter soziologischer Schulen oder spezieller Gegenstandsbereiche (>Bindestrichsoziologien<) ausgewählt. Sie sind keine allumfassenden Gesellschaftstheorien, verlieren sich aber auch nicht in den Verästelungen empirischer Details.“ Wird der Titel der „Einleitung“ zu diesem wie wohl verdienstvollen Lehrbuch hinzugelesen: „Theoriemodelle des Sozialen – Sternstunden der Soziologie“ (Ebd.), so verdichtet sich der Eindruck, „Sozialtheorie“ ist der Name für das Theoriedach der einzelwissenschaftlichen Disziplin Soziologie. Davon sind dann unterschieden die, wie es Giddens (1999, 625) verknapp hat, „unzähligen Theorien“, welche auf den diversen speziellen Sozialforschungsfeldern mal ad hoc formuliert, mal mit mehr Bedacht konstelliert, die Theorielandschaft der Soziologie noch zusätzlich

bevölkern. Sozialtheorie kann dennoch entziffert werden als das Bestreben, gleichsam im Mezzanin Quartier zu beziehen. Wenn nicht identisch, so doch zum Verwechseln ähnlich ist das, was heute von führenden Repräsentanten der soziologischen Zunft als „Sozialtheorie“ visiert wird, dem, was Merton (1995, 6ff.) vor Jahrzehnten als „Theorien mittlerer Reichweite“ vorgeschlagen hat; so auch von Neckel u. a. (2010, 11) annotiert. Fragt sich, was damit gewonnen ist, wenn „Sozialtheorie“, in geradezu neurotischer Abwehr gegen „Gesellschaftstheorie“ favorisiert wird. Das neurotische Symptom ist häufiger an Adjektiven dingfest zu machen, im Falle von Neckel u. a. an „allumfassend“, als ob es je eine Gesellschaftstheorie gegeben hätte und gibt, die eine Art Alltotale für sich in Anspruch genommen hätte, nicht einmal Luhmanns „Supertheorie“ geht so weit, und Hegel ist Philosoph, nicht Soziologe gewesen.

Damit ist mit Blick auf den Abschied von der Gesellschaftstheorie zugunsten von Sozialtheorie die Frage aufzuwerfen: Welche *Stellung* nimmt Sozialtheorie ein bzw. welche *Geltungsreichweite* wird resp. soll ihr beigemessen werden? Wer an Klärung, Ortung und Orientierung interessiert ist, wird enttäuscht werden, insofern keine klare Auskunft dazu zu erhalten ist, ob Sozialtheorie über die Bandbreite sozialwissenschaftlicher Disziplinen sich erstreckt oder ob Sozialtheorie auf den Geltungsbereich der einzelwissenschaftlichen Disziplin Soziologie sich bezieht. Das ist umso erstaunlicher, mithin enttäuschender, da ja gerade dort, wo Sozialtheorie gegen Gesellschaftstheorie gesetzt, ausgespielt wird, so viel Wert auf akademische Professionalisierung gelegt worden ist und wird. Genau dies aber heißt ja, fachspezifizierende Grenzen auch auf der Theorieebene zu markieren, eben in Abhebung von Gesellschaftstheorie („allumfassend“), deren buchstäbliche Grenzenlosigkeit als gleichsam schlechte Unendlichkeit, als Metaphysik gescholten wird.

Bleibt also offen, ob mit Sozialtheorie eine Querschnittsaufgabe sozialwissenschaftlicher Disziplinen gemeint ist oder das Theorieintegral der Disziplin Soziologie gemeint und visiert ist, so ist doch für die Bewegung, die Gesellschaftstheorie durch Sozialtheorie abgelöst wissen möchte, eines zunächst kennzeichnend: die Nähe zur Sozialpsychologie. Dies ließe sich, durchgeführt in einer gesonderten Studie über die Attraktivität bestimmter Paradigmen und Ismen für die Freunde und Freundinnen von Sozialtheorie, darlegen und belegen. Neben der Sozialphänomenologie ist es vor allem der Symbolische Interaktionismus, bei Joas und Knöbl (2004) in der Sechsten Vorlesung – die Siebte über Ethnoethnologie ist hinzuzunehmen – ebenso fundiert wie dicht vorgestellt. Was hier mit der Kurzformel Sozialpsychologie als Corpus von Sozialtheorie bezeichnet ist, lässt sich an den „wegweisenden Theoriemodellen des soziologischen Denkens“, wie sie von Neckel u. a. (2010) ebenso gezielt wie qualifiziert versammelt worden sind, bestens veranschaulichen. Bis auf wenige Ausnahmen handelt es sich bei den präsentierten „Sternstunden der Soziologie“ um „soziologische Entdeckungen“ (Ebd., 10) auf der Ebene interpersoneller Beziehungen. Diese aber, die Ebene der Intersubjektivität, Quellgrund von Sozialtheorie als Integral von soziologischen Partialtheorien, wird anderwärts, namentlich auf der Marxschen, der Durkheimschen und nachgerade auch der Luhmannschen Diskursebene von Theorie mitnichten in eins gesetzt mit der Strukturierungs- und Reprodukti-

onsebene, die bei Marx der stumme Zwang der Verhältnisse, bei Durkheim *contrainte sociale* und bei Luhmann Gesellschaftssystem genannt wird. Giddens' (1988) „Theorie der Strukturierung“ mag in diesem Zusammenhang identifiziert werden als Versuch der Verklammerung der Theorieebenen „Interaktion“ und „Gesellschaft“, und Luhmanns Grundriss einer allgemeinen „Theorie sozialer Systeme“ als Unternehmen, die Ebenen „Gesellschaftssysteme“ und „Interaktionssysteme“ grundlagentheoretisch tunlichst voneinander zu unterscheiden (Luhmann 1987, insbes. 551ff.). Wiewohl in systemischem Duktus wird dort fast in der Manier Adornos präzisiert: „Jedes Sozialsystem ist demnach durch die Nichtidentität von Gesellschaft und Interaktion mitbestimmt“ (Ebd., 552).

Aufschlussreich nun, dass in dem Sammelband „Sternstunden der Soziologie“ (Neckel u. a. 2010) Abweichungen von der Theorieebene interpersoneller Beziehungen, der sozialen Geschehnisse auf der Ebene von Intersubjektivität auszumachen sind, und gewiss nicht zufällig im Kapitel III., wo „Macht und Herrschaft“ thematisch sind. Popitz' Machttheorie, Elias' „Königsmechanismus“, Paretos „Zirkulation der Eliten“ und zumal Michels' „ehernes Gesetz der Oligarchie“ enthüllen sich als Theorieansätze, in denen die Ebene „interpersoneller Beziehungen“ zugunsten der „gesellschaftlichen Verhältnisse“ transzendiert wird, eine Beobachtung, die sich noch einmal verfeinern ließe entlang des diskontinuierlichen Kontinuums von „Macht“ und „Herrschaft“, zuerst von Max Weber in systematischer Absicht vorbereitet (Weber 1980, 28f.). Autoren freilich wie Elias, Pareto oder Michels ist der Begriff der Gesellschaft nicht nur nicht fremd gewesen, sondern sie hätten sich gewundert, wie man darauf verfallen könne, die Idee der Gesellschaftstheorie zu entsorgen.

Die Frage nach der Unterscheidung zwischen „Gesellschaft“ und „Interaktion“, zwischen „interpersonellen Beziehungen“ und „gesellschaftlichen Verhältnissen“, erweist sich als ein äußerst brauchbares Kriterium dafür, zu orten, ob es sich bei gegebenen Theorieansätzen um den Theorietyp „Sozialtheorie“ oder den der „Gesellschaftstheorie“ handelt. Doch damit ist noch wenig gewonnen für die Klärung der Frage nach der Geltungsreichweite von Sozialtheorie, die sich ja gerade als die zeit- und problemangemessenere Theorieform empfiehlt. Die Frage steht also: Was ist das Soziale, worauf sich Sozialtheorie bezieht? Oder anders gefragt, um den Essentialismusverdacht zu vermeiden, die Debatte um substanzialistische oder funktionalistische Definitionen zugunsten der Problemanalyse beiseite zu lassen: Worum handelt es sich, wenn statt von Gesellschaftstheorie von der „Theorie des Sozialen“ die Rede ist? Der Bestimmung der „grundlegenden Mechanismen des Sozialen“ (Neckel 2010, 13, wo explizit Bezug genommen wird auf Hedström und Swedbergs Denk- bzw. Theoriefigur des „Social Mechanism“ von 1998) geht die nach der Bestimmung des „Sozialen“ voraus. Dies gilt ebenso für den adjektivischen Gebrauch. „Renate Mayntz und Brigitta Nedelmann“, so Neckel u. a. (Ebd., 12), „haben ein Konzept der soziologischen Untersuchung >eigendynamischer sozialer Prozesse< entwickelt, in welchem den Theoriemodellen dieses Buches eine wichtige Bedeutung zukommt.“ Das als „analytisches Paradigma“ von Mayntz und Nedelmann (1987) vorgelegte Konzept „Eigendynamische soziale Prozesse“ visiert Dynamiken, Prozesse

und Mechanismen, die sich gegen die ihnen unterworfenen Individuen verselbstständigt haben. Doch hier fangen die Schwierigkeiten der Theoriebildung an, beginnt das Schlingern nachgerade auch der Befürworter von Sozialtheorie. Handelt es sich bei den „eigendynamischen Prozessen“, handelt es sich bei „sozialen Mechanismen“ primär um wissenschaftliche Abstraktionen, d. h. um Projektionen in verallgemeinernder Absicht, oder um wesentliche Realabstraktionen, die gleichsam ihren theoretischen Ausdruck suchen? Mayntz und Nedelmann (1987, 652) halten dafür: „Eigendynamische Prozesse *sind* empirische Phänomene.“ Von *clarté* kann in den Reihen der neueren Sozialtheorie nicht die Rede sein, wenn überhaupt das Problem gesehen, darauf eingegangen wird. Neckel u. a. (2010, 13) lassen denn auch entsprechende und wohlbegründete Vorsicht walten: „Obgleich kein klarer Konsens innerhalb dieser Theorierichtung [Theorieansatz: Soziale Mechanismen – F. K.] darüber herrscht, was genau unter einem >Mechanismus< verstanden werden soll, so besteht doch Einigkeit darüber, dass soziologische Analysen, die auf dem Nachweis sozialer Mechanismen basieren, stets die Identifikation einzelner Komponenten voraussetzen, die in ihrem spezifischen Zusammenspiel das interessierende Phänomen hervorbringen sollen (vgl. Hedström/Bearman 2009: 5). Mechanismen können folglich als *abstrahierende Erklärungen* [Herv. – F. K.] verstanden werden, die Aufschluß darüber geben, auf welche Weise bestimmte Ereignisse und Konstellationen regelmäßig zu spezifischen sozialen Phänomenen führen.“

Des Pudels Kern ist darin zu suchen, dass zwar über die Operationsform „Mechanismus“ im Sinne von Verschränkung, Ineinander-, Zusammenwirken, unschwer Konsens erzielt werden kann, das Mephistophelische aber im Beiwörtchen „sozial“ steckt. Es eröffnen sich Fragen: Ist die Denkfigur „sozialer Mechanismus“ auf alle Sozialepochen der Weltgeschichte beziehbar? Seit wann ist der Ausdruck „Mechanismus“ von der Sphäre der Technik auf die Welt menschlicher Vergesellschaftung übertragbar? Wann ist diese Denkfigur wohl zunächst ins staatstheoretische Denken eingesickert und von dorthin in die Breite des Nachdenkens über menschliche Vergesellschaftung diffundiert? Mechanismus leitet sich vom griechischen Wort „μηχανή“ (großes Werkzeug, auch: Kunstgriff) ab. Es handelt sich um eine Abwandlung von „māchanā“, einer Dialektform der Griechen in deren süditalienischen Kolonien, wo nicht nur Platon zeitweilig gelebt hat, sondern wo auch Archimedes, Mathematiker und Mechaniker, i. e. Verfahrenstechnologe, seine Wirkungs- und Forschungsstätte hatte. Als Forschungsaufgabe für eine historische Soziologie in grundlagentheoretischer Perspektive ist von erheblicher Relevanz, den Transfer der Denkfigur „Mechanismus“ auf die Sozialwelt, die Übertragung einer am Maschinenbild ausgerichteten Idee wie der des „Mechanismus“ genauer zu untersuchen.

Seinen Diffusionserfolg dürfte „Mechanismus“ ganz wesentlich der neuzeitlichen Idee der Welt als Uhrwerk und des Staates als Maschine verdanken haben. Das heißt aber, um als Beschreibungsform und als sozialtheoretischer Erklärungsansatz wirklichkeitsgerecht zu werden, um begriffliche Triftigkeit zu erlangen, hat die soziale Evolution im Okzident ein bestimmbares Abstraktionsniveau erreichen müssen. Dies ist von Max Weber (1904/05) in der „Vorbemerkung“ zu seiner universalgeschichtlich-vergleichenden Reli-

gionssoziologie in bis dato unübertroffener Weise beschreibend verdichtet worden, nämlich die Versachlichung, Formalisierung, Bürokratisierung von Arbeit und Interaktion in Wirkungseinheit mit Verwissenschaftlichung und Technologisierung des Denkens und *last not least* Vergegenständlichung sozialer Beziehungen im Geldverkehr. Kennzeichnungen wie „eigenstabil“ oder zumal „eigendynamisch“, systemische Semantiken, dessen sind sich Institutionen und Theoretiker sozialer Kräfte wie Hans Freyer oder Arnold Gehlen gewiss gewesen, haben einen dementsprechenden gesellschaftlichen Entwicklungsstand zur Bedingung. Soziologische Denkfiguren wie „sozialer Mechanismus“, „Eigenstabilität“ oder „Eigendynamik“ sind verschränkt in eine gesellschaftliche Wirklichkeit, welche dabei ist, sich zu einer Form von Vergesellschaftung durchzubilden, für die Metaphern wie „Spulen“, „Rückkoppelungen“, „Anschlussoperationen“ oder „Optimierung“, kurz: die Figuration des Selbstläufers als Autopoiesis, präludiert von der Denkfigur der „Kybernetik“, zunehmend zutreffen: Steuerung ohne Steuermann bei hohtourigen Kreisläufen.

Den Darlegungen liegt die Absicht zugrunde, daran zu erinnern, dass es auf dem Theoriegelände der Soziologie mit definitiven Entscheidungen nicht getan ist, sondern es um begreifendes Denken geht, wozu an erster Stelle gehört, in geschichtlicher Perspektivik zu denken – und das gilt gerade auch für die Terminologie. Ist es mehr als fraglich, ob die Denkfigur des „sozialen Mechanismus“ durchgängig für die Geschichte menschlicher Vergesellschaftung Geltung beanspruchen kann, so ist ein entsprechender Einwurf natürlich auch für die weiter greifende Denkfigur „Gesellschaft“ anzumelden. Man könne, so Luhmann (1998, 21) in einem Klammersatz bzw. Seitengedanken, „für ältere Zeiten nicht ohne Vorbehalte von >Gesellschaft< sprechen“; die Gründe hierfür sind von Luhmann (1993) anderwärts dargestellt worden. Mit ebenso guten Gründen lässt sich anknüpfen, dass Soziologie sich erst hat herausbilden können, nachdem es möglich geworden war, von Gesellschaft zu sprechen (Geck 1963; Riedel 2004). Heute nun soll es, nach Wunsch und Willen der Eiferer und Mitläufer für den Sturz der Gesellschaftstheorie und die Inthronisation von „Sozialtheorie“, nicht mehr sinnvoll, womöglich nicht mehr möglich sein, von „Gesellschaft“ zu sprechen. Die Beweggründe sind nur zu offensichtlich, nämlich opportunistischer Natur, die Gründe, wie sie repräsentativ von Lichtblau (2010) vorgebracht worden sind, windig.

Um die Lossagung von der Gesellschaftstheorie einsichtig werden zu lassen, wäre es an den Befürwortern, zu begründen, warum die Kategorie „Gesellschaft“ nunmehr untauglich geworden ist fürs Begreifen der Gegenwartswirklichkeit. Sodann wäre es Aufgabe, klarzustellen, welchen Anspruch Sozialtheorie erhebt: Will sie gleichsam der Baldachin für dies Gesamt der Sozialwissenschaften sein bzw. zumindest für ein nach mehr oder weniger bestimmten Kriterien ausgewähltes Ensemble sozialwissenschaftlicher Disziplinen? Um es zu veranschaulichen: Beziehen sich etwa die in den „Sternstunden der Soziologie“ (Neckel u. a. 2010) versammelten Theoriestücke, vom „Thomas-Theorem“ über das „Gefangenen-Dilemma“ bis zum „Tunneleffekt“, auf alle oder nur auf mehrere Disziplinen, die mit dem „Sozialen“ befasst sind, mithin also z. B. Politologie,

Kommunikationswissenschaft, Sozialökonomie oder Sozialanthropologie, gleich ob diese jene für sich als verbindlich erachten? Ist vielleicht mit „Sozialtheorie“ so etwas wie eine interdisziplinäre Ökumene visiert? Oder, was ja der Titel „Sternstunden der Soziologie“ nahelegt, beziehen sich die Theoriestücke im Engeren nur auf die sozialwissenschaftliche Disziplin Soziologie? Sollte dies zutreffen, warum dann nicht von soziologischer Theorie resp. Theorie sprechen statt ins Allgemeine von Sozialtheorie abzuheben? Offenkundig siedeln hier reichlich Unbestimmtheiten, Unschärfen, die ansonsten gerne der unter Metaphysik- und Normativitäts-, unter Totalisierungsverdacht stehenden kritischen Gesellschaftstheorie, zumal der Kritischen Theorie, angelastet werden. Offensichtlich bereitet es erhebliche Schwierigkeiten, für das Publikum, in Sonderheit für das studierende Fachpublikum, den Nebel zu lichten, Ortungs- und Orientierungspunkte zu bestimmen. Das ist der Grund, warum hier das Verfahren der problemkritischen Darlegung gewählt wird, statt dezisionistisch zu fixieren, was ob der Vagheit in der Sache der Eindeutigkeit der Artikulation sich entzieht.

Zum Problem der Ortsbestimmung von „Sozialtheorie“ auf dem weiten Feld der Sozialwissenschaften gesellt sich ein anderes: die klärende *Bestimmung des Sozialen*. Sind sonst rasch Definitionen zur Hand, herrscht nur mit schlechter Unendlichkeit der adjektivische Brauch. Wovor ist nicht schon das Beiwörtchen „sozial“ geschaltet worden! Soziale Identität, sozialer Wandel, soziales Netzwerk, soziale Konstruktion, soziale Differenzierung, soziale Bewegungen, soziale Kontrolle, soziale Abweichung, soziale Mobilität, soziale Werte usw. usw. Dieses Beiwörtchen-Verfahren ist so selbstverständlich geworden, dass kaum mehr gefragt wird, worin denn der Gehalt dieses inflationierten Adjektivs besteht. Hegels Diktum trifft in diesem Fall mitten ins Schwarze: „Das Bekannte ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*. Es ist die gewöhnlichste Selbsttäuschung wie Täuschung anderer, beim Erkennen etwas als bekannt voraussetzen und es sich ebenso gefallen zu lassen; mit allem Hin- und Herreden kommt solches Wissen, ohne zu wissen wie ihm geschieht, nicht von der Stelle“ (Hegel 1807, 35). Flagrant wird dieses Problem, wenn jemand einmal nachfragte, was unter dem Sozialen zu verstehen sei bzw. auf welchen Sachverhalt sich die „Theorie(n) des Sozialen“ denn beziehen. Max Weber (1904, 166) hat von diesem Problem sich noch Rechenschaft abgelegt: „Es ist nun kein Zufall, daß der Begriff des >Sozialen<, der einen ganz allgemeinen Sinn zu haben scheint, sobald man ihn auf seine Verwendung hin kontrolliert, stets eine durchaus besondere, spezifisch gefärbte, meist auch unbestimmte, Bedeutung an sich trägt; das >allgemeine< beruht bei ihm tatsächlich in nichts anderem als eben in seiner Unbestimmtheit.“ Weber, stets allergisch gegen einen Formalismus, der gegenüber materialer Geschichtskennntnisse sich ignorant verhält, weigert sich, den Weg zu einer „allgemeinen Sozialwissenschaft“ (Ebd.) zu gehen, deren Baldachin „Sozialtheorie“ und deren universitäre Lehrbezeichnung „Allgemeine Soziologie“ wäre. Webers „Wirtschaft und Gesellschaft“ ist eben keine Variante einer formalen „Allgemeinen Soziologie“. Doch Webers Weg, den „Gesichtspunkt des >Sozialen<, also der Beziehung zwischen Menschen“ (Ebd., 165), via Problemperspektivik, i. e. Gesichtspunkt der „*Kulturbedeutung*“,

den „Kulturwissenschaften“ zuzuordnen – die einschränkenden Anführungszeichen im Original sollten tunlichst nicht übersehen werden –, steht hier nicht zur Debatte. Wohl aber sollte deutlich geworden sein, dass nur ein zurechtgebogener Weber zum Kronzeugen für die Substituierung von „Gesellschaftstheorie“ durch „Sozialtheorie“ angerufen werden kann. Statt unter dem Gesichtspunkt der Fach-/Sachregion platziert Weber seine „Verstehende Soziologie“ unter dem der Konstellierung der Probleme (zum Problem der „Problemstellung“ s. Kap. 4.1: „Was heißt Problem“): „Nicht die >sachlichen< Zusammenhänge der >Dinge<, sondern die *gedanklichen* Zusammenhänge der *Probleme* liegen den Arbeitsgebieten der Wissenschaften zugrunde, wo mit *neuer* Methode einem *neuen* Problem nachgegangen wird und dadurch Wahrheiten entdeckt werden, welche neue bedeutsame Gesichtspunkte eröffnen, da entsteht eine neue >Wissenschaft<“ (Ebd., 166). So weit der kurze Exkurs zu Webers Wissenschaftsparadigma mit Blick auf die seinerzeitigen Diskussionen über die Art und Weise der Grundlegung der Soziologie.

Wenn nun das Postulat „Sozialtheorie statt Gesellschaftstheorie“ erhoben wird, dann wird man von den Anwälten der „Theorie des Sozialen“ erwarten dürfen, dass sie über die Eigenart des „Sozialen“ Auskunft erteilen. Statt einer repräsentativen Auszählstudie, die freilich wünschenswert wäre, mögen kursorische Blicke in Standardwerke sowohl wie Stichproben im Umkreis soziologischer Wörterbücher ins Zentrum der Problematik führen. Wer etwa einen Blick in das Sachregister zu Robert K. Mertons „Soziologische Theorie und soziale Struktur“ wirft, wird zwar „soziale Wahrnehmung“, „sozialer Zusammenhalt“ oder auch „soziales Gleichgewicht“ finden, das Stichwort „das Soziale“ jedoch vergeblich suchen. Oder wer in Giddens’ wahrlich indexfreundlichen Veröffentlichungen sich umsieht, namentlich in den Standard- resp. Grundlagenwerken „Die Konstitution der Gesellschaft“ (1988) und „Soziologie“ (1999), wird zwar neben den adjektivischen und Kompositaformen sogar das Stichwort „Sozialtheorie“, Social Theory, finden, aber auch hier meldet das Sachregister in Sachen „das Soziale“ Fehlanzeige.

Stichproben in soziologischen Lexika ergeben diesbezüglich ebenfalls dürren Ertrag. Wenn überhaupt Einträge sich finden, führt der Weg dorthin, woran die flotte Up-to-date-Soziologie nicht so recht erinnert werden mag. In „Soziologie: Einführung in Grundbegriffe und Probleme“ von Wallner (1972), das ist vier Jahrzehnte her, findet sich noch ein vergleichsweise längerer Eintrag: „Das Soziale: Statt >Gesellschaft< bezeichnen verschiedene Autoren den Forschungsgegenstand der Soziologie auch als >das Soziale<, wie das u. a. L. v. Wiese tut, um den dauernden Fluß des gesellschaftlichen Lebens zu betonen. Das Soziale, das nach v. Wiese zu erklären die eigentliche Aufgabe der Soziologie sein muss, ist >nach der Beziehungslehre ein Geflecht von Geschehnissen, in dem Menschen und Menschen-Mehrschaften in wechselnden Abständen aufeinander einwirken<. Es ist in letzter Abstraktion nichts anderes als ein unendlich wechselvolles Spiel von Distanzierungen, und die Sphäre des Sozialen, aus der alle Kultur und Zivilisation emporgewachsen ist und emporwächst, ist nichts anderes als der tatsächlich in ständiger Bewegung befindliche zwischenmenschliche Zusammenhang. Der Begriffsinhalt des Sozialen

als des zwischenmenschlichen Zusammenhangs deckt sich weitgehend mit jenem der Gesellschaft als eines >sozialen Wirkungszusammenhangs<. Auch R. König weist auf eine besondere Form des Verständnisses der Gesellschaft hin, umschreibbar durch das >Soziale<, bei dem es sich um ein prozessartiges Geschehen zwischenmenschlicher Natur handelt, das im Mittelpunkt der modernen Soziologie steht. Im Französischen begegnet häufig >le fait social< = die soziale Tat, Tatsache oder das >soziale Handeln<.“

Bemerkenswert, dass zwar, und dies zu Recht, der Name von Wiese fällt, nicht aber der Name Durkheim, wiewohl dies beim Terminus „*fait social*“ nicht nur naheliegt, sondern zwingend wäre. Wallner scheint gespürt zu haben, dass von Wieses Auslegung des Sozialen nicht gleichzusetzen und in einem Atemzug zu nennen ist mit der Durkheims. Im „Lexikon zur Soziologie“ von Fuchs-Heinritz (1995) ist dann der Bezug zu Durkheims Soziologie weggelassen; dafür fällt die Erläuterung dessen, worum es sich beim Sozialen handelt, äußerst knapp aus: „Das Soziale: in der Beziehungslehre von L. von Wiese Bezeichnung für ein Geflecht von Geschehnissen, in dem Menschen und Menschen-Mehrchaften in wechselnden Abständen aufeinander einwirken. Der Begriff ist weitgehend bedeutungsgleich mit Gesellschaft; er soll den Forschungsgegenstand der Soziologie bezeichnen.“

Jedenfalls zeigt der Hinweis auf von Wieses „Beziehungslehre“ (die letzte Fassung 1933 unter dem Titel „System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen“; die erste Auflage 1928 unter dem Titel „Allgemeine Soziologie von den Beziehungsbedingungen der Menschen“ Tl. I „Beziehungslehre“ 1924–29, Tl. II „Gebildelehre“, von Howard Becker 1932 unter dem Titel „Systematic Sociology“ ins Amerikanische übersetzt), dass diese als mehr denn nur eine Kölner Lokalangelegenheit gelesen und wiedererinnert werden muss. Lichtblau übergeht in seinem Pamphlet gegen die Gesellschaftstheorie den Namen von Wiese, um nicht an etwas erinnern zu müssen, das als verstaubt gilt, und bezieht sich stattdessen auf dessen Nachfolger in Köln, den auch heute zu Recht noch in hohem Ansehen stehenden Durkheim-Kenner König, dessen Programm einer „Nichts-als-Soziologie“-Soziologie (König 1967, 8) freilich ein Gewächs der Wieseschen Idee einer „arteigenen Soziologie“ darstellt. Gewiss, Lichtblau (2010, 279) greift den Ausdruck „das >Soziale<“ auf, aber nur insofern, als er den um ihre *corporate identity* bemühten Politik- und Wirtschaftswissenschaften attestiert, dass „sie zunehmend das >Soziale< aus ihren Wahrnehmungshorizont ausgeklammert“ hätten. Nichts ist davon zu hören, worum es sich dabei handelt; denn in diesem Falle wäre er genötigt gewesen auf Wieses „Beziehungslehre“ zu verweisen, was aber wohl unterbleiben sollte.

Die ernst zu nehmende Soziologie-Historiografie, hierzu rechnet Raymond Arons „Systematische Einführung in das soziologische Denken“ (Aron 1965), verortet Wieses „Allgemeine Soziologie“ in der „Systematischen Soziologie“, rubriziert sie, zusammen mit der „Soziologie“ Simmels unter der Einteilung „Formale Soziologie“. Da Simmels Grundlegung ein eigenes Kapitel im Rahmen der Exempla gewidmet werden wird (Kap. 5.1.1: „Wechselbeziehung“) und er zudem am Gesellschaftsbegriff festhält – auf die Nuan-

cenverschiebung von Simmels „Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?“ (Simmel 1908a, 21.ff.) zu Luhmanns „Wie ist soziale Ordnung möglich?“ (Luhmann 1993) ist noch einzugehen –, richtet sich das Augenmerk auf Wieses Bestimmung des „Sozialen“, die alles andere als in die Mottenkiste gehört, sondern höchst aktuell ist, wenn auch von der soziologischen Zunft weithin verschämt verschwiegen wird.

Auf welchem Weg und wie bestimmt nun von Wiese (1933) in seiner weithin verdrängten Beziehungslehre das Soziale? Im Wege phänomenologischer Ortung und Ordnung; er nimmt gleichsam, um mit Max Weber zu sprechen, eine „Wesensschau“ des Alltagslebens vor mit anschließender Einrückung der Beziehungsformen in ein Verzeichnis, genannt Allgemeine Soziologie. Darin jedenfalls ist Wieses Vorgehen in nichts unterschieden von dem inzwischen breiten Strom sozialwissenschaftlicher Alltagsphänomenologie. Ihren Quellgrund hat diese in Husserls Neuanfang philosophischer Arbeit, die monadologisch sowohl wie absichtsvoll vortheoretisch einsetzt und alsbald via Alfred Schütz' theoriebildender Typifizierungsleistung (Schütz 1974) in die Denkfigur der „Transintentionalität des Sozialen“ (Greshoff u. a. 2003) einmündet.

Dass Schütz' Rekonstruktion des Aufbaus der sozialen Welt, die als „Einführung in die verstehende Soziologie“ vorgestellt wird, von der Verstehenden Soziologie Max Webers sich sukzessiv wegbewegt, indem jene theorieprogrammatisch an die Funde Husserls und Bergsons angeschlossen wird (Schütz 1974, 9f.), ist hier nicht weiter zu verfolgen. Nicht soll unterstellt werden, dass von Wieses Phänomenologie des Alltagslebens den Vergleich mit Schützens Phänotypologie des Sozialen Lebens bestünde, was metatheoretische Reflexion und Subtilität der Gedankenführung anlangt. Wohl aber kann gesagt werden, dass die älteren Bemühungen um eine „Systematische Soziologie“ – Raymond Aron (1965) fasst darunter sowohl die „formale Soziologie“ Simmels wie die von Wieses als auch die längst vergessene „phänomenologische Soziologie“ Alfred Vierkandts – durchaus in Verwandtschaft stehen mit jener Linie Husserl – Schütz und heute mäanderartig zusammenfließen in das, was unter „Interpretative Soziologie“ firmiert und gelehrt wird.

Symbiotisierungen scheinen in der Theoriewelt der Soziologie überhaupt der Regel fall zu sein, so auch im Falle der lebensweltlichen Sozialphänomenologie, die eine Wahlverwandtschaft mit dem Sozialbehaviorismus George Herbert Meads eingegangen ist. Es ist das Gelände der Sozialpsychologie, auf dem sich höchst unterschiedliche Theoriestrategien treffen, so auch der methodologische Individualismus mit der Sozialphänomenologie und dem Symbolischen Interaktionismus. Im Lichte der Generierung soziologischer Theorie bzw. Sozialtheorie aus der Mikrosoziologie zeigen diese Ansätze erstaunliche Affinitäten, zumal dann, wenn man Essers Großunternehmen im Spiegel wohlwollender Interpreten und Rezipienten in Augenschein nimmt (z. B. Greshoff/Schmank 2005). Der Boden, auf dem sich diese Theorie erhebt, ist wesentlich sozialpsychologischer Natur, sinnfällig ablesbar an resümierenden Dicta zur sozialen Logik von Doping: „Nur Athleten, die sich persönliche Niederlagen leisten können, sind zur Dopingabstinenz“ (Ebd., 246) fähig. Gemessen am Maßstab der Fundierung der Soziolo-

gie als nichtreduzibel auf Psychologie, wie dezidiert von Durkheim begründet und expliziert, ist etwa Essers Unternehmung weniger „ein bedeutender Beitrag zur postklassischen Soziologie“ (Ebd., 247) denn ein Zurück zu deren präklassischem Stadium, das noch vom psychologischen Aroma Tardes und Wundts beeinflusst ist. Durkheim ist es gewesen, der eine Weile beim (Sozial-)Psychologen Wundt gehört hat und sich wohl ein Bild davon hat machen können, dass, wenn es Soziologie als Wissenschaft geben sollte, sie nicht auf dem Boden der Psychologie gründbar sei.

Vokabeln wie „soziale Geschehnisse“ (Ebd., 247), „soziale Vorgänge“ (Neckel u. a. 2010, 10) oder dergleichen basal anmutende Ausdrücke zur Besonderung der Sozialen leisten Fingerzeige. Sie verweisen auf die allemal nicht gern einbekannte Virulenz und Aktualität der Grundlegung der Soziologie durch von Wiese und dies in mehrfacher Hinsicht (vgl. Kap. 3.4.4: „Soziologische Theorie(n)“). Das Sesamwort für alle Soziologien, die ihr Heil im Aufbau der Sozialtheorie aus dem Geist der Mikrosoziologie gesucht haben und suchen, lautet: *Inter*. Dessen Übersetzung ins Deutsche mit Zwischen ist zu eng, fällt zu dürftig aus, um die dem lateinischen Wörtchen *inter* innewohnende Mehrdimensionalität hinreichend abzubilden. Nicht nur die räumliche Dimension, nicht nur die soziale, das wechselseitige Verhältnis, ist umschlossen, sondern einbezogen ist auch die temporale Dimension im Sinne von „im Verlauf von“, „während“. Insofern ist das *Inter* wohl geeignet, in Sozialtheorien, die die Denkfigur der Interaktion bzw. der Interaktionssysteme ins Zentrum rücken und zum Forschungsansatz nehmen, theoriestrategisch platziert zu werden. Just dies hat Wiese im Auge, wenn er sich daranmacht, eine Allgemeine Soziologie als Beziehungslehre sozialtheoretisch zu entwerfen. (Wer in diesem Zusammenhang der Zentrierung der theoretischen Soziologie auf das *Inter* den Namen Simmel vermisst, sei auf das Kap. 5.1.1 „Wechselwirkung“ verwiesen.)

Um die Soziologie als eigenständige wissenschaftliche Disziplin gleichsam ins Lebensrecht zu setzen, visiert von Wiese 1919 eine „Allgemeine Soziologie“ als *theoretical frame* des von ihm postulierten Typus einer „empirisch-systematischen Soziologie“, die in eine Allgemeine und in diverse Spezielle Soziologien sich gliedert, abgesetzt gegen eine „im Gewande der Soziologie auftretende Sozialpsychologie“ (von Wiese 1933, 50f.; s. auch von Alemann 1981).

Wovon handelt, von Wiese zufolge, die Soziologie? Von der „Welt des Zwischenmenschlichen“ (von Wiese 1933, 51). Was ist deren Aufgabe? „Aus allen Geschehnissen, die Menschen betreffen, das Zwischenmenschliche zu isolieren und es in einem System wechselnder Distanzierungen zu erfassen“ (Ebd., 53). Von Wieses Zustieg zum Zwischen-Menschlichen liegt jedenfalls oberhalb des allzu reflexionslos-moralisierenden Niveaus integrationsversessener soziologischer Denkweisen: Distanz als Bedingung von *Inter*, und „Ohneinander“ (von Wiese 1933, 151) als Moment sozialer Prozesse. Im Unterschied zum Parsons'schen Strukturfunktionalismus, in den erst später der Zeitaspekt eingebaut worden ist, wird bei von Wiese die Dimension der Temporalisierung von vornherein in den Bezugsrahmen der „Allgemeinen Soziologie“ einbezogen; die Kettenmetapher gemahnt an die spätere

Denkfigur der „Interdependenzketten“ bei Elias (vgl. Kap. 5.2.3 „Verflechtung“): „Das soziale Leben der Menschen ist eine unaufhörliche Kette von Geschehnissen, in denen sich Menschen enger miteinander verbinden oder voneinander lösen“ (Ebd., 52). Sodann die dekorlose, dafür kenntliche Synonymisierung von „sozial“ mit „zwischenmenschlich“: „Dabei darf nicht übersehen werden, daß der Begriff: sozial gleich zwischenmenschlich, nicht etwa bloß das Ineinander, die sogenannten >positiven< Vergesellschaftungsvorgänge erfaßt. Eine falschere Wiedergabe der tatsächlichen menschlichen Verhältnisse ist kaum denkbar ...“ (Ebd., 54). Anders, Krieg und Konflikt, darin in Übereinstimmung mit Simmel (1908d) sind Ausdrucksformen des Zwischen-Menschlichen.

Es geht von Wiese um die Auskristallisierung des „Nur-Sozialen“. Aus dem „Totalgesehen“ der Welt, dem „Bruttovorgang“ soll der „Nettovorgang: sozialer Prozeß“ (von Wiese 1933, 59) freigelegt werden. Mit „Sozialsphäre“ ist der „darin zutage tretende Mensch-Mensch-Zusammenhang“ (Ebd., 58) bezeichnet. „In letzter Abstraktion ist das Soziale nichts anderes als ein unendlich wechselvolles Spiel von Distanzierungen“ (Ebd.).

Wie immer auch das Urteil über die Qualität der Beziehungslehre von Wieses, über seinen Versuch der Grundlegung einer Allgemeinen Soziologie und hierüber der Soziologie als einzelwissenschaftlicher Disziplin ausfällt, an abwertenden bis abfälligen Äußerungen hat es zu keinem Zeitpunkt gefehlt. Es kann dennoch nicht daran vorbeigesehen werden, dass darin nicht nur die Frage nach der Eigenart des Sozialen aufgeworfen, sondern auch versucht worden ist, sie zu beantworten. Zudem ist es von Wiese darum zu tun gewesen, seine Allgemeine Soziologie zur Empirie hin zu öffnen, also die sozialen Beziehungen zu beschreiben, zu analysieren, zu gruppieren und zu messen, unter gezielter Einbeziehung der Statistik (von Wiese 1933, 66). Es kann nicht wundern, dass der Kölner Soziologe Scheuch von Wieses Unternehmen durchaus wohlwollend mit dem von Parsons vergleicht und zu dem Schluss kommt, dass die Allgemeine Soziologie des Ersteren ungleich systematischer, dafür aber, das ist stets der Preis, ungleich inhaltsärmer als die des Letzteren sei. (Zur Diskussion um von Wieses Soziologie in Deutschland und den USA siehe von Alemann 1981.) Dessen ungeachtet bleibt einzumerken: Was von Wiese einst von Hans Freyers „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft“ (1964) ausgesagt hat, trifft heute für den Durchschnitt der Veröffentlichungen zur Sozialtheorie zu: „Wer seine fesselnden Schriften liest, wird darin vergeblich etwas über den Grundbegriff des Sozialen suchen“ (von Wiese 1933, 76). Demgegenüber kann von Wiese für sich in Anspruch nehmen, eine soziologiespezifische Terminologie versucht zu haben; und wer in seiner diesbezüglich empfehlenswerter „Beziehungslehre“ stöbert, wird, ob erstaunt oder nicht, feststellen können, dass von Wieses basale Kategorienwelt fest in der soziologischen Zunft eingebürgert ist. Allgemeine Soziologie ist bei ihm zentriert um die „Theorie sozialer Prozesse“ (von Wiese 1933, 62), heute in Ausdrucksvariationen wie „soziale Geschehnisse“ oder „soziale Vorgänge“ präsent. Der „soziale Prozess“ bildet den Basisbegriff seiner Soziologie als Beziehungslehre, ergänzt durch den der „sozialen Distanz“, des „sozialen Raums“ und dem des „sozialen Gebildes“ (Ebd., 110ff.), wobei sogleich kenntlich wird, dass Letzterer etwas aus der Mode gekommen ist. Und es fragt sich, ob das ba-

sale Kategorienarsenal heute dort, wo so sehr die Sozialtheorie gegen die Gesellschaftstheorie ausgespielt wird, um so viel weiter ausdifferenziert ist.

Soziologie als „Wirklichkeitswissenschaft“ (Ebd., 104), und an dieser Stelle steuert von Wieses Nachdenken über Theorie in der Soziologie bzw. den Sozialwissenschaften auf den Nervpunkt zu, ist allerdings mit einem spezifischen Grundproblem konfrontiert: „Da offenbar wahrnehmbare, mit den Sinnen kontrollierbare Substanzen in der Sozial-sphäre nicht vorhanden sind, werden sie als unkörperlich, geistig angesehen, womit so-gleich jeder willkürlichen Auffassung und Ausmalung weitester Spielraum gelassen ist“ (Ebd., 104). Diese treffliche Beobachtung hat bis heute Gültigkeit. Weil dem erkenntnis-kritischen Problem der „Zwischensphäre“ – „Eine solche Zwischensphäre lässt sich zwi-schen allen Gegenständen oder Dingen beobachten“ (Ebd., 101) – wenig Beachtung ge-schenkt wird im Lehr- und Forschungsalltag, weil das Problem der Abstraktion nicht durchgearbeitet wird, haben in den Sozialwissenschaften, gerade auch in der Soziologie, alle möglichen *turns* Konjunktur, diachron sowohl wie synchron; vom *linguistic*, über den *cultural*, den *analytical* und den *dialogical* bis jüngst zum *spiritual turn*. Vergessen ist, ignoriert wird, mit Blick auf jenes *Inter*, von Wieses Diktum: „Die Wissenschaft vom ge-sellschaftlichen (sozialen) Leben erscheint damit auch als ein selbständiges, zwischen Natur- und Geisteswissenschaften gelagertes Gebiet; sie [die Soziologie – F. K.] ist weder Natur- noch Geisteswissenschaft“ (Wiese 1933, 101).

Bleibt noch die Klammer in dem Zitat aufzulösen, um das Kapitel „Sozialtheorie. Ein Königsweg?“ zum Abschluss zu bringen. Zunächst, es gibt keinen Grund, von Wieses „Allgemeine Soziologie“ zu den auszumusternden Paradigmen zu zählen. Darin wird immerhin das Soziale, das allemal zum Typ dessen rechnet, was Luhmann (1987, 33), nicht ganz identisch, mit „Problembegriffen“ meint. Für von Wiese ist unzweifelhaft, dass es die von ihm visierte „empirisch-systematische Soziologie“ mit einer gleichsam doppelten Optik zu tun hat: das Verhalten der Menschen ist wahrnehmbar, der Empirie zugänglich; die Verhältnisse zwischen den Menschen, die Formbestimmungen ihres Verkehrs bedin-gen von vornherein die theoretische Analyse, worüber das formvermittelte Verhalten erschlossen werden kann bzw. muss. Vergesellschaftung, das Soziale meint, die Menschen leben im Modus der Indirektheit. Der Sachverhalt der Indirektheit, der Vermitteltheit, verweist auf die Tatsache von Realabstraktion. Zur Diskussion aber steht nun, ob Sozial-theorie, sofern sie gemünzt ist gegen Gesellschaftstheorie, ansetzt beim *Inter*, dem Zwi-schen, und von hier aus entfaltet wird; oder ob sie ein *Supra* gelten lässt und falls, wie sie vom *Inter* zum *Supra* gelangt, wenn sie es überhaupt für angemessen erachtet, über die Abstraktionsebene der Interaktionssysteme, der sozialen Beziehungen und Netzwerke, hinauszugehen. Mit dem Votum für Sozialtheorie ist für gewöhnlich eine Absage an die Abstraktionsebene gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse verbunden; Letztere werden für eine Kopfgeburt bzw. Altlast der Gesellschaftstheorie gehalten, die es endlich zu ent-sorgen gilt. Im Übrigen haben – in diesem Zusammenhang äußerst aufschlussreich, weil über derlei Fragen kein gemeinsames, Verständigung ermöglichendes Problembewusst-sein bestand bzw. hat hergestellt werden können – seinerzeit Talcott Parsons, Repräsen-

tant des *Supra* und von Durkheim herkommend, bereits auf dem Weg zur Grand Theory, und Alfred Schütz, von Husserl herkommend und Repräsentant des vom monadischen Bewusstsein aus aufgebauten *Inter*, in ihrem Briefwechsel einander vorbeiverstanden bzw. aneinander vorbeigeredet (Schütz/Parsons 1977).

Mit der Unterscheidung von *Inter* und *Supra* ist eine Ebenendifferenz markiert, die bereits bei einem gewichtigen Teil der Vorläufer der Soziologie, den schottischen Moralphilosophen, darunter Meisterdenker der politischen Ökonomie und Klassentheorie, eine gewichtige Rolle gespielt hat: eben der Unterschied zwischen gesamtgesellschaftlicher und interpersonaler Betrachtungsweise. Die Wegweisung der schottischen Moralphilosophie lautet auf *Inter*, verbunden mit einer merklichen Anthropologisierung des Problems der Sozialität. Über die moderne Philosophische Anthropologie und namentlich die Institutionenlehre Arnold Gehlens (1986, 1986a) hat sich diese Linie fortgesetzt bis in wissenssoziologisch-alltagsparadigmatisch ausgelegte Theoreme, die die Figur des sozialen Handelns zur Grundlage haben; in exemplarischer Weise ausgefaltet in dem einflussreichen Entwurf von Peter L. Berger und Thomas Luckmann „The Social Construction of Reality“ von 1966 (zu dieser Theorielinie Kap. 5.2.2 „Typizität“). In den wissens- und alltagsparadigmatischen Grundlegungen von Sozialtheorie, so weit darf verallgemeinert werden, wird die Differenz der Ebenen *Inter* und *Supra*, die der interpersonellen Beziehungen und die der gesellschaftlichen Verhältnisse, wie schon an der schottischen Moralphilosophie zu beobachten, „kleingehalten“ (Luhmann 1993, 231).

Zeit, auf die Differenz zwischen *Inter* und *Supra* einzugehen. Zunächst, zwischen der Position der Kodifizierung von Theorie als Sozialtheorie und der der Insistenz auf Gesellschaftstheorie, besteht *au fond* darin Übereinstimmung, dass dem Sozialen, kodiert im *Inter* (Interaktion), eine spezifizierbare Eigenart zukommt. *Erstens*, als strukturierte und auf Dauer gestellte Relation zwischen Menschen, als Ensemble von Erwartungs- und Ereignisfahrplänen kommt dem *Inter* eine Wirksamkeit bzw. Wirklichkeit *sui generis* zu. Hieraus folgt *zweitens*, wiewohl diese spezifisch soziale Wirklichkeit im Wechselspiel mit Erfahrung (Empirie) via Theorie erschlossen werden muss, beim Sozialen, dem *Inter*, handelt es sich mitnichten bloß um ein Gedankenkonkretum. *Drittens* eignet dem Sozialen der Charakter sinn-, symbol- und regelvermittelter Regelmäßigkeit, d. h. normstrukturierter Erwartungs- und Ereignisfahrpläne. *Viertens* wohnt dem Sozialen regulativer Zwang ein; d. h. dem *Inter* kommt konstitutiv das Merkmal der *contrainte sociale* (Durkheim) zu. Dabei ist einzumerken, dass dieser Ausdruck nur unzureichend mit „sozialer Zwang“ ins Deutsche übersetzt ist. Zur Veranschaulichung sei hinzugefügt, dass dem, was seit einiger Zeit als Generaltrend „Individualisierung“ diagnostiziert, da und dort immer noch gefeiert wird, durchaus sanktionsgestützter Zwang einwohnt, von Berger (1980) ebenso feinsinnig wie prägnant als „Zwang zur Häresie“ analysiert. Schließlich kommen *fünftens* die beiden Positionen darin überein, dass das normstrukturierte *Inter*, das Gewebe der *contraintes sociales* als prozedierendes Resultat menschlicher Praxis, Arbeit und Interaktion, eingespannt in Kooperation und Kommunikation, zu fassen ist, d. h. als transpersonale Wirksamkeit, als soziale Wirklichkeit aufzufassen ist.

Die Divergenzen zwischen Sozialtheorie und Gesellschaftstheorie zeichnen sich dort ab, wo es um die theoretische Kodifizierung des Grades bzw. des Ausmaßes jener *contrainte sociale* geht. Im Plädoyer für Sozialtheorie manifestiert sich eine merkbliche Aktorzentrierung, zusammen mit einer starken Betonung des *Inter* weniger als eine Sphäre von Determination und Zwang denn als Handlungsspielraum. Indem das Soziale wesentlich interpretiert wird als ein *Inter* von Akteuren, bei Wirtschaftsjournalisten heißen diese etwa „Marktteilnehmer“, konzentriert sich die Theoriemodellierung vornehmlich auf die Ebene von Interaktionssystemen. Luhmann (1987, 552) stellt die knappe Quittung „soziopsychologisch“ aus. Zudem, bei den aktorzentrierten Soziologien herrscht gegenüber Theorieansätzen, worin der Zwangscharakter, die Verselbstständigung und sodann suppressive Übermacht von gesellschaftlichen Verhältnissen betont wird, spürbar Skepsis, wenn nicht die Reserviertheit umschlägt in schiere Ablehnung.

Die Differenzialmarkierungen zwischen Sozialtheorie, das Soziale als *Inter*, und Gesellschaftstheorie, das Gesellschaftliche als *Supra*, beziehen sich freilich nicht nur auf die unterschiedliche Auslegung der *contrainte sociale*. Im Übrigen ist es nicht ganz zufällig, dass gerade Durkheims Soziologie mit ihrer starken Betonung der *contrainte sociale* sich von Anfang an den Vorwurf des Soziologismus eingehandelt hat (exemplarisch etwa bei von Wiese 1933, 95). Darüber hinaus erscheint das Soziale bei den Verfechtern von Sozialtheorie weithin abgekoppelt von dem Sachverhalt, dass der Lebensgewinnungsprozess der Menschen wesentlich im Medium gesellschaftlicher Arbeit gesichert und reproduziert wird. Anders, die Entkoppelung von „Arbeit und Interaktion“ (vgl. hierzu Habermas 1969), von gesellschaftlicher Produktion und sozialem Handeln führt zwangsläufig dazu, dass in der Welt der Sozialtheorien die *contrainte sociale* unterschätzt und der Aktorspielraum überschätzt wird. Es verdient, hervorgehoben zu werden, dass im Typus Sozialtheorie das Soziale sich verengt auf Interaktionswelten, dagegen die Kernbereiche von gesellschaftlicher Arbeit und Herrschaft, die Regulationen des menschlichen Lebens durch Suprastrukturen – die sich gegenüber den arbeitenden und kooperierenden, den handelnden und interagierenden Individuen verselbstständigt haben, indem die Menschen zu Aktanten, um nicht zu sagen: Funktionsfiguren systemischer Abläufe degradiert werden –, merklich unterbelichtet bleiben. Die Differenz in der Auslegung des Sozialen: *Inter* oder *Supra*, zwischen Sozialtheorie und Gesellschaftstheorie lässt sich mit Goethes Mephisto pointieren: „Du glaubst zu schieben, und du wirst geschoben.“ Sozialtheorien visieren eher das Schieben, Gesellschaftstheorien eher das Geschobenwerden. Und so leuchtet in kulturalistischen Sozialtheorien jene Welt auf, die Mephisto, nicht ohne Boshaftigkeit, gleichsam als die beste von allen erläutert: „Man tanzt, man schwatzt, man kocht, man trinkt, man liebt / Nun sage mir, wo es etwas Besseres gibt.“

Zu warnen ist freilich zeitig, das Suprastrukturelle gesellschaftlicher Verhältnisse, wie es in Gesellschaftstheorien durchweg auszumachen ist, als Hypostasierung von Abstraktionen misszuverstehen, wiewohl die Gefahr sowohl von Hypostase als auch von Missverständnissen angesichts der Geschichte der Soziologie nicht von der Hand zu weisen ist. Gesellschaftliche Verhältnisse, daran lassen Theoreme von Marx bis Giddens aller-

dings keinen Zweifel, reproduzieren sich im Medium menschlicher Tätigkeit, Arbeit und Interaktion. Mit *Supra*, und dies gemäß der lateinischen Ursprungsbedeutung, im Unterschied zu *Inter*, ist zweierlei angedeutet: einmal eine temporale Dimension, das „von früher her“, d. h. gesellschaftliche Lebensbedingungen werden stets vorgefunden und die Menschen, um einen plastischen Ausdruck Max Webers zu verwenden, sind in sie „hineingestellt“; und zum anderen in sachlich-sozialer Hinsicht eine Verselbstständigung gesellschaftlicher Verhältnisse gegen die in sie eingespannten, ihnen unterworfenen Individuen. Dies ganz im Sinne der Bedeutung von *supra* im Lateinischen, insofern das *Supra* in Verbindung mit Verben der Bewegung mit „über ... hinweg“ – gleichsam über die Köpfe der Menschen hinweg sich vollziehen – zu umschreiben ist.

In der, grob gesprochen, Traditionslinie von Husserl, Schütz, dazu Mead, bis zu Luckmanns „Theorie des sozialen Handelns“ von 1992 liegt der Akzent der Auslegung des Sozialen auf dem *Inter*. Was die gesellschaftsparadigmatische Tradition angeht, worin auf die Differenzierung der Ebenen von Interaktionssystemen und Gesellschaftssystemen, von *Inter* und *Supra* Wert gelegt wird, lassen sich zwei Varianten gegeneinander abheben. Zum einen eine Traditionslinie von Durkheim, Parsons bis hin zu Luhmann und der von ihm so bezeichneten „Supertheorie“ (1987, 19), in der die Gesellschaftstheorie zuletzt ausmündet in eine dezidierte, systemparadigmatisch begründete De-Anthropologisierung; zum anderen eine Traditionslinie von Marx, Adorno bis hin zur Kapitalientheorie von Bourdieu, worin die Übermacht der gesellschaftlichen Verhältnisse, die Tendenz zur Systemizität allen gesellschaftlichen Lebens in Einheit mit der Herabsetzung der Individuen zu Aktanten, wohl diagnostiziert, nicht aber im Wege von De-Anthropologisierung affirmiert wird, die Idee der Subjekt-Emanzipation nicht preisgegeben wird. Als habe er Luhmanns Wegstrecke zu dessen „Supertheorie“ ein Stück weit antizipiert, erläutert Adorno (1968, 77) seinem studentischen Publikum: „Wenn man schon den Begriff der Gesellschaft selber charakterisieren will, dann würde der Begriff des Systems, der Begriff einer in gewisser Weise auferlegten Ordnung, einer in gewisser Weise abstrakt auferlegten Ordnung, weit besser genügen als der Begriff der Ganzheit oder des Organischen, nur eben mit der Einschränkung, daß wenn wir vom System der Gesellschaft reden, es sich dabei nicht um die Systematisierung des Betrachtenden handelt, sondern daß dieser Systemcharakter in der Sache selbst steckt.“

An der soziologiebildenden Einsicht und Bestimmung des Sozialen, gleichwie ob der Akzent auf *Inter* oder *Supra* gesetzt wird – an Durkheim (1965, 114) wird so leicht keine Theoriebildung in der Soziologie sich vorbeimogeln können: „Ein soziologischer Tatbestand ist jede mehr oder minder festgelegte Art des Handelns, die die Fähigkeit besitzt, auf den Einzelnen einen äußeren Zwang auszuüben; oder auch im Bereich einer gegebenen Gesellschaft allgemein auftritt, wobei sie ein von ihren individuellen Äußerungen unabhängiges Eigenleben führt.“ Welche Bestimmungen immer auch sonst noch hinzugefügt werden, mit diesem Diktum Durkheims ist der Prüfstein für die Legitimität von Soziologie als wissenschaftlicher Disziplin gesetzt.

Bleibt gegen Schluss dieses Teilkapitels zur Frage, ob „Sozialtheorie“ ein „Königs-

pfad“ zur Auflösung zentraler konzeptioneller Problemlagen der Soziologie sei, noch anzufügen, dass die Bestimmung des Sozialen dort, wo Sozialtheorie gegen Gesellschaftstheorie ausgespielt und aufs *Inter* vereidigt wird, entweder Fehlanzeige meldet oder nicht mehr geboten wird als von Wiese in seiner „Beziehungslehre“ von 1933 dargelegt hat. Dessen Plädoyer für eine Soziologie, die „nichts als Soziologie ist und sein will“ (Ebd., 87), darf füglich als exemplarisches, mithin frühes Dokument des Abschieds von der Gesellschaftstheorie gewertet werden. Offen freilich ist die Frage geblieben, wie sich denn Sozialtheorie zu(r) spezifisch soziologischen Theorie bzw. Theorien verhält. Hierzu ist kaum Nennenswertes zu finden. Wohl aber hat von Wieses Wirken wesentlich dazu beigetragen, die Physiognomik der Soziologie als akademische Disziplin, so wie sie heute in Erscheinung tritt, zu zeichnen; nämlich die Aufteilung in „Allgemeine Soziologie“ und den seither sich stets vermehrenden „Speziellen Soziologien“ mit dem Zuschnitt auf empirischer Forschung. René König ist ein wesentlicher Anteil daran zuzuschreiben, dass jene Zweiteilung disziplinprägend geworden ist. König (1967, 19) zur Funktion von „Allgemeiner Soziologie“: „Allgemeine Soziologie in diesem Sinne konnte erst entstehen, nachdem die soziologische Forschung bereits ein gutes Stück Wegs zurückgelegt hatte, indem man nachträglich die der Entstehung zugrunde liegenden begrifflichen Bezugssysteme herausarbeitete. So steht die allgemeine Soziologie im Zeichen der grundsätzlichen Anerkennung der empirischen Forschung, vor der sich alle einzelnen Theoriestücke zu bewähren haben und durch die sie falsifiziert werden können, ohne daß sie darum selber empirisch wäre. Das ist der Sinn der Kategorienlehre oder Axiomatik, daß sie zwar an der empirischen Forschung abgelesen werden kann, darum aber selber nicht in Erfahrung aufgeht. In diesem Sinne entspricht die allgemeine Soziologie der Aufgabenstellung von Kants kritischen Bemühungen zur Analytik der apriorischen Struktur des Denkens, wobei jedoch keinerlei metaphysische Intentionen hervortreten.“

Unschwer festzustellen, dass, wiewohl es in der soziologischen Zunft bis dato durcheinandergeht, Allgemeine Soziologie nicht zu verwechseln bzw. zu identifizieren ist mit soziologischer Theorie bzw. Theorien. Dem Versuch einer ortenden Aufgliederung dieser mithin nicht eben übersichtlichen Landschaft ist das nächste Kapitel gewidmet.

3.4.4 Soziologische Theorie(n). Eine Aufgliederung

Wer ein Soziologie-Lexikon aufschlägt, findet unter dem Stichwort „Soziologische Theorien“ Erläuterungen dieser Art: „Sammelbegriff für sehr unterschiedlich entwickelte Theorieansätze der allgemeinen und der speziellen Soziologien. Als soziologische Hauptströmungen können genannt werden: die ► strukturell-funktionale Theorie, die ► Verhaltenstheorie, die ► Handlungstheorie, die ► Rollentheorie, die Theorie des ► symbolischen Interaktionismus, die ► Konflikttheorie, die ► Systemtheorie u. a. Die Aufgliederung der Theorieansätze ist nicht einheitlich, auch kommen häufig Überschneidungen

mit wissenschaftstheoretischen Positionen vor“ (Reinhold 1997, 634). Lesbar ist diese Erläuterung als charakteristisches Symptom für den Stand und Zustand der Selbstbeschreibungen innerhalb der Theoriewelt der Soziologie. Die Bezugs- und Abstraktionsebenen von Paradigmata, Ismen, Theorieansätzen und Theorien stehen unvermittelt nebeneinander, aneinandergereiht ergeben sie ein opakes Kunterbunt. Das ist die Lage: „Soziologische Theorien“, offenkundig ein Sammelname für ein Sammelsurium von Ungleichnamigem, mithin auch Disparatem.

Mit und in den vorangegangenen Kapiteln und Teilkapiteln zur Ortsbestimmung von Theorie in der Soziologie „Paradigmata“, „Ismen“, Theorieansätze“ sowie „Gesellschaftstheorie“ und „Sozialtheorie“ ist der Versuch unternommen worden, das, was in der Regel in Einführungen und Lehrbüchern durcheinandergeht, in klärender Absicht gegeneinander abzuheben. Leuchtet man den Mehrebenen-Horizonts aus, so richtet sich die Aufmerksamkeit auf Theorien, die sich mehr oder minder dezidiert als disziplinspezifische, als facheigentümliche soziologische Theorien vorstellen bzw. als dergleichen eingestuft werden. Angesprochen sind damit Theorieanstrengungen und -bildungen, die sich implizit oder explizit am inzwischen etablierten Soziologiemodell orientieren, wie es früh schon von Wiese favorisiert hat, von König erfolgreich diffundiert worden ist und in Parsons' Werk und Schule ebenso prägenden wie prominenten Ausdruck gefunden hat. Ins Licht rückt das Programm eine „empirisch-systematischen Soziologie“ (von Wiese), deren Aufgliederung in den Part einer „Allgemeinen Soziologie“ und den von „Speziellen Soziologien“ nicht nur im eingangs zitierten Lexikon-Stichwort aufscheint, sondern gängig ist. Im Wege dieser Aufgliederung sollte die Soziologie ins Gefüge der Wissenschaften eingefädelt, die Professionalisierung vorangetrieben werden; empiriegesättigte Theorie und theoriegeleitete Empirie vermöchten den Wissenschaftscharakter der Soziologie zu garantieren.

Wer nun glaubt, die Allgemeine Soziologie sei Name und Hort von empirischer Sozialforschung unterkellertes, genuin soziologischer, d. h. auf die „Soziologie als empirischer Einzelwissenschaft“ (von Wiese 1933, VII.) zugeschnittener Theorien, findet bei näherem Hinsehen eine alles andere als eindeutig definierte Situation vor. Der programmatischen Ursprungsidee nach soll „Allgemeine Soziologie“ vorzugsweise die Stätte der Arbeit an der Terminologie, der Kategorien- und Begriffsbildung sein, in der Perspektive der „Ausbildung übergreifender theoretischer Begriffe“ (König 1967, 306), die gleichsam zu einem „Begriffsnetz“ (Ebd., 21) geknüpft werden und im Medium fortlaufend gewonnener empirischer Kenntnisse überarbeitet, differenziert und verfeinert werden soll. „Allgemeine Soziologie“ sei terminologische Basisarbeit, erst einmal nicht als Theoriendach konzipiert. Darüber hinaus, und dies gilt nicht nur für die Tradition der Soziologie in Deutschland, ist der „Allgemeinen Soziologie“ die Aufgabe zugeordnet gewesen, die Begriffsbildung als „pragmatischen Ansatzpunkt zur Integration unterschiedlicher soziologischer Richtungen“ (hierzu Gorges 1986, 124ff.) zu nutzen und zu profilieren. Dies ist, trotz eines inzwischen vorhandenen Bestandes an lexikalisch verzeichenbaren soziologischen Begriffen, allenfalls leidlich gelungen, wie allein schon die Probe aufs Exempel „so-

ziale Integration“ offenbarte. Wie dem auch sei, Terminologie sollte den Weg für einen „einheitlich konzeptuellen Bezugsrahmen“ (König 1967, 20) bahnen. Dies nun ist weniger als leidlich gelungen, wiewohl Parsons das unabweisbare Verdienst zukommt, es auf dieser Linie versucht zu haben. Parsons' Werkbiografie darf füglich entziffert werden als jahrzehntelange, insistente und allemal von Erfolg gekrönte Anstrengung, einen derartigen kategorialen Bezugsrahmen auszubuchstabieren. Allein dabei hat sich ein Problem, um nicht zu sagen: ein Abgrund aufgetan: Je höher das kategoriale Abstraktionsniveau, desto weiter entfernt sich der Bezugs- und Ordnungsrahmen von der Ebene empirischer Sozialforschung, was bekanntlich den Parsons-Schüler Merton dazu bewogen hat, eine Zwischenstufe, eben die der Middle-Range-Theories einzuziehen. Dessen ungeachtet bleibt bis heute unklar, was mit „Allgemeiner Soziologie“ denn nun gemeint ist. „Im wesentlichen“, so König (Ebd., 20), „müssen wir aber unterscheiden zwischen dem analytischen System der allgemeinen Soziologie und dem empirischen System der soziologischen Forschung oder der soziologischen Theorie.“ Demnach ist „Allgemeine Soziologie“ nicht die Heimstätte der soziologischen Theorie(n). Wo aber dann? Faktum ist, was immer auch programmatisch oder der Idee nach als Aufgabe und Arbeitsgebiet der „Allgemeinen Soziologie“ zugewidmet worden ist – unter diesem Namen ist heute Diverses zusammengefasst: Das Spektrum reicht von der Terminologie und Klassifikatorik über die Sammlung und Lehre prominenter Theoriebauten bis hin zum Theorievergleich. „Allgemeine Soziologie“ erscheint vor diesem Hintergrund als Integral oder zurückhaltender als Symbolisierung von Soziologie als selbstständige wissenschaftliche Disziplin, als akademisches Fach mit Professionsansprüchen.

Die Ortsbeschreibung dessen, was als soziologische Theorie(n) gilt und zirkuliert, fällt freilich schwer, ist recht eigentlich zum Scheitern verurteilt angesichts der unerhörten Pluralität der Theorieverständnisse. Und genau dies ist ein unzweideutiges Indiz dafür, was in Kap. 2.2 in die Frage „Krise als Bewegungsform?“ gefasst worden ist. Es gibt eben weder Klarheit noch Konsens darüber, was eine genuin soziologische Theorie ausmacht. Es fehlen die metatheoretischen Verbindlichkeiten für entsprechende Kriterien. Allenfalls lässt sich die Vorstellung davon, was als soziologische Theorie(n) Geltung beanspruchen darf, *ex negativo* kennzeichnen: Abkoppelung von und Abdichtung gegen alles, was auch nur entfernt nach Sozialphilosophie, gar nach Geschichtsphilosophie, kurz: nach Gesellschaftstheorie riecht. Nicht anders aber verfährt, wie erläutert, die Selbstcharakteristik von „Sozialtheorie“. Was nun aber sind soziologische Theorie(n) im Unterschied zu „Sozialtheorie(n)“? Ist das eine ein Synonym für das andere? Tatsächlich bleiben als Ortungshilfen zunächst nur Anfragen. Oder ist „Sozialtheorie“ das Dach für jedwede sozialwissenschaftliche Theorie? Dann wäre Luhmanns Terminologisierung durchaus bestechend, wenn er die adjektivierende Bezeichnung „soziologische Sozialtheorie“ (Luhmann 1993, 246) reserviert wissen möchte für so etwas wie eine fachuniverselle Theorie speziell für die Soziologie. Theoriestrategisch-konzeptiv wird dabei nicht an Bereichen bzw. Aspekten menschlicher Vergesellschaftung, etwa Wirtschaft oder Wissen oder Sprache, oder an was auch immer, und auch nicht an der überkomme-

nen Unterscheidung Mikro-/Makro-Soziologie angesetzt. Vielmehr, und darin geht Luhmanns Vorgehen konform mit dem von Max Weber (1904, 166), setzt die Grundlegung einer „soziologischen Sozialtheorie“ an der Frage nach der Möglichkeit einer „disziplin-einheitlichen Problemstellung“ (Luhmann, 1993, 202) an. Darin folgt sie wiederum ein Stück weit Simmel (1983, 21ff.) bzw. dessen Fragestellung „Wie ist Gesellschaft möglich?“, welche allerdings zu der Frage „Wie ist soziale Ordnung möglich?“ verrückt wird. Einbeschrieben ist der Vorgehensweise, eine „soziologische Sozialtheorie“ von der Problemstellung her zu fundieren, eine Art Vogelperspektivik, muss doch das Gesamt der eigentümlichen Problematik menschlicher Vergesellschaftung *grosso modo* überschaut werden, um die Spezifik soziologischer Problemstellung aufzuzeichnen (vgl. Kap. 5.1.2 „Kommunikation“).

Dass die Vorgehensweise, Soziologie bzw. eine ihr entsprechende fachumgreifende Theorie, eine „soziologische Sozialtheorie“ im Wege der Problemstellung zu fundieren, erst einmal weder die Frage nach induktiver oder deduktiver Theoriebildung noch die nach dem Verhältnis von Theorie und Empirie tangiert, sei wenigstens angemerkt. Zur darstellenden Aufgliederung von Theoriebauarten die jeweilige Art der *Problemstellung* als Orientierungsmarke zu nehmen, ist, wie mit Blick auf Kap. 5. „Theoriemodelle in der Soziologie“ sogleich kenntlich, für die vorliegende Arbeit bestimmend gewesen. Um die theoriestrategische Bedeutung von Problemstellungen, namentlich in der Soziologie, zu verdeutlichen, ist dementsprechend ein eigenes Kapitel 4. „Problemstellung als Theorieentscheidung“ vor- bzw. zwischengeschaltet worden.

Es hat nicht zur Vereinheitlichung geführt, statt das Problem der Fachkonstitution zu stellen, am Unternehmen eine ebenso fachspezifische wie fachumgreifende Theoriebildung zuwege zu bringen, an deren Ausgang eine fachuniverselle soziologische Sozialtheorie sich abzeichnet, an Bereichen und Aspekten menschlicher Vergesellschaftung, an „einzelnen, deutlich gegeneinander abgrenzbaren Problemen“ (König 1967, 11) anzusetzen. Die seinerzeit maßgeblich von König vertretene Vorgehensweise spukt freilich bis heute in der soziologischen Zunft, und zumal in den Zonen, in denen der Anstrengung soziologietheoretischer Reflexion ausgewichen, Theorieprobleme zugunsten der Bewältigung des forschungsbetrieblichen Alltags hintangestellt oder schlichtweg ignoriert werden. Zurückgebunden an die, paradox formuliert, fallibilistische Ontologie, also an das, was Popper und in seinem Windschatten der kritische Rationalismus mit dem Falsifikationsprinzip visieren, vertraut die von König favorisierte Vorgehensweise, zu einer fachuniversellen Theorie zu gelangen, auf die Möglichkeit, via Addition und Verfungung von Erkenntnissen, die auf kontrolliert-empirischem Wege gewonnen werden, von unten nach oben, über die Zwischenstufe von „Theorien mittlerer Reichweite“ zu gültigen theoretischen Verallgemeinerungen aufzusteigen. Die Hoffnung geht auf Generierung und Generalisierung von Theorie auf und aus dem Humusboden einer empirischen Sozialforschung, die sich an Bereiche und Aspekte, d. h. an Partialprobleme heftet: „Die soziologische Theorie bewegt sich also grundsätzlich in einer Vielheit von Sätzen, die ständig an der Erfahrung kontrolliert, d. h. verifiziert oder falsifiziert werden. Mit der Zeit

werden die Theorien mittlerer Reichweite zu größeren Theoriezusammenhängen entwickelt; eine logische Integration kann allerdings einzig mit Hilfe der allgemeinen Soziologie erreicht werden“ (Ebd., 309). Bis heute freilich bleibt die Frage offen, wie der Umwandlungsprozess von soziologischen Theorien im Plural zur soziologischen Theorie im Singular, in der Terminologie Luhmanns „soziologische Sozialtheorie“, vonstatten gehen soll.

Damit rückt das komplementäre Gegenüber der Allgemeinen Soziologie, rücken die Speziellen Soziologien, die auch unter dem Namen „Bindestrich-Soziologien“ firmieren, ins Licht; denn wo anders denn im Umkreis von Bereichen und Aspekten, wo anders als auf den gleichsam wissenschaftsgeografisch jeweils Speziellen Soziologien zugewidmeten Arealen und Aspekten der menschlichen Vergesellschaftung sollten im Wege empirischer Sozialforschung soziologische Partialtheorien als Bauelemente einer künftigen fachumgreifenden soziologischen Sozialtheorie generierbar sein? Sogleich aber hat sich damit eine Art Interpretationsproblem abgezeichnet, das die Soziologie bis dato beschäftigt, worunter sie recht eigentlich leidet. Früh schon, so etwa in der „Gesellschaftslehre“ von Alfred Vierkandt (1923, 3) ist eine „uferlose Ausdehnung der Soziologie“ auf der Ebene der Bindestrich-Soziologien vorhergesagt und befürchtet worden. Und von Wiese (1933, 98) konstatiert in Beobachtung der „Trends in American Sociological Theory“ lakonisch: „Soziologie spezialisiert sich schnell“, mahnt deshalb eine integrierende, für Kohäsion sorgende Klammer an: „Ja, um so mehr bedarf sie des Zusammenhalts in der *allgemeinen* Soziologie“ (Ebd.). 1968, in seiner „Einleitung in die Soziologie“, berichtet Adorno über seine Erfahrungen mit der uferlosen Vermehrung der Bindestrich-Soziologien: „Diese Bindestrich-Soziologien stellen das dar, was man in der dialektischen Logik mit >schlechter Unendlichkeit< darstellt. Ich weiß das aus meiner eigenen Erfahrung: Als ich noch die >Deutsche Gesellschaft für Soziologie< zu leiten hatte, da gab es im Rahmen von deren Fachausschüssen unablässig neue Anträge auf Gründung irgendwelcher weiterer Fachausschüsse, und es sah manchmal so aus, als ob jedes Mitglied dieser Gesellschaft überhaupt seinen eigenen Fachausschuß für irgendeine besondere Art von Bindestrich-Soziologie stellen würde“ (Adorno 1968, 173f.).

Auf die Frage „Wo stehen wir heute?“ kann geantwortet werden: Kein Ende der Spezialisierung und Ausdehnung ist in Sicht, nachdem mittlerweile die Palette der Speziellen Soziologien um die Umweltsoziologie, die Emotionssoziologie und auch die Visuelle Soziologie, um nur drei zu nennen, angereichert worden ist. Das hat nicht nur, wie Giddens (1999, 623) einmal zwischenhin notiert hat, „unzählige Theorien“ zur Folge, die rund um den Globus aufgestellt werden und mit mehr oder weniger Echo zirkulieren. Diese Tendenz tangiert vor allem das Selbst des Fachs Soziologie, ihre Identität als wissenschaftliche Disziplin. „Diese Entgrenzung der Domäne der Soziologie“, so Vobruba (2010, 409), der die anhaltende Tendenz anhand der Anfragen an die Deutsche Gesellschaft für Soziologie zur Einrichtung von Ad-hoc-Gruppen bestätigt, „war spätestens mit der Entwicklung der Soziologie des Wissens vollendet. Kann es eine Soziologie der Mathematik geben? Klar, als Soziologie mathematischen Wissens.“ Nun ist allerdings einzu-

merken, dass die Umstellung der Soziologie auf Wissensformen, der wenig genannte Vorläufer ist Max Scheler (1926), zwar einerseits zu jener Entgrenzung der Soziologie wesentlich beigetragen hat, zugleich aber ist damit das Bemühen verbunden gewesen, über die Strukturanalyse von Wissens- und Sprachwirklichkeiten, von Symbol- und Sinnwelten, der Soziologie eine kohärente Grundlagentheorie angedeihen zu lassen. Nicht von ungefähr lautet der Untertitel der inzwischen zu einem Theoriestandardwerk avancierten Publikation von Berger und Luckmann (1969) „Eine Theorie der Wissenssoziologie“. Hier ist Wissenssoziologie mitnichten als irgendeine Spezielle Soziologie unter anderen verstanden, vielmehr als Theoriebildungsfonds.

Die Entgrenzung der Soziologie, die offenbar nicht enden wollende Erweiterung des Spektrums der Bindestrich-Soziologien äußert sich als Zersplitterung des Fachs, welche inzwischen zu der Frage drängt: „Was hält das Fach zusammen?“ (Vobruba 2010, 407). Zum einen ist nichts in Sicht, was auf eine Integration der Disziplin im Medium von Theorie hindeutet; zum anderen ist die handgreifliche Tendenz der Verwandlung der Speziellen Soziologien in willige Hilfswissenschaften eine Gefahr, die von allem Anfang an die Entwicklung begleitet hat, wie von Jonas (1968, 15) präzise beschrieben: „Die empirische Sozialforschung, die sich nicht auf Theorie stützen kann, tendiert dahin, sich als administrative Hilfswissenschaft zu bewähren, eine Funktion, die gewiss nützlich, aber wissenschaftlich steril ist ...“ Soziologie aber als bloße Zulieferin von Daten und allenfalls geduldete Beraterin im Umkreis administrativer Problemlösungsteams verliert ihr Selbst als Wissenschaft (vgl. Steinert 2007, 388).

Um den zentrifugalen Tendenzen auf der Ebene der Speziellen Soziologien bzw. des *administrative research* einerseits und den wirklichkeitsleeren Höhenflügen der klassifikatorischen Allgemeinen Soziologie andererseits entgegenzuwirken oder, mit prominenten Namen gesprochen, um weder in die empiristische Lazarsfeldfalle noch in die des Parsons'schen Klassifikationismus zu geraten, um also die Ebenen der spezifizierenden Bindestrich-Soziologien mit der theorieförmigen Generalisierung wenn nicht zu versöhnen, so doch in eine forschungspraktisch tragfähige, produktive Korrespondenz zu bringen, hat der Parsons-Schüler Robert K. Merton früh schon, gegen Ende der 1940er-Jahre, also zu Zeiten der Akademisierung und Professionalisierung der US-amerikanischen Soziologie, den Vorschlag der Ausrichtung an „Middle-Range-Theories“ unterbreitet und im Grunde sein gesamtes Werk hierauf abgestimmt (vgl. Merton 1995).

Idee und Versuch einer forschungstauglichen Kodifikation der Beziehung zwischen soziologischer Theorie und empirischer Sozialforschung auf der Ebene von „Theorien mittlerer Reichweite“ haben sich, bei genauerem Hinsehen, heute selbst dort durchgesetzt, wo der Name Merton kaum noch geläufig ist. Merton ging es vor einem halben Jahrhundert, während der Hoch-Zeit der Etablierung der Soziologie als wissenschaftliche Fachdisziplin im universitär-akademischen System, darum, einen mittleren Weg zwischen soziologischer Großtheorie und Ein-Tages-Theorien mit geringer Geltungreichweite, die mehr oder weniger ad hoc im Zuge von Social-problems-Forschung generiert und aufgestellt wurden, zu finden; also weder ambitionierter Turmbau zu Babel

noch theoriearme Kärnerforschung. Theoriebau und sozialemprirische Unterkellerung, Überprüfung und Bewährung, sollten in ein angemessenes Verhältnis gesetzt werden.

Zum Typus der soziologischen „Theorien mittlerer Reichweite“ können etwa gerechnet werden: Mertons *Anomie-Theorie*, entwickelt im Anschluss an Durkheims Anomie-Paradigma; seine *Reference-Group-Theory*, die fruchtbare Perspektiven für die Deprivations- sowohl wie die Mobilitätsforschung eröffnet hat; sodann überhaupt das weite Feld der *Sozialstrukturtheorien*, das noch einmal sich ausdifferenziert hat in Theorien horizontaler, geografischer und vertikaler *sozialer Mobilität*; sodann Theorien der „*Elite-Zirkulation*“ im Anschluss an Vilfredo Pareto; oder etwa „*Marginalitätstheorien*“, im Anschluss an Simmels klassischen „Exkurs über den Fremden“; früh schon von Stonequist in ein soziologisches Konzept umgearbeitet: „*The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*“ (1937).

Es ist offensichtlich, dass der soziologische Theorietyp „Middle Range Theories“ in enger Korrespondenz steht zu aspektologischen soziologischen Theorien, gleichsam Querschnittstheorien durch Spezielle Soziologien hindurch. Und es ist hinzuzufügen, dass Mertons Option für „Theorien mittlerer Reichweite“ verknüpft ist mit dem Votum für Theorienpluralismus (Merton 1948). Dahinter steht die Skepsis gegenüber einer monopolartig auftretenden fachuniversellen Theorie, wofür ihm die Grand Theory seines Lehrers Parsons Schulfall ist. Gutzuschreiben ist Merton außerdem, dass er sein Konzept der „Theorien mittlerer Reichweite“ gerade auch als Zwischenstadium für umgreifendere Theorien verstanden wissen wollte (hierzu Meja/Stehr 1995, XVI).

So vielfältig und partiell berechtigt auch die Einwände gegen Mertons Vermittlungsvorschlag gewesen sein mögen, sein Bemühen, der Tendenz entgegenzutreten, dass empirische Sozialforschung wild wächst und mit ihr die nurmehr mit Ad-hoc-Hypothesen operierenden Speziellen Soziologien, verdient nach wie vor Beachtung. Mit Mertons konzeptiver Idee der „Middle Range Theories“ lässt sich eine produktive Sozialforschung wohl strukturieren und mithin organisieren. Trifft Giddens Urteil über Mertons Vorschlag zu soziologischen Theoriebildung: „Theorien mittlerer Reichweite sind spezifisch genug, um direkt durch empirische Forschung getestet zu werden, doch gleichzeitig allgemein genug, um eine Reihe verschiedener Phänomene abzudecken“ (Giddens 1999, 623). Doch die Einschränkung folgt auf dem Fuß: „Es ist in der Tat wahr, dass es um so schwerer ist, eine Theorie empirisch zu fassen, je weiter gefasst und je ehrgeiziger sie ist. Dennoch gibt es keinen offensichtlichen Grund, warum sich das theoretische Denken auf die >mittlere Reichweite< beschränken soll“ (Ebd.); und er führt als Exemplum für eine ausgreifende soziologische Theorie zu Recht Max Webers international wirkungsmächtige, historisch-soziologisch verfahrenende Studie von 1904/5 an: „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“. Giddens' eigene Auslegung von soziologischer Sozialtheorie tendiert denn, das brachte nicht zuletzt die geistige Herkunft aus den sozialstruktur- und klassentheoretischen Diskursen der 1960er- und 1970er-Jahre mit sich, in Richtung auf Gesellschaftstheorie. Wie immer auch das optionale Spektrum von Gesellschaftstheorie, Sozialtheorie und soziologischen Theorien beurteilt werden mag, Fakt

ist, dass soziologische Forschung beinahe vor nichts haltmacht. Von der Börsenspekulation bis zur Intimirasur, nichts, was da in ihren *greedy eyes* nicht soziologisierbar wäre. So kann es nicht wundernehmen, dass über Dekaden hinweg die Speziellen, die Bindestrich-Soziologien sich vermehrt haben wie die Kaninchen, unbeschwert von der Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz der Thematisierungen. Und ein Ende der Ausweitung und Ausdifferenzierung ist nicht abzusehen. Vor diesem Hintergrund ist es geradezu geboten, von einer auf Synopse bedachten Darstellung der weiten, allzu weiten Landschaft soziologischer Theorien abzusehen. Sie stiftete mehr Verwirrung denn *clarté*.

Gleichwohl und stattdessen lassen sich Gesichtspunkte einführen, unter denen soziologische Theorien identifiziert, gleichsam typologisch zugeordnet werden können. Dabei ist einmal mehr mit Nachdruck zu unterstreichen, dass bis dato alles andere als Einigkeit darüber besteht, welche Kriterien erfüllt sein müssen, damit eine Theorie als spezifisch disziplinäre soziologische Theorie qualifiziert und signifiziert, also von Gesellschaftstheorie oder von sozialwissenschaftliche Disziplinen übergreifender Sozialtheorie unterschieden werden kann. Die Übergänge zwischen Gesellschaftstheorie, Sozialtheorie, soziologischer Sozialtheorie und Partialtheorien, deren Provenienz auf Spezielle Soziologien hindeutet, sind fließend. Welches Abstraktions- bzw. Generalisierungsniveau Theorien zukommen muss, um sie als soziologische „Theorien mittlerer Reichweite“ im Sinne Mertons ansprechen zu können, auch dies ist mehr oder weniger unbestimmt geblieben. Alle Versuche fein säuberlicher, profilscharfer Grenzziehungen und Kategorisierungen im weiten Land der Gesellschafts-, Sozial- und soziologischen Theorien sind gescheitert. Dies ist weniger ein Symptom für disziplinäres Versagen als vielmehr ein Indiz dafür, dass Soziologie es mit einer Gegenstandstotale und einem Gegenstandsverhältnis ganz eigener Art zu tun hat.

Um dennoch Anhaltspunkte für eine differenzierende Ortung soziologischer Theorien zu gewinnen, werden im Folgenden Gesichtspunkte eingeführt und Markierungen vorgenommen, die eine Bestimmung der Gewächse im Treibhaus der soziologischen Themen und Theorien erleichtern mögen. Mehr als ein Vorschlag zu sein, wird nicht beansprucht; eine Systematik der soziologischen Theoriwelt(en) wäre allenfalls ein Desiderat, wenn nicht überhaupt ein uneinlösbares Versprechen.

Wenn soziologische Theorien (im Plural) als Partialtheorien aufgefasst werden, dann kann sich die Partikularität beziehen auf a) das Sachgebiet, b) das Themenfeld, c) den Aspekt, d) das Problem. Mit dieser Hilfsdifferenzierung rückt als zentraler Gesichtspunkt die Provenienz ins Bild. Wohl wissend um Überblendungen, lassen sich für die Ebene genuin soziologischer Theorien gleichwohl mehrere Generierungssakzente zu analytisch-ortenden Zwecken gegeneinander abheben:

1. Bereichsspezifische Partialtheorien in der Soziologie

Sie bilden sich vornehmlich entlang der Differenzierungslinien funktionaler Vergesellschaftung bzw. mehr oder weniger insitutionalisierter Spezieller Soziologien. D. h. Theoriegenerierung findet statt im Umkreis etwa von Wirtschaftssoziologie, der Politi-

schen Soziologie, der Rechtssoziologie, der Religionssoziologie oder auch der Kunstsoziologie, mögen auch die Grenzen und Konturen solcherart etablierter Teilsoziologien auf den zweiten Blick weniger ausgeprägt sein, als es zunächst den Anschein haben mag. Weiters ist ins Auge zu nehmen die Bildung spezifischer Partialtheorien entlang der Ausdifferenzierungslinien innerhalb sozialsystemisch institutionalisierter Spezieller Soziologien. Etwa im Falle der Wirtschaftssoziologie, der Theoriebildung im Umkreis der Agrarsoziologie, der Industrie- und Betriebssoziologie, der Konsumsoziologie oder der Angestelltensoziologie bzw. überhaupt der Professionssoziologie, da die Zeiten des *calling* weithin vorbei sind und die einstige Sozialfigur des Berufs durch das Nivellement des Jobs abgelöst, profaniert worden ist.

Ein Sonderproblem stellt die Theoriebildung im Umkreis der Kultursociologie dar. Ähnlich wie bei der Wissenssoziologie handelt es sich bei ihr nicht um eine Spezielle Soziologie unter anderen. Zusammen mit der Sprachsoziologie stellen die Kultur- und die Wissenssoziologie Teilsoziologien dar, die vorzugsweise dafür sich zu eignen scheinen, die Generierung fachumgreifender soziologischer Sozialtheorien und darüber hinaus sozialwissenschaftliche Disziplinen übergreifender Sozialtheorien zu begünstigen. Im Verein mit Philosophemen, so mit der Philosophischen Anthropologie oder dem Konstruktivismus, weisen so manche kultur-, wissens- und sprachsoziologischen Theorieintentionen sogar paradigmatische Ansprüche auf, die angelegentlich, zu denken ist beispielsweise an den *linguistic turn*, über das gesamte Gelände der Humanwissenschaften diffundieren.

2. Themenspezifische Partialtheorien in der Soziologie

In Erinnerung an die Ursprungs- und Kernbedeutung von Thema, Substantivierung des griechischen Verb *tithenai* (*τίθηναί*), zu übersetzen mit: „setzen, stellen, legen“, eignet diesem Gelände der soziologischen Theoriebildung und -entwicklung ein gewisses Maß an Zufälligkeit, an Kontingenz und „Kürwille“ (F. Tönnies); es wird etwas thematisiert, es hätte auch etwas anderes sein können. Determinanten und Beweggründe der Thematisierung und somit Generierung von Partialtheorien können – in diversen Konstellationen – sein: kulturelle, mithin national- oder regionalkulturelle Traditionen (z. B. Vereinssoziologie); tradierte Lokalspezifika (z. B. Folkways-Soziologie) oder auch Initia (z. B. Visuelle Soziologie) innerhalb des Fachs; subjektive Dispositionen und Präferenzen, gleichsam Hobbies von Forschenden und Forschungskollektiven (z. B. Musik- oder Filmsoziologie); das Wehen des Zeitgeistes (z. B. vor einigen Jahren Freizeitsoziologie, inzwischen Gesundheitssoziologie) bis hin zu schieren Tagesmoden, was so recht erst im Nachhinein auszumachen ist; oder schlichtweg pragmatische Chancenkalküle mit Blick auf Einwerbung von Forschungsgeldern oder die Neubildung von Forschungsschwerpunkten; endlich aber auch Seismografik von Wandlungen in der Umsphäre von Lebens- und Gesellungsformen, von Erfahrungsweisen und Gefühlshaushalten. Thematisierung von sozialkulturellem Wandel ist in etlichen Fällen angegliedert an oder eingebunden in überkommene Spezielle Soziologie wie die Familien-, die Jugend- oder die Erziehungs-

soziologie, oder auch die Soziologie des Sports. Es ist das weite Land des Themensubjektivismus, um es grob zu formulieren, das für die Vielfalt themenspezifischer Partialtheorien, von den Ad-hoc-Generierungen bis zu den Theorien mittlerer Reichweite, von der Soziologie der Freundschaft über die der Ernährung und des Facebooks bis zu der der Technik und der Sexualität – um nur einige der mehr oder auch weniger etablierten Thematiken zu nennen –, verantwortlich ist. Fragt sich, wann, wenn nicht bereits, eine Nachhaltigkeitssoziologie mit entsprechenden Theoretisierungen annonciert wird. Ein geeignetes Brückenstichwort, um zu einem weiteren Generierungsakzent von Partialtheorien überzugehen.

3. *Aspektologische* Partialtheorien in der Soziologie

Anders als bereichs- oder themenspezifisch gebundene Theoriebildungen zeichnet sich dieser Theorietyp dadurch aus, dass der Generierungsakzent auf bestimmten, mithin als bedeutsam erachteten Momenten menschlicher Vergesellschaftung liegt. D. h. hier wird nicht ein bestimmtes Fachgebiet, vorstrukturiert durch den Verteiler Spezieller Soziologien, oder ein favorisiertes Themenfeld zum Ausgangs- und Referenzpunkt von Theoriebildung, vielmehr verdankt sich die Anlage aspektologischer Partialtheorien einer bereits vorweg abstrahierenden und somit auf Generalisierung sinnenden, Sachgebiete und Themenfelder transzendierenden Einstellung des Blicks. Die Bedingung der Möglichkeit einer solcherart aspektologischen Einstellung des theoriebildnerisch interessierten Blicks gründet im Grad der Vergesellschaftung, d. h. im Ausmaß der Formalisierung sozialer Beziehungen. Erst ein gewisses Ausmaß an Systemizität menschlicher Vergesellschaftung erlaubt eine Isolierung von Aspekten zu analytischen Zwecken und eröffnet darüber hinaus erst die Chance für „die vergleichende Methode oder das indirekte Experiment“ (Durkheim 1965, 205ff.). Die soziologische Rollentheorie (s. u. Kap. 5.2.1 „Rolle“) *for example* hat sich erst bilden können, nachdem sich der soziale Verkehr hinreichend formalisiert, will sagen: über die Köpfe der Menschen hinweg verselbstständigt hatte. Dass der Aspekt der Rollenhaftigkeit menschlichen Verhaltens, dass die Bühnenmetaphorik dazu sich eignet, zu einer Art paradigmatischer Fundamentalsoziologie, wenn diese Anspielung auf Ontologie und Theologie erlaubt ist, ausgefaltet zu werden, ist zumal Simmel (1908e) nicht entgangen.

Zum Typus aspektologischer Partialtheorien, denen durchweg die Tendenz einwohnt, sich zur Großtheorie zu steigern, rechnen Theorien sozialer Konflikte, Theorien sozialräumlicher Vergesellschaftung, Theorien sozialer Ungleichheit oder sozialer Mobilität, d. h. Theoriebildungen, die ihrer Intention und Tendenz nach auf Konstanten menschlicher Vergesellschaftung, wenn nicht auf Universalien abzielen. Neuere Ansätze zur Einstellung des analytischen Blicks auf einen bestimmten Aspekt menschlicher Vergesellschaftung zeigen sich in den soziologischen Netzwerk-Theorien oder in dem, was seit einiger Zeit unter „Emotionssoziologie“ (u. a. Barbalet 1998; Mixa/Vogl 2012) firmiert.

Ein besonders interessanter, ein Schulfall aspektologischer Theoriebildung in der So-

ziologie ist zweifellos das Geschehen in der „Organisationssoziologie“ (zum Einstieg Mayntz 1967; Froschauer 2008), insofern die Eigenart der Theoriegenerierung im Umkreis der Erforschung formaler Organisationen, formalisierter Institutionen darin besteht, dass sie ihrer Intention und Tendenz nach mehr sein will denn eine bloße bereichs- und themenspezifische, auf eine Spezielle Soziologie eingeschränkte Erklärung sozialer Strukturen und Prozesse. Die Ambitionen organisationssoziologischer Theoriebildung weisen von allem Anfang über die Grenzen einer bereichsspezifischen Speziellen Soziologie hinaus. Ihre systematischen Anstrengungen dürfen als Prototyp aspektologischer Theoriearchitektur angesehen werden. „Die soziologische Behandlung der Organisation beansprucht nicht den Rang einer speziellen Soziologie, so wie es die Gemeinde- oder Familiensoziologie ist. Sie teilt ihren Gegenstand mit zahlreichen speziellen Soziologien wie u. a. der Betriebs-, Parteien- oder Verwaltungssoziologie. Diese speziellen Soziologien sollen weder ersetzt noch in einer Soziologie der Organisation als einer Mammut-Spezialsoziologie zusammengefaßt werden. Vielmehr tritt die soziologische Organisationsanalyse mit einer besonderen Sichtweise und eigenen Fragestellungen *neben* die bisherigen Disziplinen, zu deren Gegenstand die eine oder andere Organisation gehört; sie entnimmt diesen Disziplinen vieles an bereits gesammeltem Wissen, kann sie aber andererseits zu neuen Fragestellungen anregen. Außer auf die Hilfe anderer Spezialsoziologien ist die soziologische Organisationsanalyse auch auf die Erkenntnisse und Anregungen nichtsoziologischer Disziplinen angewiesen, wie u. a. der allgemeinen und betriebswirtschaftlichen Organisationslehre, der politischen Wissenschaft, der Verwaltungslehre, der Sozialpsychologie und einiger neuerer Gebiete wie der allgemeinen Systemtheorie, der Informationstheorie, der Kybernetik und der Entscheidungstheorie. Die soziologische Organisationsanalyse ist in diesem Sinne fast als ein interdisziplinäres Interessengebiet zu bezeichnen“ (Mayntz 1967, 148).

Dass dem organisationssoziologischen Generierungsakzent von Theorie die Richtung eigen ist, noch über eine Art von Querschnittssoziologie mit interdisziplinärem Rayon, über eine aspektologische Partialtheoriebildung hinauszugehen, auf eine soziologische Sozialtheorie hinzustreben, kann füglich an der Werkbiografie Luhmanns abgelesen werden: von der Organisation zum System, von der Verwaltungssoziologie zur soziologischen Systemtheorie (vgl. Kap. 5.1.2 „Kommunikation“). Ganz so, und dies nicht zufällig in Realverwandtschaft, wie vordem im Falle der Isolierung des und Fokussierung auf den Aspekt der Rolle, ist auch die Theorie sozialer Systeme inzwischen zu einer Art Fundamentalsoziologie ausgewachsen. In Mertons berühmten Konzept der „Middle Range Theories“ (Merton 1995) reflektiert sich der Typus aspektologischer Partialtheorien, mit der offenbaren Tendenz, in soziologische Sozialtheorien mit Generalisierungsanspruch („General Theory“) überzugehen.

Wo immer die an Theoriebildung interessierte Einstellung des Blicks auf generalisierungsfähige Aspekte menschlicher Vergesellschaftung gerichtet wird, tritt Bereichs-, Themen-, also Fachgebietsspezifik in den Hintergrund, rückt der basale Sachverhalt der Realabstraktion in den Vordergrund. Das ließe anschaulich sich zeigen an Denkfiguren,

an Abstraktionen und Generalisierungen wie „sozialer Prozess“, „soziale Mechanismen“ oder auch „soziale Normen“. Mehr noch, es ändert sich zudem die Art der Stellung der Theorieprobleme, je nachdem, welchem Sachverhalt menschlicher Vergesellschaftung Schlüsselrelevanz zugemessen wird: Arbeit, Interaktion, Kommunikation. Das Stichwort „Problemstellung“ mag freilich zunächst einmal einen geeigneten Übergang zum vierten Generierungsakzent soziologischer Theoriebildung bieten.

4. Problemgebundene Partialtheorien in der Soziologie

Während im Umkreis aspektologischer Partialtheorien die Weichen eher auf Theoriearbeit und Theorieevolution gestellt sind – wer mit Denkfiguren wie „soziale Mechanismen“ oder dem Problem der *contrainte sociale*, wer mit der Frage, was denn die Eigenart des Sozialen sei, befasst ist, bewegt sich bereits auf einer gewissen Abstraktionshöhe –, sind die Weichen der Generierung von Theorien im Umkreis problemgebundener Partialtheorien eher in Richtung auf Praxis gestellt, was immer auch Praxis jeweils heißen mag.

Die Generierung von Theorien im Umkreis der Bearbeitung bzw. Bewältigung von gesellschaftlichen Problemlagen, einschließlich der Vorbeugung von Krisen, weist recht eigentlich zurück auf die Anfänge der Soziologie, auf die praxeologische Orientierung des reformfreudigen „utopischen Sozialismus“ ebenso wie auf das Wissenschafts- und Theorieprogramm des Saint-Simon-Schülers Auguste Comte (Hofmann 1979). Nicht akademische Brötelei, nicht modischer Themensubjektivismus sind es, welche hier die Theoriearbeit impulsieren und das Theoriebildungsinteresse lenken, sondern die Wahrnehmung herausziehender oder bereits manifester gesellschaftlicher Umbrüche, die womöglich die Grundfesten des gesellschaftlichen Lebens zu erschüttern, die gesellschaftliche Ordnung zu gefährden, den gesellschaftlichen Konsens zu überfordern drohen: Soziologie gleichsam als Seismograf und Sozialforschung als Krisenintervention bis hin zur Politikberatung. (Anders lässt sich im Übrigen der Aufstieg und die Professionalisierung der Soziologie in den USA während der 1930er- und 1940er-Jahre gar nicht erklären.)

Die Geschichte der Soziologie *in toto* ließe sich durchaus entlang der Evolution problemgebundener, problemzentrierter, mithin auch problembeschränkter Partialtheorien beschreiben und rekonstruieren. Soziologie erscheint in dieser Beobachtungsperspektive nicht nur als Seismograf sozialer Evolution, sondern zugleich als Reflektor sozialer Lernprozesse, die wiederum auf den Gang der sozialen Evolution einwirken: von Saint-Simon und Auguste Comte über die Durkheim-Schule, den „Verein für Socialpolitik“ (Gorges 1986), die Chicago-School sowie Sidney und Beatrice Webb, der Gründergeneration der „London School of Economics“ (vgl. Webb 1988) bis zur praktischen Soziologie Anthony Giddens und *last but not least* der sog. Sozialindikatoren-Forschung (Glatzer 2010). Für den Typus problemgebundener Partialtheorien lautet das Sesamwort: *social problems*, deren Gewicht abhängt vom jeweiligen gesellschaftlichen Problemdruck, stets gemessen am sensiblen Kriterium „*social integration*“; gleich ob Erste

oder Zweite Moderne, Moderne oder Postmoderne. Die Spannweite der *social problems* reicht von der Devianz und Deprivation über Migration und Gentrifikation bis hin zur Segmentation und Edukation; inzwischen maßgeblich erweitert um die Dimension der *socio-ecological problems*, der Regeneration der äußeren Natur und der Arbeitskraft. Im Hintergrund steht stets das spätestens seit Durkheim virulente und theoriebildend thematische Kardinalproblem der Anomie. Nicht zufällig ist es Merton (1959, 1995, Kap. 4 und 5), der sich im Anschluss an Durkheim eingehend mit dem Anomieproblem befasst und eine via Sozialstrukturtheorie zur Gesellschaftstheorie hin offene diesbezügliche Partialtheorie ausgearbeitet hat.

Unübersehbar, problemgebundene Partialtheorien innerhalb der Soziologie sind gleichsam nach oben hin, bei steigendem Abstraktionsniveau und zunehmender Entfernung vom empirischen Check, offen für umgreifende soziologische Sozialtheorien, wofür tatsächlich Giddens' Werkbiografie exemplarisch steht; nach unten hin tendieren sie zum Design, zur Gebrauchsanweisung für angewandte Sozialforschung, verwertungstüchtigen Zuschnitts.

Insgesamt lassen sich problemgebundene Partialtheorien orten im Spannungsfeld zwischen staatlich betriebener und forcierter, verordneter „Modernisierung von oben“ und von sozialen Emanzipationsbewegungen getragener „Modernisierung von unten“. Je nachdem, auf welcher Seite der Primat liegt, formt sich der Charakter der Forschungspraxis aus, und dies seit den Anfängen der Soziologie: *administrative research* oder kritische Sozialforschung. Darüber hinaus kann für problembezogene Partialtheorien konstatiert werden, dass deren Diskurse zur Sozialethik hin offen sind, nicht selten eine Liaison mit normativ grundierter Gesellschaftspolitik eingehen.

Anhand von Synopsen zur Geschichte der Soziologie (nach wie vor instruktiv und erhellend Jonas 1968; Eisenstadt/Curelaru 1976; und Lepenies 1981) ließe sich das Bild problemgebundener Partialtheorien dieserart zeichnen: zwischen Ordnung durch Reform (Comte) und Neuordnung durch Revolution (Marx).

Die Reihe der Generierungsakzente soziologischer Theorien lässt sich noch um zwei weitere ergänzen. Die häufig zu konstatierende Unterscheidung zwischen Makro- und Mikrosoziologie trägt allerdings den Stempel eines allzu künstlichen Klassizismus.

5. Mikrosoziologische Generierungsakzente von Theorie in der Soziologie

Es finden sich Mikrosoziologien, die mit Anspruch auf Fundierungsleistungen für eine soziologische Sozialtheorie auftreten. Als Prototyp dieserart Theoriebildung darf das Werk von Erving Goffman, in Sonderheit seine *frame analysis*, seine zur Sozialpsychologie hinüberreichende „Rahmen-Analyse“ (Goffman 1977), gelten. Die Diskussion darüber, ob eine basale Reformulierung von Sozialtheorie wie sie in der inzwischen ebenso langen wie mäandernden Tradition der sog. Interpretativen Ansätze, „Symbolischer Interaktionismus“ und „Ethnomethodologie“ (zum Einstieg s. Joas/Knöbl 2004: Sechste und Siebte Vorlesung), statt hat, ob die Generierungsweise von Theorie aus dem Humus alltagsweltlicher Semantik, zuletzt ausbuchstabiert in der sog. Grounded Theory

(zum Einstieg s. Strübing 2004), hinreichend metatheoretisch begründet werden kann, tangiert freilich eine Reflexionsebene, die zurückverweist auf das Problem der Justierung von Theoriestrategien.

Angesprochen ist des Weiteren die Ebene der Paradigmata. Von hier aus könnte erst die Debatte geführt und ein Urteil darüber gebildet werden, ob es sich bei der Unterscheidung von Mikro- und Makrosoziologie nicht überhaupt um eine Fehljustierung zumindest der soziologischen Theoriebildung handelt, um eine „unvorteilhafte Arbeitsteilung“ (Giddens 1988, 193), die unzulässig die Ebenen der interaktiven Co-Präsenz und der systemisch-abstraktiven Strukturiertheit, der Realabstraktionen, trennt, die Dialektik von Verhalten bzw. Handeln der Individuen und gesellschaftlichen Verhältnissen verkennt.

6. *Historisch-soziologische* Generierungsakzente von Theorie in der Soziologie

Die Werkbiografie von Norbert Elias darf füglich gelesen werden als Kritik und Einspruch gegen eben jener Trennung von Mikro- und Makrosoziologie; speziell durchargumentiert in „Was ist Soziologie?“ (Elias 2009). Da der Theoriestrategie von Elias ein eigenes Kapitel gewidmet wird (5.2.3 „Verflechtung“), kann es hier bei wenigen erläuternden Strichen zur Eigenart der Historischen Soziologie mit Blick auf die Theoriebildung in der Soziologie bleiben. So wie Wissens-, Sprach- und Kultursoziologie rangiert sich auch die Historische Soziologie nicht so ohne Weiteres in das etablierte Schema Spezieller Soziologien ein. Im Gegenteil, mit ihr sind schon, so etwa bei Alfred Weber (1950) oder William F. Ogburn (1964) grundlagentheoretische Ambitionen verknüpft gewesen, wobei auffällt, dass zur Selbstbezeichnung gerne die Markierung „Kultur“ gewählt wird. Als Sonderform der Theorie in der Soziologie befindet und bewegt sich die Historische Soziologie vorzugsweise in enger Nachbarschaft zu Varianten sturkturaler Historiografie. In der Engführung visiert Historische Soziologie die Dynamik der Modernisierung, zielt sie auf eine Theorie der Moderne; exemplarisch mögen hierfür so unterschiedliche Werkbiografien wie von Zygmunt Bauman (zum Einstieg: Benesz 2007); Immanuel Wallerstein (zum Einstieg: Boris 2005) und Michael Mann (zum Einstieg: Spohn 2005) angeführt sein. In der Breitführung mag die Werkbiografie von Shmuel N. Eisenstadt (zum Einstieg: Koenig 2005) annonciert werden. Mit Fug und Recht könnte an dieser Stelle auch die „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno 1968) einbezogen werden, zielt doch auch sie auf die Totale des Zivilisationsprozesses. Offensichtlich, dass der in der Historischen Soziologie zu ortende Akzent der Generierung von Theorie allein schon dem Anspruch nach nicht nur den Rahmen soziologischer Partialtheorien sprengt, sondern über die Grenzen soziologischer Sozialtheorie hinaustreibt, ähnlich wie Parsons General Theory, ohne freilich in dessen Abstraktionsexzessen sich zu verlieren. Um einen Ausdruck von Kaesler (2005, 22) aufzugreifen, für historisch-soziologische Unternehmungen von Marx oder Weber, Elias oder Eisenstadt ist das disziplinär-bescheidene „Haus der Soziologie“ zu klein.

Forschungs- und Theorieprogramme, die auf die Erkundung von Gesellschafts-, von

Formationsgeschichte, auf die Rekonstruktion von Entwicklungsbögen gesellschaftlicher Totalität sinnen, werden kaum umhinkommen, sich auf die Tradition von Gesellschaftstheorie zu besinnen, und sei es in dezidiert kritischer Rezeption. Dass dabei das Risiko philosophischer Spekulation, ohne das Denken ohnehin nicht zu haben ist, in Kauf zu nehmen ist, lässt sich unschwer an so unterschiedlichen Œuvres wie dem von Bourdieu oder Giddens, Habermas oder Luhmann ablesen. Amüsant allenthalben, weil nicht ohne Komik, dass häufig dort, wo Gesellschaftsbegriff und Gesellschaftstheorie mit der Gebärde prononzierter Wissenschaftlichkeit durch die Vordertüre aus dem „Haus der Soziologie“ hinauskomplementiert oder grober: hinausgeworfen werden, dann doch durch die Hintertüre wieder ins Haus gelangen. Überhaupt, wenn es gegenwartssoziologisch material wird, taucht der ansonsten inzwischen eher verpönte Gesellschaftsbegriff ganz ungeniert wieder auf, gelegentlich sogar als Primarius: „Gesellschaften im Umbruch“ (1996). Abgesehen davon, dass es wenig Sinn macht, von „sozialer Ungleichheit“, von „sozialer Struktur“ oder „sozialem Aufstieg“ zu reden, ohne einen kategorischen Bezug zu Gesellschaft, sei es in sachlicher oder temporaler Hinsicht, als einer Bezugsgröße herzustellen. Es ist schon so, rücken Epochen und Sozialräume ins Aufmerksamkeitsfeld, hat der Gesellschaftsbegriff alles andere als ausgedient: von der irischen über die niederländische oder die österreichische Gesellschaft; beredt geben mannigfache Buchtitel Auskunft. Und von „Gegenwartsgesellschaft“ zu reden, gehört zum Alltag von Veranstaltungsankündigungen soziologischer Institute.

Bleibt noch einzumerken, dass Gesellschaftstheorien, Sozialtheorien, soziologische Sozialtheorien oder gerade auch in und im Umkreis von bestimmten Speziellen Soziologien generierte soziologische Partialtheorien häufig in enger Korrespondenz, wenn nicht gar in Verschränkung mit Nachbardisziplinen, entwickelt werden. Das wohl schlagendste Exemplum für die interdisziplinäre Anlage von Sozialtheorien, sofern sie sich überhaupt auf das Problem „Individuum und Gesellschaft“ einlassen, ist das längst unüberschaubar gewordene Gelände der Sozialisationstheorien. Mag auch Freud als alter Hut gelten, Denkfiguren der klassischen Psychoanalyse haben sich derart tief in sozialwissenschaftliche Denkweisen sedimentiert, dass heute kaum noch gewusst wird, wie viel Konzeptives in den soziologischen Theoriewelten dem magischen Dreieck von Es – Ich – Über-Ich sich verdankt.

Der Versuch der Ortung von Generierungsaspekten soziologischer Theorien, die skizzierte Revue von Gesichtspunkten, unter denen soziologische Theoriebildung und Theorieformen geortet, signifiziert und zugeordnet werden können, dürfte deutlich gemacht haben, wie schwierig es wäre, eine diesbezügliche Typologie zu bilden; vor allem deshalb, weil bei einer Verortung der diversen Theorien jene skizzierten Gesichtspunkte sich derart überblenden, dass eine klassifikatorische Rubrizierung eher einem aussichts-, einem fruchtlosen Unterfangen gleicht.

Festzuhalten sind vor allem vier Gesichtspunkte zur Signifizierung soziologischer Theorien: Erstens, die *Reichweite des Geltungsanspruchs* – mit Erweiterung des Geltungsbereichs tendieren soziologische Theorien dazu, in übergreifende Sozialtheorien bzw.

umfassende Gesellschaftstheorien überzugehen. Zweitens steht der *Abstraktions- und Komplexitätsgrad* in engem Nexus mit dem Anspruch auf Reichweite der Geltung der Theorien. Drittens steht die Frage nach der *Ferne bzw. Nähe* der Theoriebildung zur empirischen Sozialforschung. Viertens, und als gesonderter Gesichtspunkt für Ortungsbestrebungen auszuzeichnen, ist die mit dem Theorietyp verknüpfte *Idee der Bewährung*, die jeweilig für gültig erachteten Kriterien für und Modi der Testierung von Theorien hervorzuheben. Hegels Bewegung des Begriffs und Poppers Falsifikations-Philosophie sind nun einmal nicht auf einen Nenner zu bringen. Eine diesbezügliche Debatte führte zwingend zurück zum Problem der Paradigmata, der Justierung von Erkenntnisstrategien. Bewährung, Testierung im Sinne der Bescheinigung der Qualität von Theorien meint hier nun nicht einfach die je provisorische Geltung von Aussagen bzw. Erklärungen unter dem Fallbeil des Popperschen Falsifikationsprinzips oder sonstwie epistemologisch zertifizierter Prüfstände für Theorie. Mit Testierung ist vielmehr gemeint: einerseits der Plausibilitätsgrad von Theorien im Lichte ihrer historisch-materialen Unterfütterung durch Ergebnisse empirischer Sozialforschung gleich welcher methodologischer und methodischer Couleur; andererseits das Ausmaß des Anregungspotenzials, welches Theorien für die Konzeptualisierung empirischer Sozialforschung sowohl wie für die Theorieevolution bergen. Plausibilität und Anregung, jedenfalls trifft dies auf die Soziologie seit jeher zu, sind weder nach institutionell-disziplinärer Lage noch nach Gesichtspunkten der Sachhaltigkeit dogmatisch zu bewerten. Der Theoriediskurs, die Logik des besseren, mithin überzeugenderen Arguments, wird die Signatur der Theorielandschaft innerhalb der Soziologie bleiben.

4. Problemstellung als Theorieentscheidung: Hat die Soziologie ein Kernthema?

Weber (1904, 166) zufolge verlaufen Initiation und Konstitution einer Wissenschaft, einer neuen wissenschaftlichen Einzeldisziplin, über eine gedanklich erzeugte und gesteuerte neuartige Problemstellung. Ähnlich haben Durkheim (1981) und Elias (2009) argumentiert, ohne freilich mit Webers Begründung sich näher zu befassen. Wie aber, um sogleich die Geschichte der Soziologie in den Blick zu nehmen, die Kriterien für eine „richtige Problemstellung“ (Weber 1904, 212) laufen, und wie es sich ausmachen und bestimmen lässt, ob es sich um „relevante Kulturprobleme“ (Ebd., 214) handelt, denen Soziologie ihre Aufmerksamkeit widmet, ist gewiss nicht so ohne Weiteres zu entscheiden. Nichts dürfte in der Geschichte der Soziologie so umstritten gewesen sein wie das Problem der Relevanz, der paradigmatischen Auszeichnung derjenigen Faktorenreihen, die das gesellschaftliche Leben, die soziale Evolution entscheidend beeinflussen; dies wurde subtil freigelegt in Kurt Lenks Untersuchung „Marx in der Wissenssoziologie“ (Lenk 1986).

Es ist Helmuth Plessner (1969, XIV) gewesen, der im Vorwort „Zur deutschen Ausgabe“ des theoriegeschichtlich allemal wirkmächtigen Entwurfs von Peter Berger und Thomas Luckmann „The Social Construction of Reality“ aus dem Jahre 1966 deren Theoriestrategie dafür Lob gezollt hat, dass sie sich von der zuletzt höchst öden „Marxtöterei“ verabschiedet habe: „Statt sich mit Fragen der Immunisierung gegen Marx abzuquälen oder wie das Kaninchen, gebannt unter dem Blick der Schlange, auf das Ideologieproblem zu starren, befreit diese Wissenssoziologie den Blick zum Studium aller nur möglichen >relativ-natürlichen Weltanschauungen<, wie Scheler diesen erweiternden Horizont in einem seiner lichtesten Momente genannt hat – eine Prägung, die unsere Autoren gebührend honorieren.“ Inzwischen ist es still geworden um die Ideologiekritik; nicht mehr Debatten über „Real- und Idealfaktoren“, über „Basis und Überbau“ regieren die Szenerie, sondern „System und Lebenswelt“, *culture* und *construction*. „Leitend ist die Sprache“, hat Plessner (Ebd., XV) ebenso treffend wie lakonisch pointiert, erkenntnisstrategisch entscheidend die *communication*.

Spätestens seit seiner „Rekonstruktion des historischen Materialismus“ von 1976 fügt sich die Arbeit von Habermas an einer von Grund auf renovierten Gesellschaftstheorie, bekannt unter dem Namen „Theorie des kommunikativen Handelns“, in die sprach- bzw. sprechtheoretische Wende, in den allgemeinen kulturalistischen Trend ein, wesentlich unterstützt und begleitet vom sog. *linguistic turn*. Wollte man boshaft sein, könnte man zu Protokoll geben, gegenwärtig laufe es auf eine Spiritualisierung der Soziologie, im Weiteren der Sozialwissenschaften, hinaus. Die Blindheit gegenüber der Ökonomie ist deren Symptom.

Wie dem auch sei, nicht nur für die Inkubationszeit der Soziologie gilt, dass deren Konstitution zwar über die Auskristallisierung einer neuen Problemperspektive verläuft,

dass aber die Problemstellung zurückverweist auf „relevante Kulturprobleme“, um Webers Ausdrucksweise nochmals aufzugreifen. Die Entstehung der Soziologie verdankt sich, und hiervon legt das opulente Œuvre des Namensgebers der neu sich bildenden Wissenschaft, Auguste Comte, unzweideutig Zeugnis ab, epochemachenden Umbrüchen. In Comtes Programm der „Soziologie“ als Königsform der „positiven Philosophie“ (Comte 1933) reflektiert sich der nun auch kontinentale Triumph der kapitalistischen Produktionsweise. Mit 1830 lautet die Parole „*Enrichissez-vous!*“, bis heute eine wahrhaft nachhaltige Melodie. Die Heraufkunft eines neuen Phänomens zeichnet sich ab: die *mass society*, begleitet von einem neuartigen Kulturtyp: der *mass culture*, wofür Operette, Spaß, Fotografie und Langeweile die charakteristischen Anzeichen bilden. Dieser neue Kulturtyp ist von Marx (1852) im „18. Brumaire des Louis Bonaparte“ früh schon diagnostiziert worden: Politik als Schmierentheater mit Unterhaltungswert. Die Begleitmusik der kulturellen sowohl wie ökonomisch-sozialen Umwälzungen freilich sind politische Eruptionen, Revolutionen, die in Frankreich, dem Experimentierfeld der Weltgeschichte, kein Ende zu nehmen scheinen. Was immer auch Comtes Soziologie von Hegels Rechtsphilosophie – die Differenzen im Reflexionsniveau sind erheblich – unterscheidet, Problemperspektive und Problemlösungsoption stimmen im gesellschaftspolitischen Kern überein: regulierte Evolution (vgl. Negt 1974).

Denkbestimmend ist bei beiden der Vorsatz, die eruptive, krisenschwangere Dynamik der kapitalistischen Moderne in geordnete Bahnen zu lenken. Sieht der Deutsche Hegel im Staatspriestertum den Garanten für regulierte Evolution, so der Franzose Comte in der Soziologie, in der neuen Zunft der Soziologen das geeignete, weil nachmetaphysisch-positive Reformpriestertum (Comte 1933) zur Steuerung der sozialen Evolution. *Quelle illusion!*, welch wunschgeleiteter Irrtum, aus dem immerhin eine neue wissenschaftliche Disziplin hervorgeht. Deren Denkprimat, bei allem Realismus und kritischer Aufgeschlossenheit gegenüber dem gesellschaftlichen Fortschritt bzw. gerade deswegen, ist die Idee der Ordnung, lautet doch Comtes Maxime: *Terminer la révolution*. Soziale Statik rangiert zuletzt und zuerst vor der sozialen Dynamik. Um ein Bild zu Hilfe zu nehmen, von Hegel über Comte bis Parsons und darüber hinaus bis in die mäandernde Gegenwartssoziologie, es geht stets um Flussregulierung, deren Implikationen, Folgen und Folgeprobleme, wie inzwischen zu erfahren gewesen ist, sich freilich erst später zeigen. Anders, die Soziologie ist keine *creatio ex nihilo*. Entstanden ist sie aus dem Geist aufgeklärter, um eine sorglose Zukunft besorgter Restauration. Das paradigmatisch prägende Leitbild dieser ordnungsfrohen „dynamischen Soziologie“ (Comte 1933, 91) ist das Gleichgewicht zwischen sozialer Statik und sozialer Dynamik: Fortschritt ohne Anomie. Damit rückt die Orientierungsfigur „*Consensus*“ (Ebd., 83) ins Bild, seither beinahe Leitfaden soziologischer, im Weiteren sozialwissenschaftlicher Forschung. Gleich ob in der evolutionistischen Version Spencers oder in der strukturalistischen Durkheims, das Dauerthema disziplinären soziologischen Denkens ist die Dauerinstitutionalisierung regulierter Evolution, man könnte auch sagen: sozial stabilen Wirtschaftswachstums.

Längst hat die Idee konsensgestützter, regulierter Evolution in der Soziologie einen

Namen, von dem geradezu Suggestivwirkung ausgeht, dem nachgerade Fetischcharakter zuzusprechen ist: *Integration*. Es ist der Patron der Professionalisierung der modernen Soziologie, es ist Talcott Parsons gewesen, der der Soziologie in seinem berühmten AGIL-Schema (Adaption. Goal attainment. Integration. Latent pattern maintenance) den entsprechenden Platz zugesprochen und reserviert hat. Für das Problem der Integration sozialer Systeme ist die Soziologie zuständig. Inzwischen ist das Integrations-thema gerade auch soziologietheoretisch vielfach variiert worden; die wohl bedeut-samste Konzeptualisierung ist die von Lockwood (1964), dessen Differenzierung in „*social integration*“ und „*system integration*“ sowohl Luhmann als auch Habermas be-schäftigt hat, in deren Werk als wesentliches Denkmotiv eingeflossen ist.

Ihr Echo hat der ordnungsparadigmatische Bias in der Soziologie zum einen in der Vorliebe für Tektonik, zumal was die Theoriesprache anlangt. Wie überhaupt Architektur und Architekt als Sinnbilder für „Macht und Sicherheit“, für den „*grossen Stil*“ (Nietz-sche 1888, 997) gelten. Zum anderen schlägt sich der Ordnungsbias in der Hochwertung von Methodik nieder; schon Comte inthronisiert „*la méthode positive*“ zum archimedi-schen Punkt der Soziologie als Wissenschaft (vgl. Negt 1974, 119).

Dass der Orientierungsfigur „Integration“ innerhalb der Soziologie nachgerade der Status eines Paradigmas zukommt, wird schwerlich zu leugnen sein. Eine Weile nach der Initiation der Soziologie durch Comte, mit ihrer Konstitution als einzelwissenschaftli-cher Disziplin verstärkt sich der Prozess der Selbstreflexivität, der Selbstvergewisserung in Form der Suche nach und der Vergewisserung ihres Gegenstandes sowohl wie ihrer Theoriegrundlagen. Ist bei Comte noch die zentrale Problemstellung die Vermittlung zwischen „sozialer Statik und sozialer Dynamik“ in der Perspektive der wissenschaftsba-sierten Steuerung des gesellschaftlichen Lebensprozesses, so erweitert und verallgemein-ert sich um 1900 die Problemstellung zu der adäquaten gesellschaftstheoretischen so-wohl wie gesellschaftspraktischen Problembehandlung des Verhältnisses zwischen „Individuum und Gesellschaft“. Im Hintergrund schwelt das Ordnungsproblem; wieder ist das Ordnungsproblem justierend. So wie einst im Mittelalter die römische Papstkirche sich der haufenweise „streunenden Frauen“ angenommen und sie schließlich integriert hat, indem sie sie in die Klosterwelt inkludiert hat (Grundmann 1961; Dinzelbacher 1993), so kreist auch das ordnungstheoretische Denken in der Soziologie um die Frage, wie die enttraditionalisierten, zuhauf atomisierten Individuen ins Gesellschaftsgefüge einreguliert werden können, sei es durch Korporation, Massenorganisation oder schließ-lich Kulturindustrie. Anomie ist das Schreckbild, für das Integration das Deckbild ist.

Die Stunde der Selbstreflexivität der Soziologie schlägt mit Simmels erstem Kapitel seiner „Soziologie“ von 1908, betitelt „Das Problem der Soziologie“, tatsächlich der Ver-such einer „Konstitutionstheorie der Gesellschaft“ (Habermas 1995, 34). An der außer-ordentlichen Stellung Simmels lassen weder Habermas noch Luhmann einen Zweifel. Simmel ist es, der das „Problem der Soziologie“, die Gegenstandsbestimmung problemati-siert; Grund genug, sein Theoriekonzept in die Reihe der Exempla, und zwar im Auf-takt, aufzunehmen (vgl. Kap. 5.1.1 „Wechselbeziehung“). Simmels Grundlegung der

Soziologie ist, und das zeichnet sie aus, weithin frei vom allzu aufdringlichen Ordnungsmotiv, sucht nach einer Problemperspektive, unter der Soziologie fundiert werden kann. In Adaption Kantischer Problematisierungs- und Sprechweise ist dem ersten Kapitel „Das Problem der Soziologie“ ein „Exkurs über das Problem: wie ist Gesellschaft möglich“ (Simmel 1908a, 21ff.) eingefügt. Es ist Luhmann, in Wegbereitung seiner Theorie sozialer Systeme, der die Fragestellung Simmels aufgreift, aber die Problemstellung verschiebt, hobbesianisch mithin: „Wie ist soziale Ordnung möglich?“ (Luhmann 1993). Zu Recht hebt freilich Luhmann hervor, dass die „Soziologie als wissenschaftliche Disziplin“ wesentlich über „eine Problemstellung“ konstituiert worden ist, eben jene der Ordnung; ein Problem, das sowohl immer schon gelöst (Ebd., 196) worden ist, bis in die Vorwelt zurück hat es Ordnungsformen des menschlichen Lebens gegeben, als auch lösungsbedürftig offen ist, offenkundig im soziologischen Dauerthema „Integration“. In „Soziale Systeme“ (Luhmann 1987) wird das Problem der Problemstellung noch einmal aufgegriffen und spezifiziert: „Auch die Frage, wie soziale Ordnung möglich ist, gewinnt im neuzeitlichen, wissenschaftsspezifischen Reflexionsstil analytische Schärfe, und speziell die Soziologie beginnt seit etwa hundert Jahren, ihre theoretische *Integration* [Herv. – F. K.] anhand einer solchen Fragestellung zu suchen“ (Ebd., 164). Doch sogleich wird die theoretische Soziologie davor gewarnt, ins gesellschaftskritische Integrationsparadigma abzugleiten, Simmels ursprünglicher Problemstellung eingedenk: „Man wird sich jedoch fragen müssen, ob das Grundproblem der Konstitution sozialer Systeme wirklich in der Eliminierung des Schädlichen oder Nichtanpassungsbereiten liegt. Oder zugespitzt formuliert: Genügt es, soziale Ordnung als Boykottieren des Boykottierers zu begreifen, oder muss man nicht zu allererst wissen, wie sie überhaupt möglich und hinreichend wahrscheinlich ist?“ (Ebd., 165).

Es sei beiseite gelassen, dass Luhmann die Simmelsche Frage „Wie ist Gesellschaft möglich?“ schlankweg mit der Theoriefigur des „sozialen Systems“ beantwortet: „Mit der Problemstellung >Wie ist soziale Ordnung möglich?< bezieht sich die Soziologie auf soziale Systeme schlechthin, also auch auf das umfassende System der Gesellschaft“ (Luhmann 1993, 198). Hervorzuheben ist vielmehr, dass der Zuformung, der Fixierung der Theorieanlage auf das Paradigma der Integration, wonach alles, was sich nicht einfügt, unversehens in pejorativer Beleuchtung erscheint, stigmatisiert, pathologisiert und folglich der Resozialisierung, angelegentlich der Nihilierung zugeführt wird, eine Absage erteilt wird. Auf diese Weise wird der Blick, wiewohl noch an den Gesichtspunkt der Ordnung zurückgebunden, frei für das Problem des Problems, die Differenz zwischen der *Frage*, die auf *Öffnung* sinnt, und dem *Problem*, das auf *Schließung*, Lösung drängt. Jedenfalls, die Vereidigung der Soziologie und ihrer Theoriegestalt auf das Integrationsparadigma, philosophisch hinterbaut, wenn auch in der Soziologie eher selten reflektiert oder gar expliziert, durch das Identitätsprinzip, ist in metatheoretischer Hinsicht bereits in der Umwandlung der Frage nach der Möglichkeit von Gesellschaft in eine spezifizierte konstruktivische Problemstellung, nämlich „Wie ist soziale Ordnung möglich?“, vorbereitet, wenn nicht schon vollzogen. Die Quellbedeutung von *integrare*: „wiederherstel-

len“, „erneuern“, lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass nicht Veränderung, sondern Restauration das Integrationsparadigma beseelt.

Fragen kann man ins Blaue hinein; der Frage eignet ein an-archischer Zug. Aber: „Gegenüber der >Frage< ist das >Problem< schon Ergebnis eines Abstraktionsprozesses, durch den wir die >Frage< so >in den Griff bekommen<, dass sie erörtert und entschieden werden kann“ (Wild 1973, 1139). Gegenüber der kindlichen Unbefangenheit des Fragens zeichnet sich im Problem, in der Problemidentifizierung bereits die dem Realitätsprinzip entsprechende, auf Lösung eingestimmte Befangenheit ab. Die Frage ist noch nicht im Problem gefangen. Dem Problem wohnt Spezifikation und Konstruktion ein, das Gegenteil von freiem Flottieren.

In der *arche* (*αρχή*), zu übersetzen mit Anfang und Herrschaft, ist das vom Ernstfall her interpretierte Problem sowohl strukturiert wie gelöst. Vor dem Horizont der Unterscheidung zwischen Frage und Problem kann Paradigma als Grundriss für Problemstellung und Problemformulierung und insofern als Justierung der Theorieentscheidung aufgefasst werden. Im Paradigma sind die Fragen präjudiziert sowohl wie limitiert; mithin der bewahrende Zug aller Paradigmata, *background* für Kuhns „Theorie des Neuen“, der Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, des Paradigmenwechsels. So ist die Problemstellung „Wie ist soziale Ordnung möglich?“ unzweideutig als Theorieentscheidung zu identifizieren, die bis in die Form von Theorie als Architektur fortwirkt. Könnte das Problem nicht auch anders gebildet und formuliert werden? Mehr noch, die bereits auf Lösungstechnik eingestellte, wenn auch an das Aufklärungsmotiv schlechthin anschließende Problemformulierung „Wie ist Emanzipation möglich?“ ließe sich durchaus zurückradikalisieren zu der Frage „Ist Emanzipation möglich?“ Aber ist nicht alle Wissenschaft, geboren aus dem Realitätsprinzip und dem Bemächtigungs- bzw. Verfügungswillen, von Grund auf konservativ, an Restauration ungestörter Abläufe orientiert? Zeichnet sich nicht alle Wissenschaft, und nicht nur die Sozialwissenschaften, sofern sie seit den Tagen Comtes an sozialer Steuerung interessiert sind, dadurch aus, dass sie Fragen verwandelt, umkonstruiert zu Problemen in der Perspektive möglicher Problemlösung, einschließlich der Vorsortierung nach Problemen und sog. Scheinproblemen? Schließlich, zeugt nicht der Duktus von Wissenschaft, Problemidentifizierung, Problemformulierung und Problemstellung in der Perspektive von Problemlösung von deren fundamental integrativem Charakter, insofern als Nichtwissen in Wissen umgewandelt, jenes diesem assimiliert werden soll? In „Jenseits des Lustprinzips“ ortet Freud (1920a, 39) Wissenschaft im Kontext des Realitätsprinzips, im Zusammenhang mit dem Wunsch nach Gewissheit, und das heißt Sicherheit, verdichtet zum Motiv, durch Ungewissheit und Unsicherheit gestörtes Früheres durch Wissenschaft wiederherzustellen, zu erneuern: „Wir suchen nüchterne Resultate der Forschung oder der auf sie gegründeten Überlegung, und unser Wunsch möchte diesen keinen anderen Charakter als den der Sicherheit verleihen.“ Und jenes Sicherheitsmotiv meint: „Wiederherstellung von Früherem“ (Ebd.). Offenbar wird der Nexus von Problem und Forschung. Problem tritt dabei in Erscheinung als Domestikationsform der Frage in Restitutionsabsicht.

In dieser Beleuchtung erscheint Wissenschaft als Problembeseitigung im Wege der Verwandlung von Nichtwissen in Wissen; lebenspraktisch von Ungewissheit in Gewissheit. Just dies macht die tiefenpsychologische Verwandtschaft von prognostischer Wissenschaft und prophezeilicher Astrologie aus. Zeit, die Frage nach dem Problem aufzuwerfen.

4.1 Was heißt Problem?

Ein Aufriss

Dieses Kapitel kann und will nicht eine Theorie oder auch Soziologie des Problems ersetzen. Wohl aber sollen Gesichtspunkte für die Annäherung an das Problem des Problems konturiert werden im Vorblick auf die Bestimmung der soziologischen Basisproblematik „Individuum und Gesellschaft“.

„Das Wort >Problem< gehört zum festen Bestand wissenschaftlicher Terminologien. In allen Wissenschaften wird davon gesprochen, dass Probleme gestellt und Lösungen gesucht werden. Trotz dieser Tatsache, dass das Wort >Problem< Allgemeingut aller sich sonst auch terminologisch auseinanderentwickelnden Wissenschaften darstellt, ist der Begriff Problem nur selten selbst zum Problem gemacht worden“ (Wild 1973, 1139). Von einer grundlegenden Änderung der Situation seither kann keine Rede sein. Das Wort ist beinahe zur Floskel geworden. Interessant zunächst, vom positivistischen Traum der Einheitswissenschaften nomothetisch-gesetzeswissenschaftlichen Zuschnitts scheinen nur noch Ausdruck und Orientierungsfigur Problem übrig geblieben zu sein. Auf Probleme in der Perspektive von Problemlösung scheinen alle Wissenschaften eingeschworen zu sein. Und je problemlösungsfixierter, desto ignoranter gegenüber erkenntnistheoretischen Fragen (für die Soziologie s. Meja/Stehr 1995, XII f.). Diese Tendenz ließe sich sowohl an der *Social Problem Sociology* demonstrieren, als auch an der endlosen Problemlösungsexperimentalforschung in der Psychologie; wiewohl gerade die künstliche Welt des Experiments, und das betrifft nachgerade auch die Hirnforschung, erkenntnistheoretischer, problemkritisch-epistemologischer Reflexionen bedürfte, die freilich wiederum zu gesellschaftstheoretischem Nachdenken über die Stellung von Wissenschaft im Prozess menschlicher Vergesellschaftung nötigten. Die Denkfigur des Denkens, wird sie nicht durchweg in der Denkfigur des Problems gezeichnet? Dafür spricht einiges, so etwa die Befunde der aufschlussreichen Studie von Seidel (1995) mit dem Titel „Denken. Psychologische Analyse der Entstehung und Lösung von Problemen“.

Vor die Problemlösung hat der liebe Gott das Problem gestellt und vor dem Problem tut sich die Frage nach der Frage auf. Der Weg von der Frage zum Problem ist der eines Abstraktions- und mithin Schematisierungsvorgangs. Die Umwandlung einer aufgeworfenen Frage in eine erörterungs-, urteils- und entscheidungsfähige Fragestellung impliziert bereits einen Zurichtungsakt in Gestalt der Umformulierung einer offenen, womög-

lich widerspenstigen Frage nach Maßgabe des zuhandenen Wissens und der geltenden Ordnungsform. Erst von ihr aus kann dann unterschieden werden zwischen zulässigen und unzulässigen, fruchtbaren und unfruchtbaren Fragen, macht, mit Blick auf die Gegenstandsbestimmung der Soziologie, der Hinweis auf den „Schutz gegen unfruchtbare Fragestellungen“ (Simmel 1983, 6) Sinn. Bereits die Umformung der Frage in eine reflektierte Fragestellung ist der Einstieg in die Antwort, insofern die Frage derart formuliert, in eine angemessene Passform gegossen wird, dass sie als Streitfrage im Diskurs fungieren kann, antwortfähig wird. In methodisierter, gleichsam zugeschliffener Lehrbuchform erscheint schließlich das Fragen in der Gestalt von erprobter Befragungstechnik. Derartige Transformationen können beschrieben werden als Assimilation der Frage einerseits an Dialogregeln (Streitfrage), andererseits an Forschungsregeln (Interviewtechnik). Kurz, und mit Descartes, Fragen eröffnen den Erkenntnisprozess, wobei zu jeder Frage etwas unbekannt sein muss, es aber unumgänglich ist, dass das Unbekannte nun durch etwas Bekanntes bezeichnet wird und insofern eingefangen bzw. dingfest gemacht werden kann.

Dieser Assimilationsprozess wird im Wege der Umwandlung von Fragen in Probleme, der Umformung von Problemen in behandelbare Problemstellungen forciert, insofern das gesamte Problemarrangement gleichsam gedankenexperimentell auf Problemlösung hin zugeschnitten wird. Was dem konstruierenden Blick als nicht lösungsfähig dünkt, wird womöglich als Scheinproblem disqualifiziert und entsprechend entsorgt. Vor diesem Hintergrund, der Tendenz zum Problem-Technizismus, ist es durchaus verständlich, wenn in der philosophischen Debatte zwischendurch das Postulat eingeblendet worden ist, den Weg der Rückverwandlung von festgezimmerten Problemstellungen in gleichsam wilde Fragen offen zu halten.

Zunächst eine etymologische Eingangsnotiz, um in soziologischer Perspektive einen dem Sachverhalt angemessenen Zugang zum Problem der Problemstellung zu finden und zu sichern. Direkt abgeleitet und von dort in die (okzidental) Sprachen eingeführt, ist das Substantiv „Problem“ vom lateinischen *problema*. Die Übersetzungskunde gibt an: „Problem“, „Fragestellung“. Mit dem Wortteil „Stellung“ deutet sich an, dass Probleme nicht einfach da sind, d. h. Probleme besitzen keinen bewusstseinsunabhängigen Status. Vielmehr sind Probleme, einschließlich „gesellschaftlicher Probleme“, wesentlich dadurch charakterisiert bzw. davon mitbestimmt, wie die Fragen gestellt, konfiguriert werden. Was als Problem manifest wird, ist stets vorgezeichnet und diktiert von der gedanklichen Setzung, Qualifizierung eines Sachverhalts als Problem. Problemen kommt demnach von Grund auf ein sinnhaft bestimmter, allemal subjektiver Anteil zu. Ohne Projektion kein Problem. Das weist auf die Berücksichtigung der Perspektivik, die Sozialdimension hin: Während hier ein Sachverhalt unproblematischer Natur ist, kann er dort, aus welchen Gründen auch immer, als Problem empfunden bzw. identifiziert werden. Dass der Verwandlung eines Sachverhalts in ein Problem zudem ein Temporalisierungsaspekt zukommt, ist offensichtlich: Was heute als Problem identifiziert wird, kann gestern ein völlig unproblematischer Sach-

verhalt gewesen sein. Schließlich kann der Vorgang des Problematischerwerdens noch in der Sachdimension betrachtet werden: Handelt es sich bei der Identifizierung eines Sachverhalts als Problem um eine Behauptung, die, nach welchen Kriterien und Regulationen auch immer durchgeführt, einer Realitätsprüfung standhält, d. h. als Urteil Geltung beanspruchen darf (die den Begriff des Problems innewohnende Modalität der Behauptung kann hier nicht weiter ausgefaltet werden), oder handelt es sich, und damit ist nach der Epistemologie die Psychologie auf den Plan gerufen, um eine Problematisierung, die pathischer Projektion entsprungen ist und einer Realitätsprüfung nicht nur nicht standhält, sondern sich verweigert, d. h. eine pathische Problematisierung darstellt? (Für die Mehrfachdetermination der Verwandlung eines Sachverhalts in ein Problem in der Sozial-, Temporal-, Sach- sowohl wie (wahrnehmungs-)psychologischen Dimension bietet nicht nur die Geschichte zumal der neuzeitlich-okzidentalen Gesundheits- resp. Krankheitsdiskurse mitsamt den administrativen Biopolitiken reichlich Anschauungsmaterial.) In Konkrektion: Problemen kommt *au fond* konstruktivischer und das heißt geschichtlicher Charakter zu; Gewissheit und Wahrheitsgehalt sind jeweils zurückgebunden an einen Zeitkern.

In soziologischer Perspektive ist der Vorgang des *Problematischerwerdens*, wie skizziert, durchsetzt mit Akten des Problematisierens, an den wie immer auch bestimmten, d. h. definierten *état normal* zurückgebunden; das jedenfalls lässt sich bei Durkheim und Freud, denen Parsons' strukturfunktionalistisches Paradigma Wesentliches verdankt, lernen. Erst im Rahmen normierter Normalität, projektiver Problemlosigkeit sind Erscheinungen bzw. Sachverhalte als Probleme versammelbar, strukturierbar und generalisierbar als Problematik, gleich ob einmalig oder chronischer Art. Nur im Hinblick auf jeweils normierte Konsonanz kann ein Ton als Misston identifiziert und somit zum Problem werden. Insofern sind Probleme von vornherein buchstäblich relativ und limitiert, deshalb identifizierbar und definierbar. „Probleme sind >konstruiert<, sie werden >gestellt<, in dem Sinne, dass sie in einem Kontext unproblematischer Vorstellungen situiert sind, in dem sie überhaupt erst formulierbar und schließlich auch lösbar sind“ (Wild 1973, 1141). Unproblematischen Vorstellungen kommt das Privileg von Normalität zu. Problematisch werden Vorstellungen, unter Problematisierungsdruck geraten eingeschliffene Alltagsparadigmen, gleich ob lebenspraktischer oder wissenschaftlicher Natur, wenn die normierte Normalität, wenn der jeweilige Funktionszusammenhang merkliche Anzeichen von Störung gewohnter Abläufe aufweist. So gesehen erscheint Gesellschaft tatsächlich in ihren Problemen, indem der Schein des Natürlichen, des Selbstverständlichen zergeht. Kennlich wird, dass das Problem in dieser Hinsicht eine abhängige Variable von Normalität ist und erst von hier aus die Diskussion über „Scheinprobleme“ (s. Carnap 1966) angemessen geführt werden kann (zum Problem des „Scheinproblems“ in der Physik: Planck 1947). Problematischerwerden in soziologischer Perspektive, darin stimmen so unterschiedliche Theoriestimmen wie Jürgen Habermas (1968), Alfred Schütz (1974), Berger/Luckmann (1969) oder Arnold Gehlen (1986) überein, stellt eine Funktion von Enttäuschung dar, gleich ob technisches Scheitern oder Friktionen,

Störungen im Sozialverkehr. „Die Problematisierung entsteht aus enttäuschten Erwartungen“ (Habermas 1968).

Es drängt sich der Vorschlag auf, zwischen dem Vorgang des Problematischwerdens und dem Akt des Problematisierens sowohl in sachlicher als auch in zeitlicher Hinsicht zu unterscheiden. Die Doppelbedeutung des lateinischen Verbs *emergere* weist im Übrigen ebenfalls in die Richtung. Intransitiv, nichtzielend: „auftauchen“; transitiv: „auftauchen lassen“. Nicht nur im Zusammenhang mit der Psychoanalyse, sondern auch mit der Soziologie haben boshafte Zungen davon gesprochen, dass erst mit der Problematisierung („Hinterfragensrituale“) das Problematisierte problematisch geworden sei. Umgekehrt kann der rezeptierte Optimismus nachgerade als magischer Versuch gewertet werden, ein Problem dadurch zu entproblematisieren bzw. zu erledigen, dass man nicht mehr daran zu denken sich bemüht. Damit kristallisiert sich ein erstes Bestimmungsmoment für einen theorie- und forschungstauglichen Problembegriff aus: Es muss ein Bezug zu einer Ordnung, sei es zu einer Sozial-, Gefühls-, Wissens- und mithin Denkordnung, oder zu mehreren, gegeben sein, woran gemessen eine Erscheinung, ein Sachverhalt erst als Problem in Erscheinung treten kann. Die Bedingung für Probleme sind Funktionszusammenhänge. Probleme emergieren, tauchen auf wie eine Klippe oder ein Riff vor einem Schiff, das auf Kurs ist. (Sogleich sei betont, dass die Frage nach Problemen, die durch Problematisierung von Sachverhalten entstanden, gleichsam künstlich erzeugt worden sind, d. h. Emergenz in der transitiven Fassung, hier und in der Folge außer Acht gelassen wird; ein Bezug bzw. eine Affinität zur Frage der Scheinprobleme ist zu vermuten.) Die maritime resp. nautische Metaphorik, hier das Riff als kammartige Klippenreihe im Unterschied zur Klippe, mag andeuten, dass Probleme sich wiederholen können; Kenner des Jazz, der Rock- und Popmusik wissen um „riffs“ als melodische Phrasen, die von einem Instrument fast unverändert wiederholt werden können. Anders, es ist ein Unterschied zu machen zwischen unerwarteten Problemen, störenden Sachverhalten, die aus der Reihe fallen, und chronischen Problemen, d. h. erwartbaren Problemlagen; hierauf ist noch einmal zurückzukommen.

Zunächst ist festzuhalten, Probleme treten in Erscheinung als Indiz für Störung eines oder mehrerer Funktionszusammenhänge. Sie sind interpretierbar als Symptome dafür, dass etwas nicht in Ordnung ist, wodurch und wie auch immer verursacht; von Verschleiß über die Überforderung (resp. Unterforderung) bis zur Widerständigkeit oder einfach Fahrlässigkeit bis hin zur Dummheit. Wodurch auch immer Probleme hervorgerufen worden sind: endogen und/oder exogen – Problemlösen heißt demzufolge, etwas wieder in Ordnung bringen, entstören, und womöglich so, dass die Störung ein für allemal behoben ist (s. u.). Das Werden von Problem durch Turbationen kann als erster Bestimmungsgrund von Problemen benannt werden. In soziologischer Perspektive skizziert, der Werdeprozess von Problemen setzt ein, wenn Hindernisse auf dem bislang störungsfreien Weg auftauchen; wenn Komplikationen den gewohnten Gang der Dinge beeinträchtigen, gar hemmen; d. h. wenn Friktionen im normalen, gewohnten Ablauf eintreten; wenn im Sozialverkehr generalisierte, eingespielte

Erwartungen enttäuscht werden; wenn normal erwartbare Ereignisse, Sachverhalte nicht eintreten; d. h. wenn unerwartet Störungen im Erwartungs- und Ereignisfahrplan auftreten; wenn überhaupt Irritationen Platz greifen infolge von Abweichungen von der normgespurten Normalität; d. h. wenn Unerwartetes geschieht und sich das Unerwartete, mithin Überraschende nicht ins bisherige Wissensschema einfügen lässt, die bewährten Lebenspraktiken ins Straucheln geraten.

Die Emergenz von Problemen ist demnach geknüpft an Turbationen infolge der Unterbrechung von Normalität. Im Kontext von Erörterungen des Problembegriffs auf das lateinische Wort *turbatia* sowie auf das dazugehörige Verb *turbare* zurückzugreifen, sie für eine Soziologie des Problems terminologisch fruchtbar zu machen, dazu gibt es Anlass. *Turbare* kommt eine Doppelbedeutung zu. Das Verb kann sowohl mit „Unruhe stiften“ übersetzt werden als auch mit „Verwirrung anrichten“, womit der Fingerzeig auf Irritation gegeben ist. Das Substantiv *turbatio* bezieht sich ausschließlich auf den Aspekt der „Verwirrung“; der Terminus *Turbation* eignet sich folglich vorzüglich, um den Wiederhall, die Auswirkung von Störungen in Form von Irritationen, handle es sich um Organismen, psychische oder eben soziale Systeme, zur Geltung zu bringen. Irritation beinhaltet die abweichende, die ungewohnte Erscheinung. Der fremdartige Sachverhalt kann nicht unter Dach und Fach gebracht werden.

Damit zeichnet sich ein zweites Bestimmungsmoment für einen soziologietauglichen Problembegriff ab, höchst trivialer Art, aber von ausschlaggebender Bedeutung: die *Problemwahrnehmung*. Das Hindernis muss als Hemmnis, die Störung im Erwartungs- und Ereignisfahrplan als Enttäuschung, die Turbation als Abweichung wahrgenommen werden und als Irritation ins Bewusstsein treten, als solche identifiziert werden. Naheliegend zu unterstreichen, dass dies sowohl für Organismen, psychische Systeme und eben auch und gerade für soziale Systeme, also: für lebende Systeme gilt. Gewiss können technische Systeme kybernetischen Zuschnitts so eingerichtet sein, dass sie auf Turbationen reagieren und nach Maßgabe des eingebauten Programms Entstörungen zu leisten vermögen; aber eben nur im Rahmen des Einprogrammierten. Reflexive Problemidentifizierung findet nicht statt. Jenseits der einprogrammierten Problembearbeitung beginnt die Maschine zu kollabieren, wie Sterne in der Endphase. Für lebende Systeme gilt, dass die Art und Weise der Wahrnehmung von Turbationen abhängig ist vom jeweiligen Grad an Irritabilität. Für Leute und Sozietäten trifft zu: Manche haben ein dickes Fell, und es gibt andere, die sind dünnhäutig, mithin leichter hysterisierbar.

Zu erinnern ist daran, dass das lateinische Wort *irritatio* zu übersetzen ist mit „Reizung, Anreiz“. Wiederum ein Fingerzeig, diesmal in Richtung auf die grundverschiedenen Reaktionsweisen im Falle von Störungen. Bei massivem Störeintritt und zudem geringem Reizschutz kann Schockwirkung ausgelöst werden, um die inzwischen inflatierten Ausdrücke „Trauma“, „traumatisch“ beiseitezulassen. Schock und allenthalben auch Panik stellen sich als Reaktionsweisen dar, bei denen jedwede Art von realistischem, rationalem Umgang mit dem emergierten Problem überhaupt verunmöglicht ist aufgrund von Lähmung bzw. Kollabieren der Ich-Funktionen. Handeln, sei es von Indivi-

duen oder Gruppen, wird durch ich- bzw. bewusste Bewegungen substituiert. Die Spannweite von Situationen angstgrundierter, kataleptischer oder panischer Problemwahrnehmung kann reichen von leibseelischer Verletzung bis zum Börsenkrach. Ob, inwieweit und unter welchen Bedingungen die Irritation sich umformt in Anreiz in Richtung auf Problemerschließung, auf Suche nach den Störquellen in der Absicht von Problembearbeitung bis hin zur Problembeseitigung, ist sowohl für psychische Systeme als auch für Gruppen und Sozietäten eine Frage, die nur im Wege empirischer Forschung einer Antwort zugeführt werden kann. Jedenfalls, Individuen und Sozietäten, die im Stande des „*irritus*“ verbleiben, deren Zustand kann, in korrekter Übersetzung des lateinischen Wortes beschrieben werden als „getäuscht“, „nicht in der Lage, etwas auszurichten“ und folglich „ohne Erfolg“.

Die Wahrnehmung, gleich ob es sich um psychische Akte oder gesellschaftlich organisierte Seismografik handelt, der Bogen der Problemfühler, mithin der Organe der Frühwahrnehmung, spannt sich von den Gänsen auf dem römischen Kapitol bis zu den technifizierten Frühwarnsystemen etwa in Gestalt der AWACS-Aufklärer, ist allerdings gekoppelt an Leistungen der Projektion, der projektiven Identifizierung. Anders, Alarmierung, abgeleitet von dem Aufforderungsruf: *ad illa arma* – Zu den Waffen!, sagt weder etwas darüber aus, ob tatsächlich ein Problem gegeben, noch welcher Art und Ausmaßes das Problem ist. Militärs haben es immer schon gewusst, und die Freud'sche Psychoanalyse hat es aufzuhellen vermocht, es gibt ihn, den „falschen Alarm“ aufgrund von verzerrter Problemwahrnehmung, pathischer Projektion oder angelegentlich auch in manipulativer Absicht. Problemwahrnehmung ist nicht nur ein eminent bedeutsames Forschungsfeld der Psychologie, sondern für die Soziologie unmittelbar theorie relevant, insofern die Problemwahrnehmung die Problemstellung beeinflusst und diese wiederum über die Fundamentierung und Anlage der Theorie entscheidet. Der Aspekt der Problemwahrnehmung ist ein weiteres wichtiges Bestimmungsmoment für die Etablierung eines tauglichen Problembegriffs. Dabei ist insofern einzumerken, dass Problemwahrnehmung mitnichten identisch ist mit Problemerschließung; das konstitutive Moment tritt noch hinzu, wenn die Stellung des Problems ansteht. Die Problemstellung ist nicht von vornherein in eins zu setzen mit Problemidentifizierung.

Als drittes Bestimmungsmoment von Problem kann der sowohl sachliche, soziale wie temporale Aspekt der *Problemverfestigung* eingeführt werden. Zum Problem verdichten sich Turbationen, wenn Hindernisse, Hemmnisse, Enttäuschungen, kurz: wenn die Störung der Erwartungsnormalität (z. B. ein Lieferengpass) nicht sogleich wieder verschwindet („Seufzer der Erleichterung“) bzw. nicht alsbald im Wege von Routinelösungen sich beheben lässt. Zum Problem schließlich verfestigen sich Blockierungen der Normalverläufe, einmal wenn eine passende Sofort-Alternative nicht zur Verfügung steht, wenn nicht unmittelbar substituiert werden kann, um zur Normalität zurückzukehren; i. e., wenn der Ad-hoc-Äquivalenzfunktionalismus versagt (Fehlen eines Streichholzes oder eines intakten Feuerzeugs, um bei Stromausfall das elektrische Licht durch Kerzenlicht zu

substituieren). Zum anderen ist von einer Verfestigung von Turbationen zum Problem dann zu sprechen, wenn zu erwarten steht, dass eine Rückkehr zur Normalität durch eine wiewohl mögliche Ad-hoc-Substituierung bloß zu einer Verschiebung bzw. Vertagung führt, gemeint ist die Praxisform des Notbehelfs, welcher die Notsituation provisorisch, d. h. zeitweilig entspannt, ohne das Problem zu beseitigen (just von hier aus ließe sich der grundlegende Unterschied zwischen fristgesteuerter Psychotherapie, von Verhaltenstherapie und zeithorizontaler offener Psychoanalyse herausarbeiten); oder die Substituierungsmaßnahme gar eine unabsehbare Vergrößerung des Problems und womöglich eine Vermehrung der Komplikationen hervorruft: Schaden durch Heilen (Errichten einer offenen Feuerstätte in der Wohnung bei Heizungsausfall). Ins Bild des Problembegriffs tritt, in der Perspektive von Problembehandlung, die Dimension des Risikos, namentlich im Kreis äquivalenzfunktionalistischer Praxis (vom Regen in die Traufe).

Mit Blick auf einen tauglichen Problembegriff ist in Bezug auf die Verwandlung von Turbationen in die Problemform sogleich wieder auf den subjektiven Anteil, auf den konstruktivistischen Aspekt zu verweisen. Die Verdichtung und Verfestigung von Turbationen zum Problem ist gebunden an deren Anerkennung als Problem. Eingeschaltet ist ein Vorgang der Umwandlung von Irritationen in die Form der Bestimmung als Problem. Ihr angeschlossen ist die Stellung des Problems in der Perspektive einer Bearbeitung des Problems, der Problembehandlung, sei es als Umgang mit dem Problem, sei es als Lösung resp. Beseitigung des Problems. Die Verfestigung von Turbationen zum Problem ist also stets auch eine Funktion von deren förmlicher Geltung als Problem, gleich ob auf der unmittelbar lebenspraktischen oder der vermittelt wissenschaftlichen Ebene. Mit der Dimension der Geltung ist wiederum verwiesen auf die sachliche, zeitliche und zumal gesellschaftliche Perspektivik von Problemen. Trivialiter: Mag dem Ufer- oder Küstenbewohner die Überschwemmung zum Problem werden, für den Bergbewohner muss dies noch lange nicht zutreffen. Die Problemform hängt also wesentlich ab vom Bezugsrahmen, von dem her Turbationen beurteilt werden. Gegengewendet auf die Situation der Soziologie: Wer mit *social problems* vor Ort oder mit Medienkompetenz von PensionistInnen befasst ist, dem muss die gesellschaftstheoretische Kategorienbildung, die sozialtheoretische Terminologie oder die Frage nach geeigneten Theoriemodellen zur erklärenden Abbildung der wachsenden Systemizität der Vergesellschaftung in der Moderne mitnichten zum Problem werden; Vergleich und Streit über Theorien können problemlos übergangen, ignoriert werden. Ob theoriefreie Sozialforschung möglich ist, mag dahingestellt sein.

Aber noch ein anderes ist im Zusammenhang mit der Verfestigung von Turbationen zum Problem hervorzuheben. Die Umwandlung in die Geltungsform eines Problems ist innigst eingeflochten in Herrschaftsverhältnisse und verflochten mit Machtbeziehungen. Die Anerkennung von Störungen als Problem, die Umwandlung in die Problemform ist mithin eine Funktion von Definitionsmacht. Kriegsversehrte, deren seelische Störungen von Amtsärzten nicht als Problem anerkannt, sondern als Simulantentum abgetan worden sind, stellen ein anschauliches Kapitel von Problemgeschichte dar.

Mit dem Aspekt der Geltung rückt als viertes Bestimmungsmoment eines soziologisch tauglichen Problembegriffs der der *Penetranz* ins Licht. Im strikten Sinne des Wortes, nachgerade auch mit Blick auf die Etymologie (s. u.), kann nur dann von einem Problem gesprochen werden, wenn das Ignorieren von Turbationen nicht folgenlos bleibt. Dabei spielt es erst einmal keine Rolle, ob das Ignorieren Ausdruck fehlender oder mangelnder Wahrnehmung, von bewusstem Augenverschließen oder von der Hoffnung getragen ist, das sich abzeichnende Problem durch „Aussitzen“ sich von selbst erledigen zu lassen. Problemen eignet demzufolge, dass sie nicht problemlos übergangen werden können. Ein Problem ist dann ein Problem, wenn es nicht ohne Schaden und/oder Schädigung ignoriert werden kann. Dass hierbei die Unterscheidung zwischen Sofort- und Spätfolgen ins Spiel kommt, liegt auf der Hand. Probleme sind gleichsam zudringlich, aufdringlich, mehr oder weniger eindringlich und in unterschiedlichen Stärkegraden dringlich, weshalb der Vorschlag, den Ausdruck „Penetranz“ in diesem Kontext zu wählen, durchaus Sinn macht. Penetranz schließt einen Hinweis darauf ein, dass Turbationen, gleich ob sich abzeichnend oder bereits manifest, nicht problemlos ausgewichen werden kann, d. h. dass via Problemwahrnehmung, Problemidentifikation, Problemerschließung, Problemstellung eine Problembearbeitung zwingend erforderlich ist. Dabei kann die Problembearbeitung in der Form der Problembeseitigung erfolgen, falls dies möglich ist, oder womöglich in der Form des Umgehens von Problemen, falls sie nicht zu beseitigen sind.

Mit der Problemepenetranz deutet sich als fünftes Bestimmungsmoment eines tauglichen Problembegriffs bzw. brauchbaren Problemkonzepts die *Entwicklungsdynamik* eines Problems an. Turbationen können in Turbulenzen eskalieren, zugleich die Irritationen sich steigern, was wiederum zur Beschleunigung der Problementwicklung beiträgt. Probleme entwickeln also eine Eigendynamik, Problemlagen können sich verschärfen. Dies in Abhängigkeit von der Art und dem Ausmaß des Problemendrucks, der sich zugleich als Handlungsdruck manifestiert, insofern und insoweit es sich um unerwartete, überraschende Störungen des Erwartungs- und Ereignisfahrplans handelt. Hierbei kommt dem Zeitfaktor eine entscheidende Bedeutung zu. Der Dringlichkeitsgrad, die Frage, ob der Zwang zur Problembearbeitung akuter Natur ist und zur Sofortabhilfe drängt oder ob Fristen eingeräumt werden, die eine Problemerschließung bis hin zur Problemanalyse erlauben, also der temporale Aspekt der Problemdynamik, ist mithin von ausschlaggebender Bedeutung. Die Sprachbilder vom Strudel, von der losgetretenen Lawine oder vom Stein, der ins Rollen gekommen ist, eröffnen den Blick für die Eigengesetzlichkeiten von Problementwicklung. Zum temporalen Aspekt der Problemdynamik gesellt sich noch der der Ausweitung des Problems, in Relation zum Verflechtungsgrad der Vergesellschaftung bzw. der Interdependenzketten; bekannt als „Domino-Effekt“. Just an dieser Stelle wäre die Soziologie des Problems mit Krisentheorien zu verknüpfen; von der Ehekrise bis zur Finanzkrise.

Unter der Voraussetzung, dass es sich um ein Erstproblem handelt, d. h. um eine unerwartete und zudem um eine der Erscheinungsform und -weise nach unbekannte Tur-

bation, dass die hierdurch ausgelöste Problemsituation ein Minimum an Reflexionsfrist belässt und dass die mit den Turbationen Konfrontierten und durch sie Irritierten über ein Grundmaß an Reflexions- und Handlungsfähigkeit verfügen, setzt der Prozess der Umwandlung von Irritation in Fragen und von Fragen in spezifizierte Problemstellungen ein. Dieser Vorgang kann mit dem Ausdruck *Erschließung* eines Problems abgebildet werden. Er kann als sechstes Bestimmungsmoment eingeführt werden. Die Probleme penetranz löst die Akte der Problematisierung aus, die mehr oder weniger einfallsreiche, mehr oder weniger systematische, mehr oder weniger ausdauernde Suchbewegungen auslösen. Zunächst wesentlich gedankenexperimentell, womöglich verbunden mit praktischem Probieren, zielt die Problemerschließung auf Entdeckung der Störquelle(n) in der praktischen Perspektive der Entstörung. Gedankenexperimentell heißt im skizzierten Zusammenhang: Versuche zur Formulierung des Problems. Problemformulierung, das ist die Antizipation der Beseitigung des Problems durch Anschließen an Bekanntes, an Handlungs- und Wissensvorräte. Problemerschließung gründet ein im Wissen um Nichtwissen, in der fähigen Bereitschaft, durch Gedankenexperiment und Erfahrung zu lernen: Lernen durch Fragen. Die von Lernvorgängen durchgesetzte Problemerschließung, die im Wesentlichen im Wege selektierender, sukzessiv aussortierender Suchbewegungen erfolgt, vollzieht sich zunächst unter den Auspizien von Wo-Fragen identifizierender Art, wofür die Auskultation ein anschauliches Beispiel gibt, sodann unter denen von Warum-Fragen, um schließlich in praxeologische Wie-Fragen unter dem Vorzeichen der Problembeseitigung überzugehen. Fragen zur Ortung der Turbationsquelle, Fragen zur Identifizierung der möglichen Störungskräfte, „wer oder was“ hat die Turbation bewirkt, bis zu Kausalfragen, die auf das Geflecht der Wirkkräfte und zumal der Determinanten gehen – „Warum ist es zur Problembildung gekommen?“ –, umreißen den Bogen der Problemerschließung in praktischer Entstörungsabsicht: „Warum ist es zur Unterbrechung der Normalität, den Turbationen des Erwartungs- und Ereignisfahrplans gekommen?“

In Beachtung der zutreffenden These: „Probleme entstehen dort, wo der Zusammenhang von Bekanntem und Anerkanntem fraglich wird“ (Wild 1973, 1142) rückt für die Präzisierung des Aspekts der Problemerschließung die spezifische Relation von „bekannt – unbekannt“ in den Vordergrund: „Probleme sind ungeklärte Beziehungen zwischen Wissen und Nichtwissen, und sie lassen sich, wenn überhaupt, nur durch Veränderungen dieser Relation lösen“ (Luhmann 1987, 489). Auf die Relation „Lösbarkeit – Unlösbarkeit“ bzw. die Frage nach Problemtypen ist alsbald zurückzukommen. Der Brückenschlag zwischen Nichtwissen und Wissen erfolgt über spezifizierendes Fragen in Richtung auf die hinreichend begründete und differenzierte Stellung des Problems. Im Zusammenhang der Problemerschließung ist der Aspekt der Problemidentifikation gesondert zu beachten. Coser (1981, 245) hat zu Recht an Mertons Reflexionen zur Theorieevolution hervorgehoben, auf das Problem der Identifizierung von Dissonanzen bis hin zu Turbationen aufmerksam gemacht zu haben. Die Problemidentifikation bildet gleichsam die Gleitstufe von der Problemwahrnehmung zur Problemerschließung.

Zwischenresümierend, die Problemform bildet sich im Medium von Irritationen und Wahrnehmungsakten bzw. -leistungen. Als Probleme wahrgenommene und interpretierte Turbationen evozieren Fragen, generieren Vermutungen. In der Problemform ist Reflexions- und Forschungsdruck gesetzt, und zwar dann, wenn die Irritationen mit dem zuhandenen, konventionellen Vorrat an Plausibilitäten nicht erklärt werden können, wenn das vorhandene Wissensrepertoire nicht hinreicht, wenn die Turbationen mithilfe verfügbarer Strategien und Maßnahmen nicht beseitigt werden können. Dann steigert sich die Nachfrage nach anders gearteten Plausibilitäten, es entsteht Forschungs-, Interpretations-, Erklärungsbedarf. Es schlägt die Stunde der Astrologen, der Magie, die Stunde der Astronomen, der Wissenschaft und ihres Betriebs. Die Eigenart nun von Wissenschaft und zumal Philosophie, sofern im Stande der Muße, d. h. nicht mit dringlicher Problemepetranz konfrontiert, frei von fristgebundenem Problemlösungsdruck, besteht darin, dass sie gleichsam kontinuierlich und risikoarm problematisieren kann. Der Bogen spannt sich von frei flottierenden Fragen („Rogo ergo sum“) bis zur spezifikatorischen Form des Fragens, zwischen Eigensinn und Eigenbrötelei.

► **Zwischenbemerkung über Problemtypen**

Die Frage steht, ob es eine oder gar mehrere Klassen von Problemen gibt, die gleichsam zur Ordnung des Lebens gehören, d. h. die nicht behebbare, technizistisch gesprochen: nicht lösbar sind wie ein Rätsel, das lösbar ist, weil es immer schon gelöst ist (hierzu Hegel 1970d, 509f.). Für das Rätsel stellt das Zusammentreffen von Sphinx und Ödipus ein prototypisches, mythisches Exemplum dar, das hier nicht weiter erörtert werden kann. Es spricht einiges dafür, davon auszugehen, dass es Probleme gibt, die konstitutiv zur jeweiligen Normalität gehören, in der jeweiligen Lebensordnung eingründen. Womöglich machte es Sinn, zwei Teilklassen derartiger Probleme zu unterscheiden. Zu analytisch-konzeptiven Zwecken bietet sich an, die Teilkategorie formationspezifischer Probleme gegen die Teilkategorie von Problemen lebensspezifischer Natur abzuheben, wohl wissend, dass sie ineinander verschränkt sind, was sich unschwer am Komplexphänomen „Krankheit“ zeigen ließe.

Als *formationspezifische Probleme* wären solche anzusprechen, die für einen historisch bestimmten Vergesellschaftungstyp (i. e. Epochen- und Kulturspezifika) konstitutiv sind, wie die Überproduktionsweise für den modernen Kapitalismus (vgl. Kap. 2.2 „Krise als Bewegungsform?“). Formationspezifische Probleme wären demzufolge dadurch charakterisiert, dass sie innerhalb derjenigen Ordnung, in der sie chronisch, zyklisch oder sonstwie mehr oder weniger regelmäßig auftreten, nicht lösbar, d. h. nicht zu beseitigen sind. Die Problemkonstanz, der Sachverhalt, dass solcherart ordnungskonstitutive Probleme nicht zu beseitigen sind, ist nicht gleichbedeutend damit, dass sie nicht bearbeitbar wären. Im Gegenteil. Mit konstanten, weil konstitutiven Problemlagen kann umgegangen werden mithilfe von Wissen und Praktiken. Zum Problem-Handling wäre füglich auch der „Problemschwund“ (Gehlen 1986, 283) durch Problem-Gewöhnung zu rechnen. Für das wache Handling kann mit guten Gründen unterstellt werden, dass auf-

grund von Erfahrungen und von Lernprozessen, unter zunehmend systematischer Einbeziehung von Wissenschaft, von der Geldtheorie bis zur Betriebspsychologie, der Landschaftsplanung bis zur Kriminologie *for example*, die Verfahren ameliorisiert, mithin optimiert werden können. Dies geschieht umso wirksamer, umso erfolversprechender, je mehr die Probleme chronischen, zyklischen oder sonst wie regelmäßigen Charakter annehmen, ihren Überraschungscharakter verlieren, erwartbar werden. Zudem ist zu berücksichtigen, dass ordnungskonstitutiven, formationsspezifischen Problemen nur insofern vorgebeugt werden kann, als man sich im Medium von Rezeptwissen darauf einstellen, sich darauf vorbereiten kann. Die Stunde der Experten schlägt, die häufig den Anschein erwecken, dass sie Patente zur Lösung des Problems hätten, in Wahrheit aber nur Ratschläge, deren Qualität dahingestellt sei, für den Umgang mit den unausweichlichen Problemen bieten.

Experten und Problemlösungspatente sind ein Kapitel für sich. Nietzsches Empfehlung ist die Einstellung des *amor fati* gewesen; in etwas bedeutungsverschobener, freier Übersetzung mit Freud: die Identifikation mit dem Angreifer. Albert Camus (1961, 101) wiederum kommentiert den „Mythos von Sisyphos“, interpretiert den an eine konstante Problemlage gewöhnten Helden mit dem Schlusssatz: „Wir müssen uns *Sisyphos* als einen glücklichen Menschen vorstellen.“ Fatalistischer Habitus stellt sich so als (subjektive) Problemlösung dar, ohne dass das Problem behoben wäre. Was den Umgang mit Krisen, die der kapitalistischen Produktionsweise konstitutiv einwohnen, anlangt, so hat sich Problembehandlung durch Problemgewöhnung als eine taugliche Variante bewährt. Im Übrigen teilt der moderne Kapitalismus mit der mythischen Vorwelt den zyklischen Charakter der Wiederkehr von bestimmten Problemen. Kurz, formationsspezifisch-konstitutiv konstante Probleme sind formationsintern der Sache nach nicht zu lösen. Wohl kann mit ihnen aber umgegangen werden, was nicht heißt, dass sie umgangen werden können, solange die Ordnung besteht.

Im Unterschied zu formationsspezifischen wären *lebensspezifische Probleme* solche, die unabhängig vom jeweiligen historischen Vergesellschaftungstyp, der Epochen- und Kulturspezifika, für den menschlichen Lebensprozess konstitutiv sind. Probleme von der Art der Pubertät, des Altwerdens, des Todes lassen sich nicht lösen im Sinne von Beseitigung. Ihnen kommt eine Penetranz eigener Art zu, für die selbst die patentesten der „patenten Problemlöser“ außer Gaukeleien kein Rezept fürs „Problemverschwinden“ haben (hierzu Reuß 2012, 65f.). Es handelt sich um eine Teilklasse von Problemen, die offenkundig für keinen (bisherigen) Vergesellschaftungstyp behebbar sind, für deren Verschwinden es keine ernst zu nehmenden Anzeichen gibt. Ist eine von Krankheiten befreite Gesellschaftsform denkbar? Die Reflexion geht in das utopische Denken über, deren Legitimität zu bezweifeln freilich töricht wäre.

Für lebensspezifische Probleme gilt ansonsten weithin auch, was für diejenige Teilklasse von Problemen skizziert worden ist, die einem formationsspezifischen Vergesellschaftungstyp einwohnen: wiewohl nicht zum Verschwinden zu bringen, so doch bearbeitbar. Nachgerade die kulturvergleichende Ethnologie liefert reichlich Material, bietet

eindrucksvollen Anschauungsunterricht dafür, mit welch enormem Einfallsreichtum, in welcher immensen Variationsbreite menschliche Sozietäten mit Problemen, gerade auch mit konstanten Problemlagen umgehen. Die Leistungskraft der Magie, Vorgängerin der Wissenschaften, ist allemal imponierend und die Problembehandlung in Form von Riten, von Initiations- über die Trostriten bis zu den Bestattungsriten, ist ebenso reich abdifferenziert wie wirkungsmächtig. Überhaupt steht die Frage, inwiefern und inwieweit nicht Riten in funktionaler Hinsicht als Formen des Umgangs mit Problemen interpretiert werden können; zumindest im Hinblick auf konstante Problemlagen. Für die unerwartet emergierenden Probleme wäre insbesondere die Bedeutung der Magie als Problembearbeitung ins Zentrum analytischer Aufmerksamkeit zu rücken. Die *rites de passage*, die Übergangsriten, jedenfalls lassen sich unschwer als institutionalisierte Modi des Umgangs mit wiederkehrenden, konstant schadenshaltigen Problemlagen deuten (s. Van Gennep 1909).

Mit den *rites des passage* ist allerdings ein Fragekomplex angeschnitten, dem hier nicht weiter nachgegangen werden kann, dem aber eine „Soziologie des Problems“ sich zu stellen hätte. Gründlich zu erörtern wäre, ob und inwieweit die Institutionalisierung von Formen des Umgangs mit Problemen, die Formalisierung und Ritualisierung von Problem-Handling, zusammen mit der Neutralisierung von Problemen durch Gewöhnung zu einer Entschärfung von Problemen, zu einer Entdramatisierung von Problemlagen beiträgt. Und weiters, ob, inwiefern und inwieweit dieserart Entdramatisierung als Entproblematisierung interpretiert werden kann. Diese Fragestellung kann sich freilich nur auf konstante Problemlagen beziehen, auf Turbationen, die in den Erwartungsfahrplan einer Sozietät, und mithin auch eines Individuums, eingearbeitet werden können. In diesem Fall könnte es sich so verhalten, dass Probleme sich zu Schwierigkeiten ermäßigen: von der Überschwemmung bis zur Ehekrise, sofern Dammtechnik oder Dauerkommunikation als Ermäßigungsweisen zur Verfügung stehen. Anders wiederum verhält es sich bei unerwarteten Turbationen, überraschend auftauchenden Problemen: „Die normale Verarbeitung von Störungen besteht keineswegs in einer Untersuchung der Störungsquelle, sondern in einem Schock“ (Gehlen 1986, 306). Sozietäten aber sind lernende Systeme, Menschen können Erfahrungen sammeln. Zu Recht macht Gehlen (Ebd.) darauf aufmerksam, dass die ethnologische Forschung von „Beruhigungs- oder Verarbeitungszereemonien“, von sozietätsspezifischen „Erledigungsritualen“ berichtet. Und was wären Katastrophenschutz und Katastrophenübung anderes denn das organisierte Bemühen, sich für die plötzliche Turbation zu wappnen, d. h. das Unerwartete, auch das Unwahrscheinliche in den Erwartungsfahrplan zu integrieren. Beschreiben ließen sich die Formen und Techniken der Entdramatisierung von Problemen, der Institutionalisierung und Habitualisierung des Umgangs mit Problemen als Schule der Enttäuschungsfestigkeit, als Einübung in die Problemfähigkeit. Hierher gehört Nietzsches Paradoxon: Gesund sei, wer mit Krankheit leben könne.

Schließlich hätte eine „Soziologie des Problems“, um nicht zu kurz zu springen, mit der Frage sich zu befassen, ob und inwieweit die Unterscheidung zwischen lösbaren und

unlösbaren Problemen tragfähig ist; unlösbar im Sinne von Aporie, sowohl im Hinblick auf die Unmöglichkeit, eine philosophische Frage zu lösen, als auch im Hinblick auf lebenspraktische Verlegenheit, d.h. der Ausfall von Lösungswegen, die Ausweglosigkeit. (Dass die sog. Scheinprobleme, die falsche Stellung eines Problems, nicht identisch sind mit unlösbaren Problemen, sei wenigstens zwischenvermerkt.) Die Idee der Unterscheidung von lösbaren und unlösbaren Problemen ist mit dem offenen Horizont des Geschichtsprozesses konfrontiert, d. h. mit den Grenzen, genauer Provisorien von Erkenntnis, Technik und Praxis. Unlösbare Probleme wären vor diesem Hintergrund solche, bei denen keine Aussicht auf Lösbarkeit besteht; wobei eben Aussichten einen Zeitkern besitzen. Offen ist die Frage nach der zukünftigen Leistungsfähigkeit etwa von Biochemie oder Bionik. Ob die Unterscheidung zwischen einem engen Problembegriff, worunter die unlösbaren fielen, mit denen gleichwohl umgegangen werden kann, und einem weiten Problembegriff, worin die geschichtliche Dialektik von lösbaren und unlösbaren Problemen aufgenommen ist, muss dahingestellt bleiben. Mit Vergnügen gefragt: Ist der Himmel die problemfreie Gesellschaft?

Transformiert auf das Gelände der Soziologie und ihrer Theoriebildung bzw. -landschaft, die durch eine erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Pluralität bzw. Heterogenität der Theorieansätze und Theorien charakterisiert ist, drängt sich die Frage auf: Gehört die Bildung einer allgemeinen soziologischen Theorie der Gesellschaft zur Teilklasse der lösbaren oder zu der der unlösbaren Probleme? Dass das Ziel einer kohärenten Theorie immer schon verfolgt und niemals aufgegeben worden ist, lässt sich besonders anschaulich an Mertons konzeptiver Idee der „Theorien mittlerer Reichweite“ ablesen (hierzu Meja/Stehr 1995, XVI): Die Theorien mittlerer Reichweite sind gedacht als Durchgangsstadium zu einer allgemeinen soziologischen Theorie der Vergesellschaftung. Darüber hinaus lassen sich Positionen angeben, deren Selbstbeschreibungen den Eindruck vermitteln, bereits die Zielgerade erreicht zu haben; jedenfalls ist das mit Blick auf die *Œuvres* von Parsons, Luhmann, Habermas und wohl auch von Giddens und Bourdieu schwerlich von der Hand zu weisen. Andere erfinden sich stets aufs Neue Positionen eines radikalen Neuanfangs mit dem expliziten Ziel, eine wenn nicht konzeptive, so doch kohärente Theoriebildung zu fundamentieren, wofür Latours Plädoyer für „Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft“ (Latour 2007) exemplarisch genannt werden mag. Gar nicht so selten freilich, dass der Neubeginn sich als *actus redivivus* entpuppt, etwa wenn Latours „Actor-Network-Theory“ auf Simmels Denkfigur der „Netzwerke der Gesellschaft“ (Simmel 1908, 30) hin beleuchtet wird.

Hinter die Möglichkeit einer allgemeinen sowohl wie kohärenten soziologischen Theorie der Gesellschaft hat ausgerechnet Adorno in seiner Vorlesung von 1964 über „Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft“ (Adorno 2008, 12) ein Fragezeichen gesetzt. Es sei zumindest zunehmend schwieriger geworden, „die gegenwärtige Gesellschaft wirklich mit theoretischen Begriffen zu durchdringen“. Diese Aussage könnte dahin extrapoliert werden, die Entwicklung der Gegenwartsgesellschaft tendiere dazu, zunehmend resistent zu werden gegen eine wie immer auch konzipierte General Theory.

Der geschichtlichen Dialektik von lösbaren und unlösbaren Problemen innewerdend, könnte es ratsam sein, offen zu lassen, ob das Ziel einer allgemeinen Theorie jemals erreicht werden kann. Gerade dann, wenn es zutreffen sollte, dass sich das Ziel einer allgemeinen und kohärenten Theorie angesichts der Entwicklungstendenzen der modernen Gesellschaft zur Seite der unlösbaren Probleme hin verschieben, verlagern sollte, machte die Maxime der Entdramatisierung der Theorieproblematik Sinn. Es hieße, nicht Problemlösung anzustreben, sondern realistischer Umgang mit der Problematik. Wenig fruchtbar freilich ist, was als Usus sich auszubreiten scheint: das Problem der allgemeinen Theorie einfach durch Ignorieren zu umgehen. In der Forschungs- und zumal Lehrpraxis dominiert nicht Viel-, wohl aber Mehrgötterei. Wie zu Eingang dieser Arbeit dargestellt, tritt diese als Theorie-Potpourri in Erscheinung. So weit zum Problem von Problempypen.

Im Anschluss an den Aspekt der Problemerschließung kann als siebtes Bestimmungsmoment eines tauglichen Problembegriffs die *Stellung* von Problemen angeführt werden. Ob Problemstellung und Problemlösung in einem stringenten, gleichsam zwingenden Zusammenhang stehen, die Verhandlung dieser Frage dürfte im Zentrum einer Theorie und mithin auch Soziologie des Problems stehen. Zudem wäre die Frage aufzuwerfen und in aller Unbefangenheit zu erörtern, ob der Ausdruck „Problemlösung“ überhaupt ein so glücklicher Terminus ist. Gewiss lässt sich auch die soziale Evolution als eine ununterbrochene Reihe von Problemlösungen, Rückschläge einbegriffen, beschreiben, zugleich als ein Lernmarathon ohne absehbares Ziel. Doch der technizistische Unterton des Ausdrucks „Problemlösung“ lässt es geraten erscheinen, ihn mit Vorsicht und Vorbehalt zu verwenden; denn Technik, instrumentelles Handeln, ist nicht identisch mit Praxis, gleich ob in der Form des strategischen oder des kommunikativen Handelns. Dies jedenfalls ist von Habermas, vorentworfen in seiner „Technik und Wissenschaft als >Ideologie<“ (Habermas 1969), über lange Werkstrecken hinweg hinreichend begründet worden. Dort ist der Terminus „Problemlösung“ reserviert für den Bereich „Systeme zweckrationalen (instrumentalen und strategischen) Handelns“, spezifiziert auf der Ebene „Funktion des Handlungstyps“. Problemlösung wird entsprechend übersetzt mit „Zielerreichung, definiert in Zweck – Mittel – Relationen“ (Ebd., 64). Da hier eine Theorie bzw. Soziologie des Problems weder intendiert ist, noch geleistet werden kann, muss es genügen, auf den diffizilen Nexus zwischen Problemstellung und Problemlösung aufmerksam zu machen. Es gibt gute Gründe, den Ausdruck „Problemlösung“ der Welt der Technik, Technologie, des instrumentellen und strategischen Handelns von Administrationen vorzubehalten. Grob gesprochen: Hier werden Probleme gelöst, wie man Rätsel löst. Das gelöste Rätsel ist gleich dem technischen Erfolg, eine gelöste Aufgabe. Genau dies aber verhält sich in den Humanwissenschaften, im Bereich der „Problemtherapie“ different. Schon Arthur Schnitzler wusste, eine Laborstunde ist nicht dasselbe wie eine Sprechstunde.

In der Perspektive der Humanwissenschaften, der Sozialwissenschaften allemal, gibt es Anlass, statt technizistisch von Problemlösung von Problembearbeitung in der Ab-

sicht reflexiver Problembewältigung zu sprechen (spätestens mit der unsäglichen Rede von der „Endlösung“, worin der technizistische Bias unüberhörbar ist, oder der Euthanasie als Problemlösung, ist Vorsicht geboten mit einer Sprache der patenten Lösungen.) Mehr als den Sachverhalt thematisch anzuschneiden, Aspekte zu streifen, kann in der Folge nicht erwartet werden. Dieser Abschnitt über die Problemform bzw. den Problem-begriff steuert zu auf die Relation zwischen Problemstellung, Theorieentscheidung und Gegenstandsbestimmung, sofern sie für die Soziologie relevant, konstitutiv ist.

Zuvor jedoch soll die Relation von Problemstellung und Problembewältigung über den Umweg etymologisch-semantischer Hinweise aufgeschlossen werden; ein Umweg, welcher sich als probater Weg erweisen dürfte. Via Rom, das lateinische *problema*, ist das griechische Quellwort *problema* (πρόβλημα) in die okzidentale Sprach- und Denkwelt eingewandert. Schon im Prozess der römischen Rezeption mag sich ein technizistischer, gleichsam administrativ-verwaltungstechnischer Akzent eingeschoben haben, der sich – nicht ganz zufällig – bis in die Luhmannsche Theorie und Terminologie sozialer Systeme und der dortigen Fassung des Problems Problem erhalten hat.

Die Vergegenwärtigung der Bedeutungsnuancen des griechischen Quellwortes erweist sich sozusagen als Einführung in den Grundriss der Eigenart von Problemen, der Charakteristik der Problemform, ohne diese sogleich technizistisch zu verkürzen, d. h. auf Lösung hin zurechtzuschneiden. Wie häufig in der griechischen Sprache, Quelle des okzidentalen Denkens in Begriffen, anzutreffen, wohnt auch dem Wort *problema* Mehrdeutigkeit ein; mithin Reflex von Mehrdimensionalität des Sachverhalts selbst, bis hin zur Kontradiktion. *Problema* kann zu der Kategorie gerechnet werden, die Luhmann (1987, 33) als „Problembegriffe“ bezeichnet, im Unterschied zu „Merkmalsbegriffen“, welchen die Tendenz zukommt, Sachverhalte substanzialistisch fixierend abzubilden. Merkmalsbegriffe können gleichsam angeklickt werden, Problembegriffe demgegenüber haben den Vorzug reflexiver Beziehung zwischen Problemsicht und Sachverhalt. Wird *problema* in seine Bestandteile zerlegt, tritt das Teilwörtchen *pro* ins Licht, das so viel bedeutet wie „vor“. Im Wortrest von *problema* versteckt sich das Verb *ballein*, das mit werfen, treffen sowie hineinbringen, -legen, -stellen zu übersetzen ist. Das Wort Ball dürfte im Zeitalter der Ballspiele hinlänglich und weithin bekannt sein. Werden Fragen nicht aufgeworfen, ehe sie in Stellung gebracht werden?!

Wie also ist *problema* zu übersetzen, als Problembegriff zu decodieren? Das Hauptwort bezeichnet *erstens* das Vorspringende, den Vorsprung, nicht zeitlich sondern räumlich: die Klippe etwa. Sogleich kenntlich, dass ein nautischer Kontext mitangesprochen: das Vorspringende, die Klippe als Hindernis, als Möglichkeit von Schwierigkeiten, Turbationen, Komplikationen, womöglich Turbulenzen. (Die Katastrophenikone seit 1912: Titanic. Jenes im Dunkeln, das Latente sieht man nicht, zumindest nicht sogleich.)

Zweitens kommt *problema* die Bedeutung des Vorgehaltenen zu. Mit dem Vorgehaltenen sind Schutzmittel und Schutzeinrichtungen gemeint, bis hin zu Schutzwaffen. D. h. in der griechischen Wortbedeutung von *problema* ist die Problembearbeitung sogleich mitgedacht. Anders, zusammengedacht sind Störung und (probate) Entstörung; freilich

im Erfahrungs- und Wissenshorizont etwaiger Probleme. Und Prävention ist recht eigentlich nur bei bekannten Problematiken denkbar.

Als dritte Teilbedeutung steckt im Begriff *problema* ein Aspekt, der auf den ersten Blick seltsam anmutet. *Problema* kann, je nach Sinnkontext, auch die Bedeutung von „Vorwand“, von „Sich-Verbergen“ annehmen. Hier deutet sich eine spezifische Nuance von Problembearbeitung, Problembewältigung, Problemlösung an, nämlich List. Mit George Herbert Mead gesprochen: die ebenso antizipatorische wie kombinatorische Fähigkeit des „taking the role of the other“; und nicht allein für Hegel ist die List Quelle aller praktischen Vernunft. Ein namentlich für den Triumph der okzidentalen Herrschafts-, Denk-, Wissenschafts- und Geschichte kluger Problemstellungen symptomatischer Heros tritt ins Licht: Odysseus, schiffbrucherfahren, listig, erfolgreich, gleichsam die mythische Personifikation von gelingender Problembewältigung. Odysseus, ein Meister der Wahrnehmung, der Erschließung und zumal der Stellung von Problemen als Schlüssel zu deren Bewältigung. Über zwanzig Jahre hinweg, erzählt Homer, ist er Klippen, Hindernissen, Turbationen und Turbulenzen aller Art ausgesetzt, dauerkonfrontiert mit nautischen und erotischen Problemlagen, wobei gelegentlich nautische Problemlagen unmittelbar erotischen Charakters sind. Schulfall und Lehrstück für reflexive Problembearbeitung: die Durchschiffung der Gewässer der Sirenen. Sirenen, seinerzeit Chiffren für beides in einem: gefährliche Lockung und Warn- bzw. Alarmsignal.

Das mythische „Modell Odysseus“ kann füglich als Darstellung von Problemen als Prozesse interpretiert werden. Lang- sowohl wie kurzfristig ist mit der Wahrscheinlichkeit von Problemen ebenso zu rechnen wie mit Unwahrscheinlichkeiten. Problemerkfahren hieße demnach entwickelte Überraschungsfestigkeit, im Wissen um die Relation zwischen Gewissheit und Ungewissheit, Wissen und Unwissen. Kurz, das „Problemmodell Odysseus“ lässt sich als Lernprozess in praktischer Absicht im Umgang mit Turbationen und Turbulenzen, mit Widerfahrnissen explizieren. Dies in zweifacher Hinsicht: zum einen als antizipatorische Problemstellung und Problemanalyse zur Gewährleistung eines störungsfreien, kontinuierlichen Kurshaltens, vorausschauende Sicherung der Normalität, vor allem Vermeidung von Schiffbruch; zum anderen situationsgebundene Problemstellung und Problemanalyse als Maßnahme zur Behebung von Störungen zwecks Wiederaufnahme der kursgerechten Fahrt, Wiederherstellung von Normalität. Beide Formen können als Defensivvarianten klassifiziert werden.

Darüber hinaus aber ist in Sachen Problembearbeitung noch eine Offensivvariante zu beobachten und herauszuheben. Niccolò Machiavelli und Vilfredo Pareto zufolge handelt es sich um die Schlüsselvariante aller bisherigen Problemgeschichte als Macht- und Herrschaftsgeschichte, definiert durch das Zusammenspiel von Löwen und Füchsen (vgl. Lenk 1971; Deppe 1987). Dieser Aspekt ist bereits bei der Erwähnung der dritten Teilbedeutung des griechischen Quellwortes *problema* angeklungen, nämlich „Vorwand“ in Funktions- und Wirkungseinheit mit dem Modus des „Sich-Verbergens“. Diese Offensivvariante lässt sich als strategische Problembearbeitung bezeichnen. Ist nicht *strategos*

(στρατηγός) mit Heerführer zu übersetzen?! Deren Zielstellung ist nicht bloß die Wiederherstellung der Ursprungsnormalität, sondern Erweiterung, Zuwachs an Ressourcen: List als Medium von Macht-, von hegemonialer und *last not least* imperialer Praxis. Unter Bezugnahme auf die Handlungstypologie von Habermas lässt sie sich als bewusst verdeckt strategisches Handeln beschreiben.

Zur Veranschaulichung von Problembearbeitung im Medium von Vorwand und Verbergen bietet sich vorzugsweise die Homerische Erzählung über das Trojanische Pferd an, eine Problemlösungsidee „Marke Odysseus“. (Mag kaum noch einer Homer kennen, die Trojaner kennt beinahe jeder IT-Säugling.) Zehn Jahre rennt das griechische Heer vergebens gegen die Mauern von Troja an. Die konventionellen Mittel, Troja zu bezwingen, sind verbraucht. Das Unternehmen scheint gescheitert. Dann der Einfall des Odysseus, Modell exemplarischer Fantasie, für den erfolgreichen Einfall in Troja: das Trojanische Pferd. Verborgenen im Bauch des Holzpferdes ziehen die getäuschten Trojaner ihren Untergang, eine griechische Elite-Einheit, in ihre Stadt. Schulfall, Lehrstück für Täuschungsmanöver als strategische, als offensive Problembearbeitung. Offensiv insofern, als mit dem Sieg über Troja mehr erreicht wurde, als Helena in die Normalität der Ursprungssee heimzuholen. Reiche Beute, Ausschalten von Konkurrenz und Machtzuwachs stellen gleichsam das Surplus jener „Problemlösung“ dar.

Und es steckt noch eine weitere, vierte Teilbedeutung im griechischen Wort *problema*. Sie führt direkt ins Zentrum des Problembegriffs als Nexus von Sachverhalt und Abstraktion, von Gegenstand und Konstitution, von Objektivität und Subjektivität, manifest im Akt der Stellung des Problems. *Problema* nämlich begreift außerdem die Bedeutung „das Vorgelegte“ ein, und zwar das Vorgelegte explizit als Auflage zur Bewältigung (Verwaltungen kennen durchaus diesen Aspekt, sinnfällig in der Wiedervorlage). Problemlösung stellt sich vor diesem Horizont als ein Spezialfall von Problembewältigung dar. Das Problem wird so formuliert, d. h. spezifiziert und so zugeformt, dass der Sachverhalt als wissenschaftliche Problemlösungsaufgabe vorliegt. Gleichwie, Probleme, die sich stellen, werden stets zugleich gestellt, und zwar unter bestimmten Problemperspektiven, worauf alsbald zurückzukommen sein wird.

Über die Art und Weise, letztlich die Angemessenheit von Problemstellungen besteht keineswegs stets Einigkeit; das gilt für den lebenspraktischen Alltag ebenso wie für den Wissenschaftsbetrieb. Im Gegenteil, und namentlich in der Soziologie gibt es hierüber heterogene Ansichten, zumal auf der Ebene der Theoriebildung, wie in Kap. 5. „Theoriemodelle in der Soziologie“ in exemplarischer Absicht darzulegen sein wird. Es kann nicht überraschen, dass dem griechischen Quellwort *problema* noch eine weitere, *fünfte* Bedeutungsdimension inhäriert: die Streitfrage. D. h., eingeschrieben ist dem Problembegriff die Idee des Disputs in urteilsbildender Absicht darüber, welche Sichtweise, welches Paradigma, welche Theoriestrategie, welcher Theorieansatz, welche Theoriebildungsform angemessen ist zur Bearbeitung eines Problems, im Weiteren einer Problemgruppe, sprich: Problematik; endlich welches Forschungsdesign problemadäquat sein mag. Dem Disput, der antik-griechischen Denkweise, ist dies wohl vertraut. Den Ort der

Philosophie in der Perspektive des Problems wissenschaftlicher Problemstellung zu bestimmen, ist wohl begründet. „Die Philosophie behandelt nicht schlicht irgendwelche Probleme, sondern sie reflektiert wenigstens auch den Charakter der Problemstellung, wenn nicht ihre Tätigkeit durch diese reflexive Kritik der Problemstellung zumindest formal schon vollständig bestimmt ist“ (Wild 1973, 1144). Problemstellungen resultieren aus Denkbewegungen, die in der Regel im Zeichen einer Zielperspektivik von anstehender Problembearbeitung stehen.

Insofern kann die Perspektive der *Bearbeitung* eines Problems als achttes Bestimmungsmoment eines tauglichen Problembegriffs hinzugefügt werden. Die Behebung von Turbationen kann, und das dürfte für technische Probleme ebenso gelten wie für gesellschaftliche oder persönliche, in verschiedene Richtungen erfolgen. Schematisch lassen sich drei Grundrichtungen auszeichnen. *Erstens*, Problemstellung und Problembearbeitung, i. e. die Richtung der Problembewältigung, sind auf „Restauration“ eingestellt, d. h. Wiederherstellung des *status quo ante*, Reparatur. Darauf, dass die Zustände vor Störung und Reparatur nicht identisch sind, dass jeder Reparatur ein Moment von Veränderung einbeschrieben ist, braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden. Unübertroffen ist der Sachverhalt angedeutet bei Heraklit (1968, 132): „Wer in denselben Fluß steigt, dem fließt anderes und wieder anderes Wasser zu.“ Gleichwohl kann von einer Renormalisierung durch Reparatur gesprochen werden. *Zweitens* kann der Richtungszeiger für Problemstellung und Problembearbeitung auf „Reform“ stehen; d. h. Wiederherstellung des *status quo ante* durch Modifikation, „Renovierung“. Der Frage, ab wann genau der Restrukturierungsmodus „Reform“ beginnt und nicht mehr von dem der Restauration gesprochen werden kann, braucht hier ebenfalls nicht weiter nachgegangen zu werden. Renormalisierung durch Reform dürfte derzeit allüberall die Normalform von Problembewältigung darstellen. Und *drittens* kann die Richtung von Problemstellung und Problembearbeitung in Richtung auf „Revolution“ weisen; d. h. Herstellung eines *status quo post* durch Neubildung der Normalitätsgrundlagen, Transformation. Auch der Diskurs darüber, was denn eine Revolution ausmache, wie die Schwelle zwischen „Reform“ und „Revolution“ zu bestimmen ist, etwa im Bereich der Umwälzung der technischen Energiebasis oder des radikalen Umbaus des Erbrechts, kann hier nicht eröffnet werden. Dass mit „Restauration“, „Reform“ und „Revolution“ unterscheidbare „Problemtherapien“ bezeichnet sind, mag hier genügen. Renormalisierung durch Revolution ist, auch wenn die Assoziationen in eine andere Richtung gehen, durchaus ebenfalls als Restitution anzusprechen, allerdings eine, deren Gehalt nicht Restauration, sondern Resurrektion, so wie Marx in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten diesen Ausdruck verwendet. Selbst die Idee der „permanenten Revolution“ (Trotzki) beinhaltet einen Normalitätsentwurf, ganz so wie die permanenten Technik- und Technologie-Revolutionen normal geworden sind.

Bleibt noch ein Sonderfall der Problembearbeitungsperspektivik zu erwähnen: die Prophylaxe. Sie ist wesentlich geknüpft an die oben thematisierten „konstanten Problemlagen“. Es handelt sich hierbei um gedankenexperimentell generierte Vor-Sorge auf

der Basis von Erfahrungswissen. Der Wissenstyp könnte als „Problemwissen“ beschrieben werden.

Werden Problemstellung und Problembearbeitung, wird die Problembewältigung wesentlich von der Zielperspektivität bestimmt, so ist diese mit Blick auf die Determinanten in zwei Grundvarianten aufgliederbar: einmal Zielvorgabe von außen in der Form des Auftrags zur Problembearbeitung, zum anderen wissenschaftsintern eigenbestimmte Problemperspektiven in der Form von selbst gestellten Aufgaben. Es ist angelegentlich einer Diskussion über die Identität der Disziplin Soziologie darauf aufmerksam gemacht worden, dass die Auftragsform der Problemstellung und -bearbeitung mit einem „schwachen Programm“ der Eigenentwicklung und theoriekonstitutionellen Eigenkonturierung korreliert: „Wir wollen unter schwachem Programm verstehen: eine Betonung >dienstbarer< Qualitäten der Soziologie bei gleichzeitiger Aufgabe eines disziplinären Holismus und zugunsten eines taktischen Anschmiegens an aktuell starke Disziplinen. Im schwachen Programm werden Problemstellungen und Bewertungskriterien von außen diktiert. Soziologie fungiert als Fundus von Angeboten für andere“ (Scheffer/Schmidt 2009, 298). Umgekehrt äußere sich die Insistenz auf Selbstbestimmung und paradigmatische Eigenstrukturierung in einem „starken Programm“: „Von einem starken Programm wollen wir sprechen, insofern die Disziplin die Grenzen eines eigenständigen Gegenstandsbereichs betont, auf Einheit orientiert ist und Synthetisierungsanstrengungen unternimmt“ (Ebd., 296). Die Namen Durkheim, Simmel, Elias, Bourdieu oder Luhmann dürfen getrost als Belege herbeizitiert werden.

Nun wäre es naiv, die wissenschaftsinterne Eigenform der Problementwicklung – Problematischerwerden, Problematisieren, Problembewältigung – als wissenschaftsexterner, gesellschaftlicher Determinanten enthoben zu wähen. Ist Determination bei der Auftragsform unmittelbar gegeben, so im Falle der Eigenform mittelbar, sodass hier allenfalls von einer bedingten Autonomie in Sachen Problemstellung und Problembearbeitung gesprochen werden kann. Sie verdankt sich der institutionalisierten Eigenwelt der Wissenschaft, mithin verfassungsrechtlich garantiert im Zeichen der Freiheitsformel. Unübersehbar, „wie sehr auch Problemstellungen, die unmittelbar mit der Gesellschaft gar nichts zu tun haben, trotzdem ... gesellschaftlich vermittelt sind“ (Adorno 1968, 33). Anders, Auftragsform und Eigenform gehören demselben gesellschaftlichen Funktionszusammenhang an. Stehen, was die Soziologie anbetrifft, im Umkreis der Auftragsform lebenspraktische Problemlagen auf deren Agenda – Ausdrücke wie „Problemfamilien“, „Problemgruppen“, „Problemviertel“, überhaupt „Problemfälle“ machen dies sinnfällig –, so stehen im Umkreis der Eigenform vorzugsweise selbstreferenzielle, den Wissenschaften bzw. der Disziplin eigene Problemperspektiven im Vordergrund. Hat die Auftragsform vor allem die „Heilung von Sozialwunden“ (*social problems*) im Auge, so die Eigenform Problemlagen, die sich auf Systematik, Terminologie, Methodologie, Forschungstechnik und nicht zuletzt auf Paradigmen, Theorieansätze, auf „Heilung von Theoriewunden“ etwa im Wege der Neukonfiguration von Problemstellung(en) beziehen. Die jeweilige Proportion zwischen Auftragsform und Eigenform gibt Auskunft über die

jeweilige Verfasstheit der Soziologie, über ihr Selbstverständnis und ihren gesellschaftlichen Status.

Unmittelbar oder mittelbar, zurückverwiesen ist die Erörterung der Zielperspektivik von Problemstellung und Problembewältigung auf zwei ineinander verschränkte Bezüge: „Erkenntnisinteresse“ (hiervon ist schon die Rede gewesen; s. Habermas 1968) und „Letztprobleme“ (Luhmann 1987, 86 und passim). Wer Paradigmen, Theorieansätze, Theorien in der Soziologie zu orten und zu beurteilen beabsichtigt, der tut gut daran, diese unter dem Gesichtspunkt der „Letztprobleme“ zu betrachten, gleich ob diese implizit walten oder expliziert werden. Sogleich wird zu registrieren sein, welche Art von Erkenntnisinteresse durch die „Letztprobleme“ hindurchscheint. Wer in den Humanwissenschaften, den Sozialwissenschaften und in Sonderheit der Soziologie von „Problemfamilien“, „Problemvierteln“ von „Drogenproblemen“ oder „Problemkindern“ spricht, kurz: wer Erscheinungen und Sachverhalte mit dem Stempel „Problem“ versieht, hat *nolens volens* sein „Letztproblem“ mitsamt Zielperspektivik ins Spiel gebracht: Herstellung einer im Idealfall turbationsfreien Sozialevolution. *Social problems*-Forschung ist der Grundform nach stets auf Entstörung eingestellt gewesen und dementsprechend ist die Problembearbeitung stets wesentlich als „Problemlösung“ konzipiert.

Wird in den Human-, Sozialwissenschaften, in der Soziologie eine Erscheinung, ein Sachverhalt als „auffällig“ geortet und sodann als „Problem“ signifiziert, ist notwendigerweise eine Bezugsleiste zur Geltung gebracht, von der aus Erscheinungen und Sachverhalte als „Problem“ ausgemacht, klassifiziert, beurteilt und mithin auch verurteilt werden können. Die Bezugsordnung, der implizite oder explizierte Normalitätsentwurf, ist es, der die Problemstellung justiert, die Art der Problembehandlung beeinflusst und endlich das Deviare, das Vom-Weg-Abkommen entsprechend bearbeitet. Re-Integration mag der Name hierfür sein. So stimmt: „Wo integriert wird, sind auch die Eliten nicht weit“ (Adorno 1953, 34). Doch der Kultus von Exzellenz, von Cluster und Raster, von Ranking ist ein anderes Kapitel.

Wer sich auf die Suche nach „Letztproblemen“ in den Human-, Sozialwissenschaften, der Soziologie begibt, wird mehr oder weniger schnell fündig werden; vielleicht auch überrascht sein, dass es vorderhand eine ganze Reihe solcher Probleme zu geben scheint. Spätestens jetzt ist es geboten, präziser zu werden. Beachtet werden muss stets die Bezugsleiste, d. h. der Bewertungs- und Bemessungsrahmen, von dem aus Probleme als Letztprobleme signifiziert werden. Dieser Rahmen bezeichnet zugleich die Zielperspektivik der Problembewältigung. Bilderbogenartig seien genannt: „Wachstum“, „soziale Wohlfahrt“, „*benefit of the individuals*“, „Freiheit“, „soziale Gerechtigkeit“, „Das gute Leben“, „Mündigkeit“, „Glück“, „Gleichheit der Lebenschancen“, „die Entwicklung der vollen Produktivkräfte des Einzelnen, daher auch der Gesellschaft“ (Marx 1857/58, 595) oder was sonst auch immer an Lebenswerten und Lebenswertem inauguriert wird. Desiderat wäre eine Studie, worin die Implikate und Explikate von „Letztproblemen“ innerhalb der soziologischen Landschaft herausgefiltert und auf Kernpunkte bzw. Schlüsselwertbeziehungen im Sinne Max Webers hin bestimmt werden.

Vor dem Horizont der Eigenart menschlicher Vergesellschaftung als geistvermittelte Verschränkung zwischen „Gesellschaft und Individuum“ zeichnen sich zwei Grundvarianten von Letztproblemen und deren Bewältigung ab: Steuerung oder Emanzipation. Die Variante Steuerung gesellschaftlicher Entwicklung ist inzwischen ausgearbeitet in der Ausprägung von a) Steuerung mit Stueerelementen von oben, d. h. Steuerung durch Führung, b) Steuerung als Selbststeuerung sozialer Systeme, *called*: Autopoiesis. Die Variante Emanzipation orientiert sich an der Möglichkeit herrschaftsfreier Vergesellschaftung; etwas, das bislang noch nicht gewesen ist, um einen Satz Franz Kafkas zu variieren. In der ersten Variante dominiert die Frage: „Wie ist soziale Ordnung möglich?“ In der zweiten die Frage: „Wie ist Vergesellschaftung möglich ohne Bettler und Herrschaft?“ Dort ist die Unordnung das Letztproblem, sei es in statischer oder dynamisch-evolutionärer Bestandsperspektive; hier, unter der Signatur der Emanzipation, ist die Ordnung selbst die basale Problematik, d. h. Herrschaft als chronisches Problem. Dem respondieren grundverschiedene Habitus: dort Operation und Anpassung, hier Praxis und Kritik.

Im Grunde ist Problem zu entziffern als Mangel an Kontrolle bzw. Kontrollverlust bis hin zum Außer-Kontrolle-Geraten. Die Ohnmacht ist der innerste Kern des Problems, der innere Beweggrund für Problembewältigung: von der Problemwahrnehmung bis zur Problemstellung. Alle Wissenschaften sinnen auf Kontrolle, im Übrigen ein französisches Wort, das aus *contra* und *rotula*, Gegen und Rädchen, zusammengesetzt ist. Wozu Soziologie? Allemal eine Frage, die an den Nerv der menschlichen Vergesellschaftung in der Moderne rührt. Beihilfe zur *rota*, zur Optimierung des Räderwerks, heute als rastlose Bewegung zwischen checken und chillen. Oder ist Soziologie couragiert genug, statt Sand ins Auge zu streuen Kritik und Einspruch gegen das Getriebe des auf Erfolg getrimmten Weltlaufs zu wagen? Je nach Stellung zu dieser Letztfrage fällt die basale Problemstellung, welche die Theoriebildung justiert, aus. Schroff formuliert: Hat die Soziologie in der Biologie ihr Leitparadigma oder in der Geschichtsphilosophie? Diesseits der Letztfragen der Formalbestimmung, „die eigentliche Theorieleistung“ liege „in der Problemkonstruktion“ (Luhmann 1987, 86) – dem durchaus zuzustimmen ist. Schwerlich zu leugnen, dass auch Theoriebewegung auf Kontrolle sinnt im Medium gedanklicher Durchdringung von Sachverhalten, Prozessen, Zusammenhängen.

Bleibt noch ein letztes Bestimmungsmoment eines tauglichen Problembegriffs anzusprechen. Dieser Aspekt ist unmittelbar verbunden mit dem der Kontrolle und knüpft an an den der Problemdynamik, dem bereits skizzierten fünften Bestimmungsmoment. Er kann als „*Problemverschlingung*“ vorgestellt werden. Problemverschlingung ist sowohl in sachlicher, sozialer als auch in zeitlicher Hinsicht zu bestimmen. Es geht um den Wirkungszusammenhang zwischen „Problemdiagnose“ und „Problemtherapie“, um nicht weniger als um die komplizierte Beziehung zwischen Wissenschaft bzw. Theorie und Praxis; eine Ergänzung also zum Phänomen der Eigendynamik und womöglich Eigengesetzlichkeit von Problemen bzw. Problemverläufen. Diese Eigendynamik gründet ein in den Hiatus zwischen Wissenschaft bzw. theoretischer Verallgemeinerung und Praxis. Selbst die Naturwissenschaften sind mit der Kluft zwischen Wissen und Applikation

konfrontiert; vom Reißbrett oder Computerdesign bis zur Fertigung liegt eine mehr oder weniger ausgedehnte Strecke. Das gilt für Medikamente ebenso wie für Autos. Erst recht gilt jener Hiatus für die Humanwissenschaften und im Engeren die Sozialwissenschaften. Gesichertes, bewährt psychologisches Wissen ist eine notwendige, mitnichten aber hinreichende Bedingung für Heilungserfolg; vom soziologischen Wissen über „Problemgruppen“ oder „Problemviertel“ und der Umsetzung in die Praxis, von der Behebung der Problemlagen ganz zu schweigen. Jener Hiatus, umgangssprachlich bekannt als Redewendung, dass der Teufel im Detail stecke, hat verschiedene Ursachen. Zunächst, es ist stets mit Unbekannten zu rechnen, und dies in sachlicher, sozialer wie in zeitlicher Hinsicht. Die Relation zwischen Problemstellung und Nichtwissen ist konstitutiv. Sodann, in spezifisch sachlicher Hinsicht haben Probleme „dadurch eine Art von Sprengkraft, dass in dem Moment, in dem ein Problem formuliert wird, noch nicht abzusehen ist, welche Lawine von Zusammenhängen sich bildet, die ebenfalls problematisch werden, wenn man den Problemen >nachgeht<“ (Wild 1973, 1142). Anders, die Erfahrung lehrt die Existenz von Problemnäueln, einschließlich von außen induzierter oder „hausgemachter“ Probleme; und je verwickelter die Sachverhalte, je komplexer die Welt, desto größer eben auch die Interdependenz der Probleme, mithin verdichtet zu Problematiken.

Es macht Sinn, dürfte sogar erforderlich sein, zwischen Problem und Problematik zu unterscheiden. Luhmann (1987, 84) freilich lässt Probleme überhaupt nur als Probleme gelten, wenn sie nicht isolierbar und dementsprechend bearbeitbar sind: „Probleme sind nur dann Probleme, wenn sie nicht isoliert, nicht Stück für Stück bearbeitet und gelöst werden können. Gerade das macht ihre Problematik aus.“ Womöglich wäre der Ausdruck „Schwierigkeiten“ für isoliert bearbeitete Störungen passend. Hierfür hat sich inzwischen das Verb „abarbeiten“ eingebürgert, wobei der Akzent auf dem „Unerledigten“ liegt. In Abweichung von Luhmanns Auffassung wird hier eine Differenzierung zwischen Problem und Problematik vorgeschlagen und zur Diskussion gestellt. Problematik wird bezogen zum einen auf ein Geflecht von Problemen, zum anderen gefasst als Reflexionskategorie, nämlich Problematik als ein bereits reflexiv bestimmtes Gefüge von Problemen, die in ihrer Relationalität erkannt und identifiziert worden sind. Damit ist nicht ausgesagt, dass es Probleme gibt, die für sich als *Einzelprobleme* auftreten und entsprechend zu bestimmen wären. Die Schwierigkeit besteht mit Blick auf beide darin, Grenzen zu ziehen. Wo hört ein Problem, wo hört ein Problemgeflecht auf, und wo beginnt die nicht tangierte, die gleichsam problemfreie Umsphäre? Diese grenzziehende Bestimmung wird noch dadurch erschwert, dass Problemgeflechte eine Eigendynamik besitzen und dass im Zuge komplexer, d. h. stetig sich verlängernder sowohl wie dichter geflochtener Interdependenzketten bzw. Gewebe zunehmend und buchstäblich „alles mit allem“ zusammenhängt. Was einst Gemeinplatz gewesen ist, kommt, hätte Hegel gesagt, auf seinen Begriff, soziologisch gesprochen: wird Wirklichkeit.

Die Relationalität von Turbationen mitsamt Irritationen, die Kontexthaftigkeit von Problemlagen kann füglich an den bereits früher schon angewandten Neutralisierungs- und Isolierungsstrategien (im Übrigen ein Kennzeichen der Eigenart von Experimenten)

abgelesen werden. Weil es Verschlingungen, Interdependenzen gibt, wird, um ein exemplarisches Beispiel zu nehmen, die Quarantäne, die Maßnahme der künstlichen Durchschneidung von Beziehungs- und Wirkungsgeflechten, praktiziert. Weiters, in spezifisch sozialer Hinsicht äußert sich die Problemverschlingung bzw. die Eigenbewegung von Problemen vor allem darin, dass vom sog. Problemlösungswissen getragene Interventionen im psychischen und sozialen Bereich zumal auf Reaktionen bzw. Gegenreaktionen treffen, bei Betroffenen sowohl wie bei Patienten, wofür die Übertragungs-/Gegenübertragungsdynamik in der Psychoanalyse ein instruktives Exempel liefert. Pointiert gesagt: Zumindest noch halten die lebendigen gesellschaftlichen Individuen nicht so still wie die Probanden in der Hirnforschungsröhre. Interventionen in Richtung auf Problembeseitigung wohnen Implikationen ein. Implementierungen verwandeln nicht nur die Situation in ein Setting, sondern setzen womöglich, nicht zuletzt wegen der Relation von Wissen und Nichtwissen, nicht kalkulierte, nicht prognostizierte, womöglich nicht prognostizierbare Dynamiken frei. Es können alsbald nicht bzw. unübersehbare Kettenreaktionen ausgelöst werden, die unter Umständen statt zur Problembehebung zur Ausweitung des Problemfeldes sowie zur Verschärfung der Problemlage führen können.

Dies wird schließlich auch manifest in der zeitlichen Dimension von Problembewältigungspraxis. Von Merton (1948; 1995) ist dieser Gesichtspunkt, das Gelände der manifesten und latenten Funktionen, mit erheblichem soziologischen Erkenntniszuwachs erschlossen worden. Die Prozessdynamik der *self-fulfilling* bzw. der *self-destroying prophecy*, der nicht vorhergesehenen Folgen gar zweckrationalen Handelns, die Latenz von Problembildungspotenzialen, sie alle weisen nicht nur auf nicht gesehene Folgen, auf Nichtbeachtung der Möglichkeit von Folgeproblemen, sondern nachgerade auch auf den Sachverhalt der Spätfolgen hin. „Zu Risiken und Nebenwirkungen lesen Sie die Packungsbeilage oder fragen Sie Ihren Arzt oder Apotheker“, so lautet die Formel für das Problemlösungsmittel „Medikamente“. Dass Experten ihrerseits wieder Quelle von Problemen sein können, ist ein anderes Kapitel. Nie hat man, wie es so schön heißt, „alles im Griff“, selbst dann nicht, wenn man etwas oder manches oder auch vieles begriffen hat. Mag eben die Frage offen bleiben, ob es angesichts der Tatsache von Problemverschlingung, die mit wachsender Komplexität zunimmt, überhaupt noch Einzelprobleme geben kann. Hat es sie je gegeben? Für Essayisten, jedenfalls wenn sie mit dem Sportjournalismus zu tun haben, wäre ein kulinarisches Thema: Gibt es und was sind „Luxusprobleme“? Aber zwei Weltklassetorhüter in einer Mannschaft zu haben, ist eher selten denn der Normalfall.

An mehreren Stellen dürfte durchgeschimmert sein, dass das Scheitern an Problemen, Problemlagen und Problematiken zur Normalität gehört. Blumenberg (1993) interpretiert den „Schiffbruch“ gar als „Paradigma einer Daseinsmetapher“. Das Scheitern als Moment der *conditio humana* ist gewiss ein höchst legitimer Gegenstand von Forschung und Reflexionen, welche herüberreichen bis zu eschatologischen Fragen. Das gilt nicht weniger für Folgen und Folgeprobleme des Scheiterns an Problemen. Das vorliegende Kapitel ist jedoch dem Problematischwerden sowohl wie der Problematisierung gewidmet, mit Blick darauf, dass mit der Stellung von Problemen Theorieentscheidungen fal-

len. Was nun aber das Scheitern an Problemen angeht, so wäre ein Ansatzpunkt für die Analyse vermutlich in der Gegend jener Unterscheidung zwischen lösbaren und unlösbaren Problemen zu suchen; denn es macht einen Unterschied, ob einem Problem unüberwindliche Schranken eigen sind, die jeden Bewältigungsversuch zum Scheitern verurteilen, ob es sich um ein Dilemma handelt, bei dem Gelingen und Scheitern verschwistert sind oder ob das Scheitern aus Unzulänglichkeiten der Bearbeitung resultiert. Aber damit begännen erst Theorie des Scheiterns, die ohne eine systematische Berücksichtigung des Zusammenhangs von Risiko und Handelns kaum zureichend zu entwickeln ist. In der attischen Tragödie liegen hierzu instruktive Modelle bereit.

4.2 Die soziologietheoretische Basisproblematik: „Individuum und Gesellschaft“

Soziologen vom Rang Adornos, Luhmanns oder auch Giddens' zeichnet es aus, den Problemzusammenhang „Individuum und Gesellschaft“, darin der Gründergeneration des Fachs folgend, nicht ignoriert zu haben. Im Gegenteil, statt ihm den Rücken zu kehren und sich betriebsam in die Sozialforschung zu stürzen, haben sie sich mit dieser grundlagentheoretischen Problematik intensiv befasst, indem sie zum einen problemgeschichtliche Analysen betrieben haben, zum anderen, fundiert in Problemgeschichte, Entwürfe zur Konzeptualisierung vorgelegt haben. Dieserart ist auch Parsons verfahren; ohne „*revisiting the founders*“ keine Grundlagentheorie. „Problemgeschichtliche Analysen bilden im Parsons'schen Werk einen kontinuierlichen und einen konstitutiven Bestandteil der Theoriekonstruktion selber: Sie sind dafür Bau- und Prüfsteine zugleich“ (Schluchter 1980, 106). Dass Problemgeschichte Medium der Erzeugung nicht von „soziologischen Theorien“, sondern von „soziologischer Theorie“ (Ebd.) sei, auf Parsons jedenfalls trifft dies entschieden zu. Gewiss ließe sich die Reihe der Namen erweitern. Worum es geht, ist zu unterstreichen, dass bis in die Gegenwart hinein Theorien in der Soziologie danach signifiziert und zugeordnet werden können, ob sie im Medium gründlicher Problemgeschichte gebildet worden sind, und zwar der des Zusammenhangs zwischen „Individuum und Gesellschaft“.

Den Theoriewerken ernst zu nehmender Autoren lässt sich ungeachtet aller sonstigen Divergenzen entnehmen, dass eine Klärung eben dieser Problematik Bedingung dafür ist, dass die Soziologie die Aufgabe zureichender Gegenstandsbestimmung nicht verfehlt. „Denn damit die Soziologie möglich wird, muss sie vor allem einen Gegenstand haben, der nur ihr gehört“ (Durkheim 1983, 20). Zureichende Gegenstandsbestimmung wiederum ist eine Bedingung für anspruchsvolle und gehaltvolle Theoriebildung. Den Horizont der Problematik „Individuum und Gesellschaft“ bildet der Sachverhalt der „leiblichen Geschiedenheit der natürlichen Individuen“ (Sohn-Rethel 1985, 39) und der sukzessiven „Lösung aus dem Bannkreis der Unmittelbarkeit“ (Gehlen 1986, 64). Fortschreitende Indirektheit pointiert die Differenz zwischen sozialer und biologischer

Evolution. Dass die Verhandlung in den diversen Theoriewerken recht unterschiedlich ausfällt, ist eben für die Theorielandschaft der Soziologie kennzeichnend. Symptomatisch ist aber auch, dass eine problemgeschichtliche Reflexion auf diese Problematik seit längerem und zunfthweit als eher lästig empfunden wird, als recht eigentlich obsolet abgetan wird (so schon Scheuch/Kutsch 1972). Es ließe sich zeigen, dass die Problematik „Individuum und Gesellschaft“, welche die Gründergeneration der Soziologie reichlich beschäftigt hat, weithin dadurch erledigt worden ist, dass auf der einen Seite die Problemkategorie „Individuum“ über den Korridor der Sozialisationstheorie und zumal -forschung in Richtung auf Sozialpsychologie bzw. Psychologie ausgebürgert worden ist; früh schon beobachtbar an Einführungs- und Lehrbüchern (Wallner 1970; Reimann u. a. 1975; etwa bei Thieme 1997 sich fortsetzend). Auf der gegenüberliegenden Seite wird, wie in Kap. 3.4.2 „Gesellschaftstheorie. Ein Auslaufmodell?“ erläutert, seit einer Weile die Problemkategorie „Gesellschaft“ über verschiedene Korridore zur Sozialphilosophie relegiert. Die lästige Problematik wird mithin erledigt durch das Zerreißen des Problemzusammenhangs. „Individuum“, die scheinbar irreduzible Gegebenheit, wird aussortiert als außersozilogische Kategorie, die, im Unterschied zu „Individualisierung“, in der legitimierten Kategorienwelt keinen rechten Platz hat; „Gesellschaft“ wird unter Metaphysik-, weil Substanzialisierungsverdacht gestellt. Stattdessen regiert das adjektivische Leerwort „sozial“ die Szenerie. Wären also nur solche Begriffe für die Allgemeine Soziologie kanonfähig, denen sich ohne Irritation das Adjektiv „sozial“ hinzugesellen lässt? Es wäre gewiss reizvoll, die Spuren soziologischer Begriffe als Geschichte des Beklebens von Substantiven mit dem Adjektiv „sozial“ zu sichten.

Allerdings kann nicht übersehen werden, dass Parsons' Fundierung der Soziologie dem Durchschneiden des Zusammenhangs von „Individuum und Gesellschaft“ ein Stück weit Vorschub geleistet hat, wenn auch im Medium problemgeschichtlicher Reflexionen, zumal im Anschluss an Durkheim und mit Begründung, nicht im Namen von praxisfroher Sozialforschung, sondern um der gegenstandsbestimmenden soziologischen Theoriebildung willen. Parsons berühmtes AGIL-Schema, die variationsreich durchexerzierte Vierfelder-Wirtschaft, kennt ein Tableau, worin das „Persönlichkeitssystem“, der psychisch-motivationale Bereich, ausbuchstabiert in der Rezeption Freuds, fein säuberlich geschieden ist vom Sozialsystem, dem sozial-interaktionalen Bereich, Stätte der Soziologie. Parsons hat den Ressortismus im Namen von Wissenschaftssystematik begünstigt, ohne freilich den Problemnexus von „Individuum und Gesellschaft“ stillzulegen, wie sein Paradigma ordnungsfroher Integration ausweist. Desgleichen tat Luhmann in dessen Nachfolge; bei ihm wird die Systematik systemtheoretisch radikalisiert, hier soziales System, dort psychisches System, ohne freilich, wie seine Denkfigur der „Interpenetration“ offenbart, jenen Problemnexus einfach zu ignorieren (vgl. Kap. 5.1.2 „Kommunikation“). Im Gegenteil, Parsons sowohl wie Luhmann haben die Problematik von „Individuum und Gesellschaft“ nicht als Theoriekram von gestern abgetan, sondern sie problemgeschichtlich aufgearbeitet, mit welchen Resultaten auch immer.

An der Tendenz zur Zerfällung des Problemzusammenhangs „Individuum und Ge-

sellschaft“, des Beiseiteschiebens der Reflexion über die Konjunktion, hat auch die „biografische Wende“ im Verlaufe der 1980er-Jahre wenig ändern können. Allenfalls ist die Problematik befriedet, neutralisiert worden. Am Pol „Individuum“ haben sich mikrosoziologisch ansetzende Theorien angerankt, derart, dass vor lauter Rankwerk die Problemkategorie „Individuum“, namentlich in ihrer komplementären Korrespondenz zu der der „Gesellschaft“, verdeckt worden ist. Dabei hat sich unter der Chiffre „biografisch-narrativer Methodik“ die theoriespezifische Problematik auf die Ebene der Methodologie verschoben und auf diese Weise elegant aufgelöst. Am Pol „Gesellschaft“ oder modischer: „Weltgesellschaft“ haben sich makrosoziologische Diskurse angerankt, ohne freilich sich noch bei dem Problemnexus von „Individuum und Gesellschaft“ aufzuhalten. So bleiben im Forschungsalltag und in der unaufhörlich expandierenden Publikationsmaschinerie jene beiden Problemkategorien unvermittelt.

„Themen überdauern Beiträge“, so Luhmann (1987, 213) im Abschnitt über „Kommunikation“ als „koordinierte Selektivität“. Mag der Problemnexus „Individuum und Gesellschaft“, einst Dauerthema, inzwischen ausgesiebt worden sein aus dem Durchschnitt der Beiträge zur soziologischen Theorie, so ist damit längst nicht entschieden, ob es sich des ungeachtet nicht doch um ein Dauer- resp. Kernthema handelt. Die Frage steht, ob und inwiefern die Konzeptualisierung des Zusammenhangs zwischen „Individuum“ und „Gesellschaft“ bzw. „Gesellschaft“ und Individuum“, die spezifisch menschliche Vergesellschaftung, Sozietätsbildung und Sozialität, soziologietheoretisch eine basale Problematik, ein Kernthema darstellt; womöglich gar, um wieder einmal eine Anleihe bei der Musikologie zu machen, ein Hauptthema, im Sinne des Hauptgedankens einer Komposition, hier: der Theorie menschlicher Vergesellschaftung. Die Begründung, dass es sich bei der thematischen Problematik um ein Kernthema der Soziologie handelt, braucht hier nicht weiter ausgefaltet zu werden; denn erstens manifestiert sich im Vorschlag zur Ortung von soziologischen Theorien entlang der Unterscheidung „Exklusion – Inklusion“ (Kap. 4.3) die Relevanz des Problemnexus „Individuum – Gesellschaft“; und zweitens bekundet sich in denjenigen Theoriemodellen, die als Exempla ausgewählt worden sind und vorgestellt werden (s. Kap. 5), dass dieser Nexus den zentralen Nervenstrang der Debatte um die Grundlegung der Soziologie bildet. An dieser Übergangsstelle zu den Exempla kann es genügen, formal zu argumentieren und zu formulieren: Bei der Problematik „Individuum und Gesellschaft“ handelt es sich um ein Kernthema der Soziologie bzw. um deren basale, grundlagentheoretische Fundamentierungszone, weil in der Art und Weise der Behandlung, Thematisierung und Konzeptualisierung des Sachverhalts menschlicher Vergesellschaftung, der Sozialität und Sozietätsbildung unter Menschen, zum einen Theorieansatz und damit Theorieprogramm gesetzt werden und zugleich der Gegenstandsbereich von Soziologie als wissenschaftlicher Disziplin abgesteckt, d. h. über die Gegenstandsbestimmung entschieden wird.

C. W. Mills (1966, 10) hat einmal darauf aufmerksam gemacht, dass die „klassische Tradition“ der Soziologie sich „nach dem Charakter der Fragen definieren“ lasse. Mills' Durchsicht der soziologischen Klassik kommt zu dem Schluss: „Die Antworten der klas-

sischen Soziologen enthalten Auffassungen von der *Gesellschaft*, der *Geschichte* und der *Biographie* [Herv. – F. K.] und in ihrem Werk sind diese drei im allgemeinen miteinander verbunden“ (Ebd.). Ob dies auch im Speziellen, zumal im Hinblick auf die gegenstandsbestimmende Fundamentierung von Theorie, zutrifft, muss hier dahingestellt bleiben; dem „Fall Simmel“ ist ein eigenes Kapitel (5.1.2 „Wechselbeziehung“) gewidmet. Dessen ungeachtet ist Mills' Urteil ebenso zutreffend wie klarsichtig, dass die Gründergeneration der Soziologie sich der Problematik der Konzeptualisierung von „Individuum und Gesellschaft“ gestellt hat, und dies zumal in problemgeschichtlicher Perspektive; das gilt für Spencer und Durkheim ebenso wie für Simmel oder Weber. Denn die Problemstellung „Wie ist Gesellschaft möglich?“ macht nur Sinn, wenn stillschweigend mitgedacht, womöglich mitbedacht ist oder darüber hinaus gar expliziert wird, was oder wer denn da sich ordnet oder geordnet wird. Die Exstirpation des Problemnexus von Gesellschaft und Individuen geht, das hat Elias (1983, 29) registriert, einher mit dem „Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart“, dem Schwinden der historischen Perspektivik, dem Desinteresse an langfristigen Entwicklungstrends. Bei Elias ist, weshalb er unter die Exempla eingereiht worden ist (s. Kap. 5.2.3 „Verflechtung“), der von Mills hervorgehobene Problemzusammenhang von Gesellschaft, Geschichte und Individualentwicklung präsent. Kann von Aktualität des Problemnexus „Individuum und Gesellschaft“ in den Theoriediskursen der Gegenwart nicht die Rede sein, die Virulenz dieses Kernthemas der Soziologie ist nicht in Abrede zu stellen.

Menschen und ihre Lebensordnung, seit die Sozialität im Ausgang aus der Vorwelt irgend thematisch geworden ist, haben sich Mythen und Märchen, Zeugnisse und Testamente der nacharchaisch-reflexiven Religionen, die Philosophien und zumal das Rechtsdenken damit auseinandergesetzt. Gesetzestafeln gleich welcher Provenienz und Observanz belegen den Nexus von Menschen und Ordnung des Lebens als „konstantes Problem“. Ohne auch nur im Ansatz eine Problemgeschichte einzublenden, darf füglich generalisiert werden, dass dieses Kernthema im Zeichen der Herrschaftsproblematik verhandelt wird: von den antiken Diskursen über Polis und Koinonia über die Disputationen rund um den innerweltlichen Ordo bis zu den neuzeitlichen Auseinandersetzungen über Staat und Gesellschaft, bis eben – und im Blick ist natürlich hier die okzidentale Sozialrevolution – im 19. Jahrhundert die Geburtsstunde der Soziologie als Reflexionsform von „Sozialität und Individualität“ schlägt.

Als emphatisches Thema ist der Nexus von „Individuum und Gesellschaft“ eine neuzeitliche, schließlich eine Erscheinung der Moderne. Und zwar dergestalt, dass sich, zumal und nicht zufällig in der englischen Geisteswelt zuerst, die Illusion, der gesellschaftliche Schein hat ausbilden können, als sei der Ausgangs-, der archimedische Punkt menschlicher Vergesellschaftung „das Individuum“ bzw. die in freier Konkurrenz gegenüber stehenden, sich bewegend und vor allem bewegten „selbstständigen Individuen“, ausgewiesen durch Handlungs- und das heißt vor allem Vertrags- sowohl wie Tauschfähigkeit; alsbald differenziert im Vokabularium von Freiheit, Autonomie, Subjekt usf., woran sich in neuerer Zeit die Individualisierungsinterpretamente angeschlos-

sen haben, die das Bild der Gegenwartssoziologie prägen. Die Verkehrung des Verhältnisses von Sozialität und Individualität, die Täuschung durchs Tauschprinzip, ist hinlänglich untersucht und nirgend prägnanter als im Auftakt zur „Einleitung“ der „Grundrisse der politischen Ökonomie“ (Marx 1857/58) bestimmt worden. Neuzeitliche Vergesellschaftung wird bestimmt als Zusammenhang durch Trennung, der durchgreifende Tauschverkehr als Medium von Kommunikation, der Instrumentalismus als Königsform der sich ausbreitenden „funktionalen Vergesellschaftung“ (Sohn-Rethel 1985, bes. Kap. I und II) bzw. der „funktional differenzierten Gesellschaft“ (Luhmann 1998, bes. Kap. 4. VII und VIII).

„Der einzelne und vereinzelt Jäger und Fischer, womit Smith und Ricardo beginnen, gehört zu den phantasielosen Einbildungen der 18.-Jahrhundert-Robinsonaden, die keineswegs, wie Kulturhistoriker sich einbilden, bloß einen Rückschlag gegen Überverfeinerung und Rückkehr zu einem mißverstandnen Naturleben ausdrücken. Sowenig wie Rousseaus *contrat social*, der die von Natur independenten Subjekte durch Vertrag in Verhältnis und Verbindung bringt, auf solchem Naturalismus beruht. Dies Schein und nur der ästhetische Schein der kleinen und großen Robinsonaden. Es ist vielmehr die Vorwegnahme der >bürgerlichen Gesellschaft<, die seit dem 16. Jahrhundert sich vorbereitete und im 18. Riesenschritte zu ihrer Reife machte. In dieser Gesellschaft der freien Konkurrenz erscheint der Einzelne losgelöst von den Naturbanden usw., die ihn in frühen Geschichtsepochen zum Zubehör eines bestimmten, begrenzten menschlichen Konglomerats machen. Den Propheten des 18. Jahrhunderts, auf deren Schultern Smith und Ricardo noch ganz stehn, schwebt dieses Individuum des 18. Jahrhunderts – das Produkt einerseits der Auflösung der feudalen Gesellschaftsformen, andererseits der seit dem 16. Jahrhundert neuentwickelten Produktivkräfte – als Ideal vor, dessen Existenz eine vergangene sei. Nicht als ein historisches Resultat, sondern als Ausgangspunkt der Geschichte. Weil als das Naturgemäße Individuum, angemessen ihrer Vorstellung von der menschlichen Natur, nicht als ein geschichtlich entstehendes, sondern von der Natur gesetztes. Diese Täuschung ist jeder neuen Epoche bisher eigen gewesen“ (Marx 1857/58, 5f.)

Die jüngste Forschung zum Tier-Mensch-Übergangsfeld, namentlich Tomasellos profunde Studie über „Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation“ von 2009, lässt keinen Zweifel an der Triftigkeit der Marxschen Position: „Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein ζῷον πολιτικόν, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann. Die Produktion des vereinzelt Einzelnen außerhalb der Gesellschaft – eine Rarität, die einem durch Zufall in die Wildnis verschlagenen Zivilisierten wohl vorkommen kann, der in sich dynamisch schon die Gesellschaftskräfte besitzt – ist ein ebensolches Unding als Sprachentwicklung ohne zusammen lebende und zusammen sprechende Individuen. Es ist sich dabei nicht länger aufzuhalten“ (Marx 1857/58, 6).

Länger aufgehalten, ohne dass die Debatte abgeschlossen wäre, haben sich die „Meisterdenker“ moderner Vergesellschaftung bei der Frage nach dem Primat. Je nach Stand-

ort und Perspektive ist die Gewichtung zwischen „Individuum“ und „Gesellschaft“ ausgefallen. Herbert Spencer, Soziologe des Liberalismus und Individualismus, legt sich, ganz englisch, eindeutig fest, indem er die Evolution der menschlichen Vergesellschaftung und Sozietät gegen die übrige organische Evolution abhebt: „The society exists for the benefit of its members; not its members for the benefit of the society“ (Spencer 1893, 449f.). Der optimistischen Sozialanthropologie gegenüber hat Hegel Platz genommen, entziffert den Gang der Weltgeschichte anders: „Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. Denn es ist die Erscheinung, von der ein Teil nichtig, ein Teil affirmativ ist. Das Partikuläre ist meistens zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben“ (Hegel 1822/23, 49).

Bis „Individuum und Gesellschaft“, im Wesentlichen Reflex nichtnatürlicher, städtischer Vergesellschaftung, zu komplementären Kategorien der Selbstbeschreibung neuzeitlicher, schließlich moderner Sozietätsbildung aufsteigen, dauert es. Ursprünglich, in der antiken, der platonischen Philosophie, wird das Individuelle gleichsam als Ausdruck der Materialisation der Idee in der Vielheit interpretiert (vgl. Pieper 1973, 729f.). Wohl kennt die römische Antike den Begriff der *individualitas*, nicht aber den des „Individuums“. Die Ausformung dieses Begriffs ist der Neuzeit vorbehalten, zumal dem 17. und 18. Jahrhundert, als es zu einer durchgreifenden Anthropologisierung des Sozialdenkens kommt. Noch in der mittelalterlichen Philosophie gehört „Individuum“ zur Klasse der Dingbegriffe, bezieht sich generell auf Einzeldinge. Erst mit der Tendenz zur Selbstermächtigung des Menschen als Demiurg seiner Welt und seiner Geschichte, von Weltgeschichte, beginnt der Prozess der Privilegierung von *individualitas* für den Menschen. Die Erinnerung an die Zugehörigkeit zur Klasse der Dingbegriffe ist noch heute im Genus des Wortes „Individuum“ sinnfällig: *das* Individuum. Die Dingbegrifflichkeit ist der weiblichen *individualitas* haften geblieben. Ist auch „*das* Weib“, noch zu Zeiten von Brigitte Bardot das „immer lockende“, weithin aus dem semantischen Verkehr verschwunden, die Sprachform „*das* Mädchen“, im Unterschied zu „*der* Junge“, scheint, ungeachtet aller Feminismen, niemanden zu stören.

Kurz, die Kategorie „Individuum“ ist ein kulturelles Spätprodukt. Und sie ist von allem Anfang eine Reflexionskategorie, die ihren Sinn vordem auf der Folie der Allgemeinform „Idee“ empfangen hat, in der Moderne auf der von „Gesellschaft“, marktvermittelte Vergesellschaftung, erst erfährt. Dass es sich bei diesem Langzeitprozess um eine okzidentale Spezifik handelt, ließe sich vorzugsweise veranschaulichen an der Geschichte der Autobiografik, der Gattung der Selbstthematization der Individuen. Wer sich näher mit dem Werdeprozess des Problemnexus „Individuum und Gesellschaft“ in soziologischer Beleuchtung befassen will, der ist mit Simmels fulminanter Studie „Philosophie des Geldes“ von 1900, mit dessen problemgeschichtlichen Darlegungen in „Grundfragen der Soziologie“ von 1917 – darin insbesondere das Kapitel 4. „Individuum und Gesellschaft in Lebensanschauungen des 18. und 19. Jahrhunderts (Beispiel der philosophischen Soziologie)“ (Simmel 1917) – sowie *last not least* mit den „Soziologischen Exkursen“ – darin

insbesondere die Stichworte II. „Gesellschaft“ und III. „Individuum“ von 1956 – gut beraten.

In realgesellschaftlicher sowohl wie problemgeschichtlicher Perspektivik ist die Reihenfolge, in der in den „Soziologischen Exkursen“ Grundkategorien der Soziologie vorgestellt werden, zu beachten. Nach I. „Begriff der Soziologie“ folgt vor „Individuum“ die „Gesellschaft“. Darin manifestiert sich der Sachverhalt, Individuum als soziale Existenzform und Begriff, Individualität als Lebensform und Selbstbeschreibung sind Resultate evolutionärer Differenzierungsprozesse. Will sagen: Entwickelter Tausch- und Geldverkehr bildet die Grundlage für Individuierung ermöglichende soziale Distanz. „Individuum“, späterhin „Individualisierung“ enthüllen sich als Ausdrücke zunehmender Vergesellschaftung. Verkoppelt ist Individualisierung mit den wachsenden Ansprüchen an Selbstbestimmung und Selbststeuerung. Dazugehörige Philosopheme sind die Kataloge der Freiheitsansprüche, die Spannung zwischen Freiheit und Begrenzung, Option und Obligation, Subjekt und Heteronomie. Insofern ist die neuzeitliche, die moderne Idee des Individuums ein praktischer Begriff, ein Projekt, nicht ein Sein: das Selbst-Sein als Leistung. „Die Individualität des Individuums besteht nicht oder jedenfalls nicht primär in seiner ontologisch bedingten Singularität, sondern ist etwas, das das Individuum selber vollbringen muss, um Individuum zu sein“ (Pieper 1973, 732).

Vor allem aber ist „das Individuum“ ein „Relationsbegriff“ (Ebd., 734f.). In Relationen gedacht, verweist er unter problemgeschichtlichen Gesichtspunkten unmissverständlich auf „Gesellschaft“ als Stätte individueller Emanzipation im Zuge der Versachlichung sozialer Beziehungen. Zugleich aber bildet „Gesellschaft“, in prozessualer Hinsicht Vergesellschaftung, nicht nur die Stätte von Individualisierung durch Differenzierung; vielmehr geht Vergesellschaftung, nicht zuletzt ob der Versachlichung des zwischenmenschlichen Verkehrs, einher mit Zunahme von Abhängigkeiten. Differenzierung, zunehmende Arbeits- und Funktionsteilung, und Interdependenz, Ausdehnung versachlichter Abhängigkeiten, sind zwei Seiten einer Medaille, sprich: globaler Vergesellschaftung bzw. wachsender Komplexität. Es ist Spencer gewesen, der dies früh registriert hat (hierzu Kröll 2009, 12ff.), ohne freilich so recht zu sehen, dass die Tendenzen zu individueller Autonomisierung eins sind mit denen wachsender Heteronomisierung. Anders, der Triumph des Individuums, die individualistische Ideologie geht einher mit dem Triumph der Statistik, der Ermittlung, Aggregation und Berechnung des Durchschnittsindividuellen. Wie bereits notiert, hatte Nietzsche überhaupt den Verdacht, dass die seinerzeit sich formierende Disziplin Soziologie nichts anderes sei als die Wissenschaft von den Nullen.

Nun soll „Individuum“ das Unteilbare, die unauflösliche Letzttheit vorstellen, nicht das verzifferungsfähige Exemplar einer Gattung. Als latinisierte Transkription von *atomon*, Reflexionsbegriff bei Demokrit, ist es der spätrömische, gleichsam spätkulturelle Philosoph Boethius (480–525) gewesen, der die Denkfigur „Individuum“ vom Adjektiv *individuus* her in den vorhumanistischen Diskurs einführt. Es wird Jahrhunderte dauern, bis die Denkfigur wirkmächtig wird. „Individuum“ vorgestellt als das, was nicht *dividuus*,

trennbar, halbierbar, teilbar ist: „Individuum aber wird etwas in mehrfacher Weise genannt: Individuum wird genannt, was überhaupt nicht zerlegt werden kann, wie die Einheit oder der Geist; Individuum wird genannt, was wegen seiner Härte nicht geteilt werden kann, wie der Stahl; Individuum wird etwas genannt, dessen besondere Bezeichnung auf Gleichartiges nicht passt, wie Sokrates“ (Boethius, zit. nach Exkurse 1956, 41). Die Paradoxie also: Die allgemeine Kategorie „Individuum“ bezeichnet etwas, das gerade nicht allgemein, sondern je einzigartig sein soll. Eine der Grundschriften zur Konstituierung der Soziologie trägt den Titel „De la division du travail social“, erstmals erschienen im Jahre 1893. Doch schon vor Durkheim hatte sich Simmel (1890) mit Spencers Paradigma der Evolution als Doppelbewegung von Differenzierung und Interdependenz befasst. In beiden Studien ist wohl die soziale Differenzierung zentralthematisch, aber die Frage nach der *division de l'individu* steht noch nicht; noch nicht, denn sowohl Durkheim („Homo duplex“) wie Simmel werden sich mit dem Spannungsfeld von „Individuum und Gesellschaft“ bzw. der Teilbarkeit der Individuen intensiv befassen. Nicht nur Demokrits *atomon* hat sich als spaltbar erwiesen, sondern nachgerade auch das *individu*. Der „Homo singularis“, seine Teil-, seine Spaltbarkeit ist längst unübersehbar. In Erinnerung daran, dass das griechische Verb *schizein* (σχίζειν) mit spalten, durchschneiden, trennen zu übersetzen ist, möchte sich das Gefühl aufdrängen, die These einstellen, im Feld moderner Vergesellschaftung sei Schizophrenie keine Ausnahmeerscheinung, sondern durchschnittsindividuelle Normalität: „Wir sind alle gestört.“ Zur Grunderfahrung soziologischer Denkweise gehört die Normalität der Zerfällung des Unteilbaren, des Individuums, in Partialwirklichkeiten: Mitglied, Rollen, Identitäten, also Material für die Ortsbestimmung und Behandlung der Menschen als „Fall“: „Der Naturwissenschaftler, der Arzt, der Historiker, der Soziologe, der Jurist, sie alle haben es als empirische bzw. als praktische Wissenschaftler mit dem Individuellen zu tun, freilich nicht mit der Individualität von Individuen, sondern mit dem Allgemeinen an Individuen, das erkennbar und technisch verwertbares Wissen ist“ (Pieper 1973, 731). Blicke also die Individualität des Individuellen ein Privileg, um nicht zu sagen Reservat der Künste, angefangen bei der ärztlichen Kunst bis zur Porträtkunst? Und was bleibt nach Abzug des Durchschnittsindividuellen noch übrig an Individualität?

Autoren vom Range Musils, erfahren in Nietzsche-Lektüre („Der Mann ohne Eigenschaften“), haben, im Medium epischer Kunst, ohne zu Ende zu kommen, dem Problemnexus „Gesellschaftlichkeit und Individualität“ bis ins innerste Gewebe hinein ihr Augenmerk und ihre Reflexionsanstrengungen gewidmet; kein Zufall, dass ein bedeutender Soziologe, Dahrendorf, sich auf ihn an zentraler Stelle zur Vermittlung von „Individuum und Gesellschaft“ kapriziert hat (vgl. Kap. 5.2.1 „Rolle“). Es mag sein „*Individuum est ineffabile*“, jedenfalls für die Wissenschaften, aber der Glaube, es sei unteilbar, ist längst dahin. „Kaum zu überschätzen ist die Leistung der Soziologie, und vorher schon der spekulativen Philosophie der Gesellschaft, dass sie diesen Glauben erschüttert, das Individuum selber als gesellschaftlich vermittelt aufgewiesen hat. Da die Soziologie als Lehre von der Gesellschaft im individualistischen Zeitalter sich ausbildete, so nimmt es kaum wunder,

dass die Beziehungen von Individuum und Gesellschaft geradezu ihr Kernthema darstellten und dass die Tiefe und Fruchtbarkeit aller soziologischen Theorien sich daran misst, wie weit sie jene Beziehungen zu durchdringen verstanden. Die Dynamik der inneren Zusammensetzung des Individuums jedoch wurde erst am Ende von der Theorie visiert. Menschliches Leben ist wesentlich, nicht bloß zufällig Zusammenleben. Damit aber wird der Begriff des Individuums als der der letzten sozialen Einheit fragwürdig ... Er ist Mitmensch, ehe er auch Individuum ist; verhält sich zu anderen, ehe er sich ausdrücklich zu sich selbst verhält; er ist ein Moment der Verhältnisse, in denen er lebt, ehe er sich vielleicht einmal selbst bestimmen kann“ (Exkurse 1956, 42). Dem ist nur noch hinzuzufügen, dass sich das scheinbar hochindividualisierte Adjektiv „persönlich“ („Ich persönlich“) vom lateinischen Wort *persona* ableitet, das mit „Maske“ zu übersetzen ist; für die sog. Interpretative Soziologie das Sesamwort (Anselm Strauss, „Mirrors and Masks. The Search for Identity“, 1959). Die Übersetzung ins Deutsche aus dem Jahre 1974: „Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität“ spielt eine Art Erkennungsmelodie für die „biografisch-interpretative Wende“ innerhalb der Soziologie, im weiteren der Sozialwissenschaften. Spiegel, Masken, Rollen – dies sind Embleme individueller Vergesellschaftung bzw. der Vergesellschaftung von Individuen. „Die Bestimmung des Menschen als Person impliziert, dass er sich innerhalb der sozialen Verhältnisse, in denen er lebt, ehe er sich weiß, immer schon in bestimmten mitmenschlichen Rollen befindet. Durch sie ist er, was er ist, im Verhältnis zu anderen“ (Exkurse 1956, 43).

Auf der Ebene von Intersubjektivität bzw. von Interaktionssystemen ist der Problemnexus von „Individuum und Gesellschaft“ wohl sinnfällig und mag im Rollenparadigma abbildbar, konzeptualisierbar sein. Aber wird der Sachverhalt, das Problem der Gegenstandsbestimmung von Soziologie und damit die strategische Theorieentscheidung nicht verkannt, sodann verfehlt, wenn es um die Ebene, mit Marx gesprochen der gesellschaftlichen Verhältnisse, mit Luhmann ausgemünzt der sozialen Systeme, der „Gesellschaft als umfassendes Sozialsystem“ geht? Ist die Eigengesetzlichkeit, die Eigendynamik systemifizierter Vergesellschaftung, der „vergesellschafteten Gesellschaft“ (Adorno) noch im Modell von „Individuum und Gesellschaft“ zu denken? Was ist, wenn Handlungen weithin durch Operationen ersetzt werden? Was bleibt übrig vom emphatischen Diskurs über Individuum, Individualität oder gar gesteigert: Subjekt? Anders, die Problematik „Individuum und Gesellschaft“, mit der die Soziologie als wissenschaftliche Disziplin das Licht der Welt erblickt hat, ist keine ontologische; vielmehr hat sie einen Zeitkern. Und manche Anzeichen sprechen dafür, die Soziologie zu deanthropologisieren bzw. es darf in Zweifel gezogen werden, ob die Beziehungen zwischen „Gesellschaft und Individuum“ so ohne Weiteres auch weiterhin als Kernthema zu bestimmen sind. Dennoch, selbst Gesellschaftstheoretiker von Relevanz, die bestreiten, es handele sich auch heute noch um ein Kernthema der Soziologie, haben einige und mithin ergiebige Reflexionsanstrengungen darauf verwendet, den Problemzusammenhang „Individuum und Gesellschaft“ durchzuarbeiten, um nach Durcharbeitung schließlich zu dem Urteil zu gelangen, es sei angesichts des inzwischen welthistorisch erreichten Intensitätsgrades und Ausmaßes von

Vergesellschaftung mit Blick auf eine der Soziologie zuträgliche, realistische Gegenstandsbestimmung nicht länger das Kernthema. Die Art und Weise und die Grenzen der Verabschiedung zeugen gleichwohl von der Virulenz des Problemnexus, worauf vor allem in Kap. 5.1.2 „Kommunikation“ einzugehen sein wird. Was Schiller (1961, 336f.) in seiner allemal gesellschaftstheoretischen Reflexion „Über die ästhetische Erziehung“ als Generaltendenz moderner Vergesellschaftung früh schon diagnostiziert hat, die Verteilung des „konkreten einzelnen Lebens“ durch „das Abstrakt des Ganzen“, die Degradierung der Individuen zum „Formular“, hat im Vorwort zu „Die Gesellschaft der Gesellschaft“ (Luhmann 1998, 14) seinen nüchtern-ernüchternden Widerhall gefunden: „Kein Mensch ist gesellschaftlich unentbehrlich.“ Sentenzen dieser Art sind vordem bereits in schwarzen Visionen präludiert; so etwa in Ernst Jüngers Studie „Der Arbeiter“ von 1932, die wohl mit „Die Angestellten“ treffender betitelt wäre. Es stimmt schon, man fällt nicht mehr im Felde, sondern man fällt als Bedienungstechniker von Waffen aus. Und, vor den Agenda von heutzutage zählen angesichts der Zahllosen die Einzelnen wenig. Das ist der Wahrheitsgehalt der Individualisierungsideologeme im Zeichen von *risk society* (vgl. Beck 1994).

Anders freilich verlaufen die Diskurse der Kultur- und Medienindustrie, die im Kunden das „neue Subjekt“ gefunden hat. Nirgends ist der „Ich-Kultus“ (Durkheim) derart aufgeblüht wie in der Kundenwerbung: extremer Schein von Selbstermächtigungen. Zwei anschauliche Beispiele aus zahllosen. Eine Brillenwerbung feiert, an Zahllose adressiert, deren je einmalige Einmaligkeit: Die Brille nur für Dich, „weil Du einzigartig bist“. Oder eine so kultische Plakatwerbung, gleichsam eine Karikatur der Subjektphilosophie von gestern: „Ich entscheide über meine Flatrate.“ Schwer nur zu überbieten sein dürften die profitablen Werbeappelle an die *ich*-lichen Regungen, oder einfach: an den veralltäglichten Narzissmus (Lasch 1979), wie sie, flockig an der Zerstörung der Orthografie mitwirkend, der vor einiger Zeit privatisierten, inzwischen von der Deutschen Bank annektierten, Postbank in Deutschland in Umlauf gebracht werden. Die in hoher Auflage in den Postfilialen aufliegenden Lockheftchen feiern das *Ich* mit Attributen als Aufschriften, das Endungs-*Ich* eigens optisch hervorgehoben: von „beweglich“, „leistungsfähich“ und „geschäftlich“ über „riesich“ und „erstklassich“ bis „einträglich“; natürlich innerhalb von Individualisierung, Spaß und Pluralismus dürfen auch nicht fehlen: „vielfältich“, „erbaulich“, gemeint ist Baufinanzierung, und schließlich „erfreulich“. Das Ganze endlich wird dekoriert mit der unfreiwilligen Komik in Reimform: „Unterm Strich zähl ich.“ Freilich, so ganz fern stehen einige Partien der seit den späten 1970er-Jahren im Aufschwung befindlichen interpretativ-biografischen Soziologie dem Kultus nicht, indem sie, befangen in Mikrosoziologie und interessierten Kleinwelten („Oral History“), am Schein der Aufwertung der Individuen mitweben. Aber selbst hier, so etwa bei Soeffner (2011, 145), ist nicht vollends aus dem Blickfeld geraten, dass es sich beim „Individuum“ um das „schwächste Element der Gesellschaft“ handelt. Es ist schon so, soziologische Denkweisen, Theorieansätze und Theorien lassen sich durchaus auch danach verorten, wie sie das Verhältnis zwischen Ermächtigung und Entmächtigung der Individuen heute beurteilen. So viel lässt

sich triftig konstatieren, die Einzelnen sind keine „Urphänomene“ und das Individuum „in Wahrheit eine historische Kategorie“ (Adorno 1966, 260).

Es schwanken die Paradigmata, Sichtweisen und Urteile seit den Tagen des neuzeitlichen Aufbruchs bis zu denen totaler, globaler Vergesellschaftung zwischen Atrophie und Hypertrophie, was die Stellung der Individuen in der Welt angeht. Um 1900, Zeit der ersten Akademisierung der Soziologie, zeichnet Simmel, der feinsinnige Solitäre, Nietzsches Nullen-Bild eingedenk, in dem luziden Essay „Die Großstädte und das Geistesleben“ (1903) ein äußerst nüchternes Bild der Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft, alsbald generalisiert zur These von der „Tragödie der Kultur“ (Simmel 1911); Diagnosen, die in Kreisen der gegenwärtigen, allzu rosig gestimmten Kulturwissenschaften entweder wenig bekannt zu sein scheinen oder schlicht ignoriert werden. Simmels Diagnosen der Moderne sind von allem Anfang Krisendiagnostik: die Auseinanderbewegung von Individuen und Gesellschaft bei dem Übermächtigwerden der gesellschaftlichen Verhältnisse und die Rettung der Subjekthaftigkeit des Individuums im Wege des Widerstandes. „Die tiefsten Probleme des modernen Lebens quellen aus dem Anspruch des Individuums, die Selbständigkeit und Eigenart seines Daseins gegen die Übermächte der Gesellschaft, des geschichtlich Ererbten, der äußerlichen Kultur und Technik des Lebens zu bewahren“ (Simmel 1903, 116). Bei der Lektüre so ungleicher Werke wie Becketts Stücken und Luhmanns Systemtheorie möchte der Eindruck sich aufdrängen, „der Widerstand des Subjekts, in einem gesellschaftlich-technischen Mechanismus nivelliert und verbraucht zu werden“ (Simmel 1903, 116), ist bislang gescheitert. Stattdessen scheint, um nur eine Vergesellschaftungsdimension zu nennen, einverständige IT-Gerätesklaverei mit Wohlfühlgarantie zu regieren, vom hellsichtigen Mediensoziologen Postman (1992) zeitnah diagnostiziert. Simmels soziologische Symptomatologie trifft ins Zentrum, insofern die Übermacht der gesellschaftlichen Verhältnisse am Triumph von Zahlen und Uhren, am „festen, übersubjektiven Zeitschema“ (Ebd., 120), an der Timer-Culture, der Tyrannei der Terminkalender demonstriert wird. Schließlich mündet die Diagnose ein in die Ortsbestimmung des Individuums als eine „quantité négligeable“ (Ebd.). „Die Entwicklung der modernen Kultur charakterisiert sich durch das Übergewicht dessen, was man objektiven Geist nennen kann“ (Ebd.), mit der Folge der Degradation des Individuums „zu einem Staubkorn gegenüber einer ungeheuren Organisation von Dingen und Mächten, die ihm alle Fortschritte, Geistigkeiten, Werte allmählich aus der Hand spielen und sie aus der Form des subjektiven in die eines rein objektiven Lebens überführen“ (Ebd., 129f.). Die diagnostische These von der „Atrophie der individuellen durch die Hypertrophie der objektiven Kultur“ (Ebd., 130) hat Folgen für die Grundlegung der Soziologie, d. h. für die Bestimmung von deren Gegenstandsbereich, wie sie Simmel kurz danach vornehmen wird (s. Kap. 5.1.1 „Wechselbeziehung“).

Dass Durkheims Grundlegung der Soziologie, sein Theoriebau, beim Primat der überindividuellen Wirklichkeit der Gesellschaft ansetzt, braucht nicht weiter verfolgt zu werden, weil offensichtlich (Durkheim 1965). Nicht von ungefähr bilden er und Simmel für

Luhmann geeignete Bezugspunkte für kritische Anknüpfung (Kap. 5.1.2 „Kommunikation“). Nichts scheint dermaßen zu verstören, den allgegenwärtigen, modernen Narzissmus, den Individualismus so sehr zu kränken wie die Konfrontation mit der Tatsache seiner Grenzen. Für Durkheim werden die Grenzen von der Wirklichkeit der *contrainte sociale*, des sozialen Zwangs, gezogen. So wäre also, und der Streit um die Legitimität von Soziologie zeugt davon, nach Kopernikus, Darwin und Freud Durkheims kühle Bestimmung von Gesellschaft bzw. soziologischen Tatbeständen eine weitere Kränkung.

Aber, woran erkennt man die Wirklichkeit, die Objektivität von Gesellschaft bzw. Vergesellschaftung? Durkheims lakonische Antwort, ganz in der Tradition des „Physikalisiten“ des Thomas Hobbes und seines „Leviathan“ von 1651: „Und das, was uns Widerstand leistet, müssen wir als wirklich ansehen. Alles trägt also dazu bei, uns hier die wahre soziale Wirklichkeit sehen zu lassen“ (Durkheim 1965, 118)

Als Problemkonstante ist Durkheim die Beziehung zwischen „Gesellschaft“ und „Individuen“ so präsent wie dem liberal gesonnenen Max Weber ein nachgerade chronisches Leiden. An der Übermacht der Realabstraktionen, am „*iron cage*“ kann es für Letzteren keinen Zweifel geben. Interdependenzzwänge sind ihm die moderne Form von Vergesellschaftung. „Bürokratisierung“ lautet die Tendenzbeschreibung, die – mit Aufkommen und Verbreitung von Kybernetik und programmierten Welten – später um den Technokratie-Diskurs erweitert wird. „Eine leblose Maschine [PC eingeschlossen – F. K.] ist *geronnener Geist*. Nur daß sie dies ist, gibt ihr die Macht, die Menschen in ihren Dienst zu zwingen und den Alltag ihres Arbeitslebens so beherrschend zu bestimmen, wie es tatsächlich in der Fabrik der Fall ist. *Geronnener Geist* ist auch jene *lebende Maschine*, welche die bürokratische Organisation mit ihrer Spezialisierung der geschulten Facharbeit, ihrer Abgrenzung der Kompetenzen, ihren Reglements und hierarchisch abgestuften Gehorsamsverhältnissen darstellt. Im Verein mit der toten Maschine ist sie an der Arbeit, das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft herzustellen, in welche vielleicht dereinst die Menschen sich, wie die Fellachen im altägyptischen Staat, ohnmächtig zu fügen gezwungen sein werden, *wenn ihnen eine rein technisch gute und das heißt: eine rationale Beamtenverwaltung und -versorgung der letzte und einzige Wert ist, der über die Art der Leitung ihrer Angelegenheiten entscheiden soll*. Denn das leistet die Bürokratie ganz unvergleichlich viel besser als jegliche andere Struktur der Herrschaft“ (Weber 1918, 332). „Der Bürokratisierung“, weiters der Programmierung und Technokratisierung, „gehört die Zukunft“; und Weber ergänzt: „Die Bürokratisierung ist aber gegenüber anderen geschichtlichen Trägern der modernen rationalen Lebensordnung ausgezeichnet durch ihre weit größere *Unentrinnbarkeit*“ (Ebd., 330). Der „nüchterne Tatbestand der *universellen Bürokratisierung*“ (Ebd.) wird natürlich nicht dadurch dementiert, dass bürokratische Kommissionen zur Entbürokratisierung eingerichtet worden sind und werden; die EU ist ein anschauliches Beispiel hierfür. Und dank Merton (1995, bes. Kap. 6. „Bürokratische Struktur und Persönlichkeit“) ist Kenntnis davon, dass Bürokratie keine deutsche Krankheit ist, sondern zum Alltag der USA, allerspätestens seit dem New Deal, gehört:

organizations are greedy. Die Herkunft der programmierten Welt, der sich selbst programmierenden Menschen hat Weber in seinem epochemachenden religionssoziologischen Werk von 1904/05 „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ freigelegt, worin er den Rubikon der sog. Wertaskese wohl wissend überschreitet: „Dann allerdings könnte für die >letzten Menschen< dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: >Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz<: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben“ (Weber 1904/05, 204).

Auch Weber insistiert auf dem Problemnexus „Individuum und Gesellschaft“, d. h. „Lebensordnung und Persönlichkeit“ als Kernthema der Soziologie. Er entziffert die Rückseite der Individualisierung als einverständigen „Pazifismus der sozialen Ohnmacht“, um zwei Fragen anzuschließen, die nichts von ihrer Aktualität eingebüßt haben: „Wie ist es angesichts dieser Übermacht der Tendenz zur Bürokratisierung *überhaupt noch möglich, irgendwelche* Reste einer in *irgendeinem* Sinn >individualistischen< Bewegungsfreiheit zu retten?“ Und: „Wie wird Demokratie auch nur in diesem beschränkten Sinn überhaupt möglich sein?“ (Weber 1918, 333).

Das sind allemal Fragen, die ohne Empirie für heute nicht hinreichend zu beantworten sind. Allen voran wäre eine Angestelltensoziologie, flankiert von gesellschaftstheoretisch inspirierter Sport-, Gesundheits-, Tourismus- und Eventsoziologie, gefragt. Wo aber werden sie systematisch betrieben? Zudem, die Soziologie, insoweit sie als „angestellter Geist“ betrieben wird, müsste darin als Thema selber vorkommen. Jahrzehnte sind in die Länder gezogen seit den fulminanten Studien „Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches“ von 1929 (Fromm 1983), „Die Angestellten“ von 1930 (Kracauer 1971) oder späterhin „White Collar“, „Menschen im Büro“ (Mills 1951). Mit dem erfahrungsgesäuerten, kenntnisdichten analytischen „Leben im Büro. Die schöne neue Welt der Angestellten“ (Bartmann 2012) ist eine Publikation erschienen, mit der an Webers Fragen wieder produktiv angeknüpft werden könnte, entlang zweier Thesen: einmal, „Der Managerismus als höchstes Stadium der Bürokratie“ (Ebd. Kap. 2) – will sagen: die Entbürokratisierung durch Deregulierung, durch *lean streaming* hat paradoxerweise zu einer enormen Steigerung von Bürokratisierung geführt; noch wer aus dem letzten Loch pfeift, ist gehalten, die Melodie in Regie eines Self-Managements zu nehmen. Kurz, das Hegelsche Herr-Knecht-Paradigma hat sich in systemische Pressionen und rastlosen Selbstzwang verwandelt. Zum anderen, der Konformismus in Gestalt des „Zwangs zur Häresie“ (Berger 1980) ist die Quelle für die nachhaltige Theorie des Individualismus. Wer kreativ sich dünkt und konformistisch sich verhält, indem er dem „häretischen Imperativ“ gehorcht (Häresie hat zur Wortquelle *haireisthai*, das heißt „wählen“), glaubt sich diesseits der *contrainte sociale*.

Atrophie – Hypertrophie, der Problemzusammenhang von „Individuum und Gesellschaft“, Welt und Einzelmensch gehört zu den Kernthemen dessen, was dementsprechend als „Weltliteratur“ geortet wird. Auf deren Höhenkamm ist es das Schlüsselthema.

Dem Barock eignet, nicht mehr hellfroh dem Individuum Preislieder zu singen. Welt

und Mensch erscheinen in konfliktärer, grell dissonanter Gestaltung; buchstäblich *barocco*, in Schiefelage. *Barocco* wäre durchaus ein geeigneter Titel für die Bankenwelt. Auf Dur folgt Moll. In problemgeschichtlich-soziologischer Perspektive präludiert Shakespeare gleichsam die Souveränitätslehre des Thomas Hobbes (vgl. Benjamin 1928; Schmitt 1938). Alsbald werden Manufaktur und Staatsbürokratie für die Verzifferung, die Reglementierung und Nivellierung des gesellschaftlichen Lebens der Individuen sorgen; die Stadt Mannheim, Nummern statt Straßennamen, liefert hierfür einprägsamen Anschauungsunterricht. Vom Generalbass bis zum Fordschen Fließband, nicht der Taktstock als vielmehr das Zeitregiment, die Taktzeiten, geben den Ton an, bestimmen den Lebensrhythmus.

Von der rosigen Stimmung des freundlich-allzufreundlichen Humanismus kann auf der Shakespeare-Bühne keine Rede mehr sein. In wohl unüberbietbar lakonischem Ausdruck wird von ihm der Problemnexus von „Gesellschaft und Individuum“ zur Sprache gebracht:

Life's but a walking shadow; a poor player,
That struts and frets his hour upon the stage,
And then is heard no more: it is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing.

Was Macbeth, kurz vor seinem Ende, dem Publikum mitzuteilen weiß, ist im Grunde nichts weniger als die Einsicht in die nichtige Punctualität des einzelnen Lebensprozesses, des Individuums innerhalb der Totalität des Weltlaufs. Avanciert nicht um diese Zeit die Astronomie, die Forschung, Messung und Lehre vom gleichförmigen, repetitiven Lauf der Gestirne zur hegemonialen Sichtweise auf Welt und Kosmos, zum Paradigma der Epoche? *Et l'homme?* Die Denkfigur der „Körpermaschine“ hebt zur Karriere an, die bis heute fortwährt (La Mettrie 1985). Und der „*poor player*“? Nichts davon im redseligen Wirtschaftsfeuilleton, wo gerne die Figur der „*global players*“ angerufen, mithin auch angebetet wird; Sprechweisen, gegen die auch die soziologische Zunft nicht immun ist. In Vergegenwärtigung der sog. postmodernen Szenerie, Bluff und Wichtigtuerei in performativer Permanenz bzw. permanenter Performance, möchte die Übersetzung von Dorothea Tieck, jedenfalls was jenen Macbeth-Passus anlangt, als geglückt gelten:

Leben ist nur ein wandelndes Schattenbild,
Ein armer Komödiant, der sein Stündchen
auf der Bühne spreizt und knirscht,
und dann nicht mehr vernommen wird.
Ein Märchen ists, erzählt von einem Blödling,
voller Klang und Wut, das nichts bedeutet.

„Wir sind im Eimer“, teilt Monsieur Krap in Samuel Becketts Theaterstück „*Eleutheria*“ von 1940 seiner Mitwelt mit. Seine sarkastische Komödie der Unfreiheit betitelte Beckett ausgerechnet mit dem griechischen Wort „*Eleutheria*“, das mit „Freiheit“ zu übersetzen ist, weiters auf die freien Angehörigen eines Volkes sich bezieht. Heute heißen sie *people*. *Eleutheria* verallgemeinert zu Menschen, irgendetwelche, Leute eben. Bereits in

diesem Stück tauchen die Mülltonnen auf, vielleicht die Ikone der Moderne, für die Enkel der Selektionsspezialisten bevorzugtes Exerzierfeld für Segregation, *called* Mülltrennung. In Becketts „Fin de partie“ von 1957, lesbar als Postskriptum zu Aldous Huxleys „Brave New World“ von 1932, treten Mülltonnen als Wirkungsstätte Pillen schluckender Menschenstümpfe auf, dem, was von den Subjekt-Idealen von einst übrig geblieben ist. Hamm, einer der „Helden unserer Zeit“, um mit Lermontow zu sprechen, drückt den Stand des Subjekts ohne Umschweife aus: „Wir atmen doch, wir ändern uns! Wir verlieren unsere Haare, unsere Zähne! Unsere Frische! Unsere Ideale!“ Aber, so wäre gegen Hamm einzuwenden, es gibt sie, die Mittel gegen Zahn- und Haarausfall; und kein Tag vergeht, an dem nicht Verjüngungsmittel, Vitamindrinks aller Art angeboten werden. Vor einer neuerlichen Pilleneinnahme dieser Gesprächssequenz, dieses kleine Hin-und-Her:

„Clou, traurig: Niemand auf der Welt hat je so verdreht gedacht wie wir.

Hamm: Wir tun, was wir können.

Clou: Das sollen wir nicht.“

Nach einer kurzen Pause die Notiz zum Individuum *nowadays*:

„Hamm: Hältst du dich für gescheit ... einmalig?

Clou: Gescheitert! ... In tausend Stücken!“

Am „Call for Papers“ zur Arbeitstagung mit dem Titel „Akteur – Individuum – Subjekt: Fragen zu >Personalität< und Sozialität“, veranstaltet von der Arbeitsgruppe Soziologische Theorie (AST) an der Universität Oldenburg im Januar 2010 (Lüdtke/Matsuzaki 2009, 485ff.) lassen sich die Anzeichen für merkliche Wandlungen innerhalb der soziologischen Terminologie ablesen; terminologische Wandlungen, worin sich unzweideutig problemkonzeptiv-theoretische Akzentverschiebungen spiegeln. Es handelt sich um Begriffsverschiebungen, die mitnichten auf den deutschsprachigen Bereich der soziologischen Theorielandschaft beschränkt sind – im Gegenteil, wie die inzwischen weit verbreiteten „Actor-Network“-Paradigmen bezeugen (s. Latour 2007; darin auch reichhaltige Literaturverweise). In jenem Aufriss wird zutreffend konstatiert: „Insbesondere der Akteurbegriff findet in der Soziologie eine breite Verwendung ...“ (Lüdtke/Matsuzaki 2009, 485). Von einer „akteurzentrierten Soziologie“ (Ebd.) ist die Rede, und zu Recht wird die Frage aufgeworfen, ob all die neueren Versionen rund um die Figur des Akteurs „im Einklang“ stünden etwa „mit dem Subjektbegriff bei Mead“ (Ebd.). Diese Fragestellung ist zu erweitern: Wie verhält sich die *en vogue* befindliche Akteurterminologie zur älteren Subjekt-Begrifflichkeit? Dass die Subjektthematik einmal den Theoriediskurs in den Sozialwissenschaften geprägt, wenn nicht bestimmt hat, ließe sich vorzugsweise an Geschichte und Theoriebildung der Sozialisationsforschung aufweisen (hierzu Geulen 1980).

Die Indizien sprechen jedenfalls eindeutig dafür, dass der „Akteur“ dabei ist, das „Subjekt“ zu verdrängen. Der Einwand, aber da ist doch die prominente „Theorie des kommunikativen Handelns“ von Jürgen Habermas, worin die Probleme der Subjektwerdung

zentral verhandelt werden, sticht nicht sogleich. Es wäre erst noch zu prüfen, inwieweit das Habermas-Theorem innerhalb der soziologischen Theorielandschaft tatsächlich wirksam ist, ob es nicht stillschweigend als Sozialphilosophie, gewiss öffentlich reputiert und prämiert, abgetan wird. Wie dem auch sei, im Hinblick auf den Problemnexus von „Individuum und Gesellschaft“ sind gegenwärtig zwei Tendenzen als wirksam zu beobachten. Was Theorieansätze in handlungsparadigmatischer Ausrichtung angeht, so fällt *erstens* die Zurücknahme des Subjektbegriffs zugunsten des Akteurbegriffs auf, wobei aber unklar, wenig erläutert bleibt, wie sich in der Figur des „Akteurs“ das Verhältnis zwischen Konstituens und Konstitutum ausnimmt. Vergnügliche Nachhilfe mag die Akteur-Netzwerk-Soziologie bei der Pflanzenzucht nehmen. Dort ist „Akteur“ Name für „ertragstreue und anbaustärkste Eliteweizen“; er „überzeugt mit überragenden Qualitätseigenschaften“. (Wäre allemal eine gute Werbung für Elite-Universitäten und Exzellenz-Cluster).

Schließlich, was bedeutet es, wenn Gesellschaft hinter dem Netzwerk, worin der Akteur, womöglich Schrumpffigur dessen, was vordem einmal mit Subjekt visiert gewesen ist, agiert, verschwindet? Mit Goethes listigem Mephistopheles gesprochen: „Der ganze Strudel strebt nach oben; / Du glaubst zu schieben, und du wirst geschoben.“ Offen liegt die Frage zutage, wo denn der Primat liegt, beim Akteur oder beim Agendum, präziser im Plural, bei den Agenda, hier Synonym für die *contraintes sociales*.

Hierzu wird *zweitens* in der Tendenz zur Reformulierung des „europäischen“ Problemzusammenhangs von „Individuum und Gesellschaft“ unmissverständlich Stellung bezogen. In den systemtheoretischen Ansätzen wird der Anthropozentrik, wie sie handlungswissenschaftlichen Denkweise eigen ist, ein radikales Adieu zugerufen; statt Handlungen Operationen und Mechanismen und statt Anthropos psychisches System. Gleich ob Subjekt, Akteur oder überhaupt Individuum, soziologische Theorie wird hier gerade nicht auf Anthropologie gegründet, was schon Durkheim visiert hat, wenn er für die Etablierung eine fachkonstitutive Theorie gefordert hat, sich von den „vielen Überresten des anthropologischen Postulats“ freizumachen.

Wovon handelt Soziologie? Was ist ihr Gegenstand, zu dem sie in Theorie und Terminologie angemessen sich zu verhalten hat? Mit der Gegenstandsbestimmung fällt die Theorieentscheidung. Der Problemstellung freilich wohnt stets ein Zeitkern inne; sie hängt ab von gesellschaftsgeschichtlichen Konstellationen. Hierüber ist das „und“, die Konjunktion zwischen „Gesellschaft“ und „Individuum“, sowie deren Reihung erst zureichend aufzulösen. Ist der Gegenwartsvergesellschaftung das Denkbild der „Regelungstechnik“ oder das der „Konstitution durch Praxis“ näher? Wohin mit den Menschen, den Individuen? Das Differenzial „Exklusion – Inklusion“ bildet einen geeigneten Gesichtspunkt, die Theorielandschaft der Soziologie zu erschließen. Dem liegt die These zugrunde, dass der Problemnexus „Individuum und Gesellschaft“ als Kernthema der Soziologie nicht so ohne Weiteres zur Abdankung zu zwingen ist.

4.3 Exklusion – Inklusion. Ein Vorschlag zur Ortung

Mit der Basisproblematik „Individuum und Gesellschaft“ kann auf verschiedene Weise umgegangen werden. Sie kann ignoriert werden und durch Methodologie überspielt werden, was im methodenzentrierten Forschungsalltag der Normalfall ist. Rücken – und dies ist zwangsläufig der Fall, wenn Theoriediskurse in Gang kommen – Grundlagen- und Fundierungsprobleme der wissenschaftlichen Disziplin Soziologie in den Vordergrund – was wiederum Fragen nach der Gegenstandsbestimmung aufwirft –, dann zeigt sich die zumal in Kap. 2.1 „Soziologie als Potpourri?“ skizzierte höchst heterogene Theorielandschaft des Fachs. Nirgend wird dies spürbarer als in der Lehre. Gewiss ist es möglich, eine Vorlesung über Theorien in der Soziologie abzuhalten, ohne auch nur ein problematisierendes Wort darüber zu verlieren, was denn die Spezifik des Gegenstands dieser Disziplin ausmache. Das ist dann ohne Weiteres möglich, wenn die soziologische Theoriewelt vorzugsweise als Gemenge von Traditionsstücken, Konzepten und zumal Einfällen vorgestellt wird. Wird aber der Problematik der Gegenstandskonstitution nicht ausgewichen, dann kann es nicht abgehen, ohne auf die Basisproblematik „Individuum und Gesellschaft“, und dies in historischer Perspektivierung, einzugehen. Sogleich tun sich Schwierigkeiten auf, darzulegen, worin die Eigenart des Sozialen bestehe, was denn mit Vergesellschaftung *in concreto* gemeint sei, schließlich wie die Konjunktion „und“ zwischen „Individuum“ und „Gesellschaft“ soziologietheoretisch zu konzeptualisieren sei. Soll das „Und“ vom Individualpol oder vom Sozialpol her bestimmt werden, oder im Lichte der Reziprozität der Perspektiven, sei sie asymmetrisch oder symmetrisch gedacht?

Bereits in den Anfängen haben ernst zu nehmende Soziologen, allen voran diejenigen, die um eine Emanzipation der Soziologie zu einer eigengegründeten wissenschaftlichen Disziplin bemüht waren – dies gilt in besonderer Weise für Durkheim und Simmel –, keinen Zweifel daran gelassen, dass Dasein und Legitimität der Soziologie stehen und fallen mit der Klarstellung jener Konjunktion. Gleichwie damals und später die Gegenstandsbestimmung und somit die Entscheidung über den Theorieansatz ausgefallen ist, dort, wo innerhalb der Soziologie ernst zu nehmende Theoriefundamentierung zu finden ist, ist die Problematik „Individuum *und* Gesellschaft“ nicht ignoriert, sondern bearbeitet worden; eingeführt durch die stets wiederkehrenden, im Grund chronischen Vorfragen: Wovon handelt Soziologie? Was ist der ihr eigene Gegenstand bzw. der ihr zukommende Gegenstandsbereich? Worauf, auf welche spezifische Wirklichkeit bezieht sich Theorie? Und da genügt es eben nicht, dem Hauptwort „Wirklichkeit“ das Beiwort „sozial“ vorzuschalten.

Der hier unterbreitete Vorschlag zur Ortung sowohl wie Zuordnung von Theorietypen innerhalb der Theorielandschaft der Soziologie beruht auf der Unterscheidung von zwei paradigmatischen Grundversionen des Umgangs mit der Problemkonstante „Individuum und Gesellschaft“. Schroff formuliert lautet die Frage: Wohin mit den Menschen in der Soziologie bzw. ihrer Grundlagentheorie?

Theorieentscheidungen in Richtung auf explizite Ausgliederung des Pols „Individuum“ aus dem für die Soziologie spezifischen Gegenstand werden im Folgenden exemplarisch unter der Bezeichnung „Exklusionsmodelle“ verhandelt. Theorieentscheidungen in Richtung auf mehr oder weniger explizite Einbeziehung der Konstitutionsverhältnisse zwischen Individuen und Gesellschaft, d. h. Einbegreifen des Pols „Individuum“ in den für die Soziologie konstitutiven Gegenstandsbereich, einschließlich des Aspekts der Subjektbildung und -entwicklung, werden im Folgenden in exemplarischer Weise unter der Bezeichnung „Inklusionsmodelle“ verhandelt. Es mag sogleich kenntlich werden, dass das Begriffspaar „Exklusion – Inklusion“ hier nicht bezogen ist auf die Ebene der materialen Forschung zur Beschreibung von Praxen und Prozessen der Ausgrenzung bzw. Eingliederung, wie etwa üblich im Umkreis der Migrationssoziologie (s. Stichweh/Windolf 2009), sondern auf die der Eigenart grundlagentheoretischer Konzeptualisierung.

Vom Theorietyp *Exklusionsmodelle* kann dann und insofern gesprochen werden, wenn Relationen, Beziehungen, Verhältnisse, Strukturen, Ordnungsformen, Mechanismen, Prozessformen als gegenstandskonstitutiv für die soziologische Theoriebildung gesetzt und im Gang der Entfaltung der Theorie entsprechend als gegenstandskonstitutiv begründet werden – und zugleich Individuen, Subjekte, psychische Systeme, Leiber, Einzelmenschen, oder wie immer auch der Individualpol bezeichnet wird, als außersozilogische Kategorie aufgefasst bzw. ausdrücklich dazu erklärt werden. In Exklusionsmodellen rücken die *Vermittlungen*, Ordnungsformen, Systeme, Medien sowie Mechanismen und Automatismen ins Zentrum der grundlagentheoretischen Aufmerksamkeit. Exklusionsmodelle in gleichsam chemischer Reinform relegieren die Individuen vollends aus dem Gegenstandsbereich der Soziologie, sodass einzig die Vermittlungen als basale Bezugssysteme der Theoriebildung zugelassen sind. Hilfsweise könnte von einem *engen* Soziologiebegriff gesprochen werden. Und überspitzt ließe sich formulieren: Wer Exklusionsmodelle favorisiert, der kann auf Interviews verzichten, weil er durch die Schule des Sehens (und Lesens) hindurchgegangen ist und deshalb der Kraft der urteilenden Beobachtung vertraut. Beide, Simmel und Luhmann, wie weit sie sonst auch auseinanderliegen mögen, sind Phänopraktiker von Rang, ohne dass sie so ohne Weiteres zur philosophischen Tradition der Phänomenologie zu rechnen wären. Die Affinität zur Denkweise in Regeltechnik und Operationen bzw. zur Formenlehre ist offenkundig. Der Physiognomik, dem Phänotypus nach handelt es sich um *deskriptive* Theorien.

Vom Theorietyp *Inklusionsmodelle* kann dann und insofern gesprochen werden, wenn die Dialektik von „Individuum und Gesellschaft“, gleich in welcher Form, in die grundlagentheoretische Konzeptualisierung eingeht. Hier wird unmittelbar im Theorieansatz dem Individualpol, in Gestalt von Denkfiguren wie Verhalten, Handeln, Praxis, Erfahrungen, Widerfahrnisse, kurz: Subjekt oder Biografie, paradigmatisch Rechnung getragen, die Verschränkung von Vergesellschaftung der Individuen und individueller Vergesellschaftung systematisch einbegriffen. In Inklusionsmodellen, gleich welcher Observanz, rücken sowohl die *Vermittlungen* wie das *Vermittelte* bzw. deren Bewegungs-

ineinander ins Zentrum der grundlagentheoretischen Aufmerksamkeit. Individuen, Subjekte, Akteure, Lebensgeschichten oder wie immer auch die Tatsache der empirischen Einzelmenschlichkeit, der leiblichen Geschiedenheit der Menschen aufgefasst wird, „das Individuum“, die Individuen rücken zwangsläufig in den Status einer soziologietheoretisch relevanten Kategorie ein.

Dass leiblich nicht auf körperlich reduzierbar ist, sei vorsorglich hier eingemerkt; zur Aufhellung der Differenz sei auf die Philosophische Anthropologie Plessners, in Sonderheit seine Studie „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ (2003), verwiesen. Offenkundig, dass nicht Denkfiguren der Regeltechnik, Kybernetik oder der Formenlehre bzw. Geometrie die terminologische Szenerie bestimmen, sondern vielmehr solche, die sich eignen, Relation und Konstitution von Ordnungsform und Biografie, von Struktur und Praxis zu beschreiben. Nicht zufällig haben in der Welt der Inklusionsmodelle Begrifflichkeiten rund um die Sprachfigur „Leben“ das Sagen: Lebensgewinnungsprozess, Lebensformen, Lebenswelt etc. (Zumal wenn in Deutschland von „Lebenswissenschaft“ die Rede ist, stellen sich sogleich Irritationen in Richtung auf kritische Reflexionen ein, die nicht zu übergehen sind. Die von der SS betriebene Institution „Lebensborn e. V.“ etwa gibt hinreichend Anlass, mit der Kategorie des „Lebens“ vorsichtig zu hantieren.) Was die Inklusionsmodelle angeht, so ist offenbar, dass das Interview, gleich welchen methodologischen Zuschnitts, weithin geradezu das Elixier der Forschung bildet; inzwischen bis zu dem Extrempunkt, dass aus ihm der Funke der Theorie geschlagen werden können soll, wie die „Grounded Theory“ von sich behauptet. Der Physiognomik, dem Phänotyp nach handelt es sich bei Inklusionsmodellen um *interpretative* resp. *rekonstruktive* Theorien mehr oder weniger gesellschaftskritischer Akzentuierung. Und indem der Individualpol dem Theorieansatz paradigmatisch eingeschrieben ist, ist an Inklusionsmodellen häufig zu beobachten, dass die Grenze zu Sozialisationstheorien fließend ist; exemplarisch etwa in der „Theorie kommunikativen Handelns“ von Habermas (1995, 1995a, 1995b). Vor diesem Hintergrund könnte hilfsweise orientierend von einem *weiten* Soziologiebegriff gesprochen werden.

Die typologische Unterscheidung nach Exklusion – Inklusion ist zunächst ungeachtet weiterer Bestimmungsmomente zur Ortung und Zuordnung von Theoriemodellen erfolgt, welche gleichwohl zur näheren Bestimmung zu berücksichtigen sind, weil dienlich. Zur Feinortung empfiehlt es sich *erstens* danach zu fragen, ob die Vermittlungen, die Ordnungsformen, Systeme, Medien sowie Mechanismen und Automatismen bloß als wissenschaftliche Abstraktionen, gleichsam als konstruktivische Kopfgeburten der TheoriebildnerInnen aufgefasst werden oder ob ihnen der Charakter von Realabstraktionen bzw. Selbstabstraktionen der Gesellschaft, denen soziale Wirklichkeit weil Wirksamkeit zukommt, zuerkannt wird, in Analogie zu Texturen, Syntaxen, Partituren als eigenwirkliche, formierende Kraftzentren. Ob im Falle der Anerkennung der Eigenwirklichkeit von Real- bzw. Selbstabstraktionen die jeweilige Theorie diesen basalen Sachverhalt dann auch konzeptuell, begrifflich und zudem noch terminologisch (hierzu Seiffert 1969, 22f.) erreicht, ist eine Anschlussfrage, die einzig im Wege gründlicher Inspektion des jeweili-

gen Theoriebaus beantwortet werden kann. Für die spezifizierende Feinortung ist *zweitens* anzufragen, ob im Grundriss einer Theorie diese selber als Thema vorkommt, d. h. ob während der Begriffsarbeit die Relation von Subjektivität und Objektivität in der Theoriebildung verhandelt wird und darüber hinaus der Zeitkern, die historische Bedingtheit problematisiert wird. Im Übrigen bezieht sich diese Anfrage in Sachen Selbstimplikation ganz wesentlich auf die Güte einer Theorie, die sich Problemen menschlicher Vergesellschaftung widmet.

Nicht weiter nachgegangen werden kann hier der Frage nach dem *Theoriestil*, wie er jeweils aus der Art des Umgangs mit der Basisproblematik „Individuum und Gesellschaft“ hervorgeht. Der Vermutung wäre nachzugehen, dass der Theorietyp „Exklusionsmodelle“ eher mit einem kontemplativen Theoriestil zusammengeht, grundiert von einem ironischen, um nicht zu sagen: ästhetischen Weltverhältnis, einer Neigung zum spielerischen Denken, sei es assoziativer Observanz wie bei Simmel, sei es mehr konstruktivischer Art wie bei Luhmann. Theoriestile mögen durchaus nach dem Grad an Beobachtungslust, Voyeurismus, variieren. „*Bon voyage*“, so könnte das Motto des soziologischen Impressionismus Simmelscher Prägung wie der phänomenologischen Reisen Luhmanns durch die Universa der Systeme und Umwelten lauten. Hinter dem ironischen Weltverhältnis dürfte die tief eingesenkte Überzeugung von der „Unkontrollierbarkeit allen Geschehens“ stehen, wie es in den „Beobachtungen der Moderne“ (Luhmann 1992, 213) zu lesen ist; zumindest was die „Moderne“ anlangt.

Demgegenüber könnte für den Theorietyp „Inklusionsmodelle“ zutreffen, dass er eher mit einem aktivistischen, wenn nicht an die Kontrollierbarkeit allen Geschehens glaubenden, so doch wenigstens die Möglichkeit von Veränderung und Korrekturen ins Auge fassenden Theoriestil zusammengeht. Hier ist durchweg ein eher praktisches denn ironisches Weltverhältnis zu vermuten, wobei die Spannweite von Praxis von der Idee der eingreifenden Kritik, d. h. Theorie als Praxisform, bis zur Intervention, etwa in Gestalt von Offerten und Vorschlägen zur Veränderung oder gar zum Umsteuern, reichen kann. Theorie erscheint hier gleichsam als Praxisvorbereitung. Eine systematische Recherche innerhalb der Theoriegeschichte und der Theorielandschaft der Soziologie dürfte zutage fördern, dass strikte Exklusionsmodelle seltener anzutreffen sind, die Inklusionsmodelle die Majorität bilden. Folglich ist es wahrscheinlich, dass die Palette der Nuancierungen des praktischen, des an Eingriffen interessierten Weltverhältnisses, dass die Abdifferenzierung der Theoriestile im Umkreis des Theorietyps „Inklusionsmodelle“ reicher ist.

Zuletzt steht die Frage nach dem *Gebrauchswert* von Wissenschaft überhaupt. Die Antwortvarianten, ungeachtet dessen, ob sie in Latenz verbleiben oder expliziert werden, schlagen fraglos in der Bauart der Theorien, Gesellschafts-, Sozial-, soziologische Theorien durch. Sie drücken der jeweiligen Eigenart der Ismen, die in Kap. 3.1 als Bewegungsformen von Paradigmata interpretiert worden sind, ihren Stempel auf. Für die Bestimmung des Gebrauchswerts von Wissenschaft sind seit altersher eine ganze Reihe von Vorstellungen und Zuweisungen in Umlauf, die hier nicht weiter diskutiert werden können, sondern im Lichte des Theorietyps „Inklusionsmodelle“ als Korrelat zu praktischen

Weltverhältnissen in Form einer Kurzrevue auszugsweise benannt werden sollen. Den Theoriestilen eingreifender gleichwohl skeptischer Natur eignet die Auffassung, dass es schon viel sei, wenn von Wissenschaft eine Minderung von Leid und Angst erwartet werden darf. Weitergreifende Erwartungen an den Gebrauchswert von Wissenschaft beziehen sich auf Beihilfe zur sozialen Gerechtigkeit, zur Zukunft im Allgemeinen, oder Komfort im Engeren, nachdem die progress-technokratischen Träume, einsetzend mit den „Staatsutopien“ zur Einrichtung und Organisation der jeweils „besten Welten“, an Zugkraft längst eingebüßt haben und nachdem die planifikatorisch-aufklärerische Idee der *perfectibilité* des Menschen als Evolutionsrichtung nicht mehr zünden will. Neuerdings hat bekanntlich das „Glück“ Konjunktur; hier hat es den Anschein, als ob Philosophie und einschlägige Wissenschaften sich frisch, unfromm, fröhlich und frei auf das Gelände der Scharlatanerie, einträglich gewiss, zubewegen. Von mehr *sapientia*, mithin auch *prudentia*, von wohlthuender Weisheit und Klugheit zeugt, was Brechts „Galilei“ auf die selbst gestellte Frage „Wofür arbeitet Ihr?“ antwortet: „Ich halte dafür, dass das einzige Ziel der Wissenschaft darin besteht, die Mühseligkeit der menschlichen Existenz zu erleichtern.“ Eine Gebrauchswertbestimmung, die Disputationen standhalten dürfte, wobei es keinen Grund gibt, sich die Idee des Glücks ausreden zu lassen; allerdings nicht zu verwechseln mit der inzwischen marktgängigen Praxis, den Leuten das Glück aufzuschwatzen, der Kundschaft illuminierte Glückswaren, weithin Ramsch, anzudrehen.

Zurück zur Theoriebildung in der Soziologie. Sie ist umso gehaltvoller, wirklichkeitskräftiger, je mehr sie weiß, in welcher Zeit, in welcher Welt sie emergiert; das lateinische *emergere* in diesem Kontext in den Bedeutungen „sich befreien, loskommen“ und „ans Licht treten“ gebraucht.

5. Theoriemodelle in der Soziologie

Exklusion und Inklusion als soziologiebildende Programme.

Exempla

Gewiss lässt sich die Theorielandschaft der Soziologie auch anders denn entlang der Unterscheidung Exklusion – Inklusion vermessen. Den wohl differenziertesten, zumal stringenten Versuch hat Habermas (1995) vorgelegt, gut mitvollziehbar in den seinem Hauptwerk nachgereichten „Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns“. Es handelt sich um eine chronologisch geordnete Sammlung von Texten, verfasst bzw. publiziert in den Jahren zwischen 1970/71 und 1982. Ausgehend von der Gegenüberstellung von objektivistischen und subjektivistischen Ansätzen sozialwissenschaftlicher Theorie richtet Habermas sein Augenmerk auf den Typus „Erzeugungstheorien der Gesellschaft“ (Ebd., 24ff.), unter wohl begründeter Vernachlässigung von „streng verhaltenswissenschaftlichen Theorien“ – „Methodologischer Individualismus“ mag hier als Sammelname dienen – und „Theorien strategischen Handelns“ – an „Rational-Choice-Konzeptionen ist vornehmlich zu denken -, die in Sachen Konstitutionsproblematik von Gesellschaft Fehlanzeige vermelden. „Erzeugungstheorien der Gesellschaft“ werden nun wiederum in drei Subtypen untergliedert: a) „Konstitutionstheorien“, b) „Systemtheorien“ und c) „Kommunikationstheorien“ (Ebd., 29).

Bemerkenswert freilich, dass die Namen und Programme von Durkheim, Weber und Simmel fehlen. Dass Weber und sein Programm kulturwissenschaftlicher Soziologie in der Gegend des Neukantianismus, d.h. dem Theorietyp nach elementaristische Konstitutionstheorie, platzierbar sind und Durkheims strukturelle Soziologie im Vorfeld zu Lévi-Strauss, d. h. dem Theorietyp nach eine holistisch-systemische Theorie darstellt, wäre hinreichend zu begründen. Wohin aber mit Simmels Programm? Habermas (Ebd., 30f.) jedenfalls belässt es bei fußnotengestützten Randbemerkungen.

Inwieweit die Unterscheidung Exklusion – Inklusion sich wiederum in Verbindung bringen lässt mit dem Ordnungsvorschlag von Habermas, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Wohl aber lässt sich andeuten, dass Inklusionsmodelle mit Konstitutionstheorien sowohl wie mit Kommunikationstheorien korrespondieren, hier gleichsam ihre Heimat haben; demgegenüber Exklusionsmodelle in enger Verwandtschaft zum Subtypus Systemtheorien stehen. Dass in dieser Studie, in der Perspektive des Ordnungsvorschlags Exklusion – Inklusion, ausgerechnet das Soziologieprogramm des Essayisten Simmel im Umkreis von Exklusionsmodellen geortet wird, mag für die Lehr- und Handbuchtradition überraschen, wenn nicht Irritation oder gar Befremden auslösen.

Ohne hierfür einen Beweis in Zahlenform antreten zu können, einfach weil die Theorielandschaft der Soziologie bislang nicht entlang des hier vorgeschlagenen Ortungsdifferenzials Exklusion – Inklusion sortiert und vermessen worden ist, kann mit einiger Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass in Geschichte und Gegenwart der Sozio-

Erzeugungstheorien der Gesellschaft

(nach Habermas 1995, 29)

Typen		Konstitutionstheorien		Systemtheorien	Kommunikationstheorien
		elementaristisch	holistisch	holistisch	
Geschichtliche Entwicklung der Konstituentien	nicht zugelassen	Neukantianismus (Rickert/Adler) Phänomenologie (Husserl/Schütz)	Romantische Sozialtheorien (O. Spann)	Strukturalismus (Lévi-Strauss)	Symbolischer Interaktionismus (G. H. Mead) Theorie der Sprachspiele (Wittgenstein/Winch)
	zugelassen	Marxistische Phänomenologie (Praxisphilosophen)	Dialektische Gesellschaftstheorie (Lukács, Adorno)	Systemtheorien der gesellschaftlichen Entwicklung (Parsons, Luhmann)	?

logie weitaus mehr Inklusion- denn Exklusionsmodelle aufzufinden sind. Das dürfte nicht zuletzt auch damit zusammenhängen, dass soziologische Theoriebildung häufig eine sozialisationstheoretische Ausrichtung hat, was wiederum mit dem Wunsch zusammenhängen mag, der Soziologie einen gleichsam humanistischen, auf Verbesserung der Lebensbedingungen und Lebenschancen der Individuen sinnenden, mithin praktischen Charakter zu verleihen. Es scheint fast so, als werde in der Soziologie mehrheitlich vor einer radikalen De-anthropologisierung, wie sie *in nuce* bereits in Durkheims strukturaler Soziologie als Tendenz angelegt und wie sie für ausgeprägte Exklusionsmodelle bezeichnend ist, zurückgeschreckt.

Ungeachtet der quantitativen Proportionen zwischen Inklusions- und Exklusionsmodellen ist mit Blick auf das Nachfolgende von vornherein einzumerken, dass es zwischen diesen Polen eine reich abdifferenzierte Skala von Theorieansätzen und -bauarten gibt, die mal mehr individualzentriert, mal mehr struktural akzentuiert sind, d. h. eher dem Inklusions- bzw. dem Exklusionspol sich annähern; untrügliches Indiz für die Fragmentierung der soziologischen Theorielandschaft bzw. für deren labyrinthischen Wesenszug.

Was soll nun „Modelle“ heißen? Wie im Lehrbuch „Sternstunden der Soziologie“ (Neckel u. a. 2010, 13) wird auch hier an Adornos gesellschaftstheoretisch und erkenntniskritisch wohl begründetem Postulat, in „Modellen“ zu denken und die Lehre in Gestalt von „Theoriemodellen“ zu arrangieren, angeknüpft. „Die Forderung nach Verbindlichkeit ohne System ist die nach Denkmodellen ... Das Modell trifft das Spezifische und mehr als das Spezifische, ohne es in seinen allgemeinen Oberbegriff zu verflüchtigen“ (Adorno 1966, 39; s. auch Spinner 1969; Baudelaire 1863, 55ff., über „Ideal und Modell“). Mit Blick auf die hier ausgewählten Theoriemodelle bedeutet dies, nicht in alle Facetten der jeweiligen Theoriearchitektur auszuschweifen, sondern in Ortungsabsicht zu markieren und die Darstellung auf die jeweils maßgebende Konstellierungsweise des Zusammenhangs von „Individuum und Gesellschaft“ abzustellen. Vorsorglich ist hinzuzufügen, dass ein Modell nicht selbstredend ist; es „bedarf des Eingriffs, um zu sprechen“ (Ebd.). Theorieansätze und Theorien als Modelle zu behandeln, ist ohne pointierende und allemal auch rekonstruierend-interpretierende Bearbeitung (vgl. hierzu Mayntz 2002) nicht zu leisten. Markierung und Pointierung erfolgen hier, dies sei noch einmal betont, in einer spezifischen Beleuchtung, der der Exklusion-Inklusion-Differenz.

Sodann, was soll „Exempla“ heißen? Angeschlossen wird an die Übersetzung des lateinischen *exemplum* als „Muster“; freilich Muster weder interpretiert als Ideal, dem nachzustreben wäre, noch als warnendes Beispiel, wie gerade nicht zu verfahren sei. „*Exempla docent*“ steht in Musils „Mann ohne Eigenschaften“ im Kontext einiger Entwürfe für eine „Vorrede“ für den Fragment gebliebenen Roman zu lesen, wobei das Exempel deutlich abgehoben wird von der „Doktrin“ als programmatische Festlegung, als Richtungszwang. Ausgewählte Exempla als Medium der Unterrichtung im Sinne von Mitteilen, Dartun und Erläutern – so wird hier jenes „*Exempla docent*“ darlegungspraktisch ausgelegt. Zurückgebunden ist die Unterrichtung über Paradigmen, Theorieansätze und

Theorien im Wege von Theoriemodellen an die Intention der Publikation: Ortungshilfe. Dies wiederum geschieht in der Absicht, das Urteilsvermögen zu qualifizieren.

Bleibt noch die Frage, warum werden ausgerechnet diese und nicht andere, womöglich einflussreichere oder prominentere Theoriemodelle vorgestellt? Aller Auswahl in didaktischer Absicht wohnt ein Maß an Ermessensspielraum, nicht zu verwechseln mit Willkür, ein. Für die hier getroffene Auswahl von Theoriemodellen sind folgende Gesichtspunkte ausschlaggebend gewesen. Erstens, sie sind besonders geeignet, um das Differenzial „Exklusion – Inklusion“ zu verdeutlichen. Zweitens, sie sind hilfreich, um Varianten innerhalb der Typen „Exklusion“ bzw. „Inklusion“ herauszustellen. *Drittens*, alle ausgewählten Exempla gehen aufs Ganze, d. h. sie stellen sich der disziplininkonstitutiven soziologietheoretischen Basisproblematik „Individuum und Gesellschaft“, die sie je auf ihre Weise verhandeln. *Viertens*, und dies ist von allen der wohl am schwersten wiegende Gesichtspunkt, alle vorgestellten Theoriemodelle widerstehen der Versuchung, die Soziologie bzw. ihre Theoriebildung durch Rekurs auf außersoziologische Referenzen zu fundieren; sei es durch Zurückführung auf Psychologie, Ethologie, Evolutionsbiologie oder, neuerdings modisch, auf Neurowissenschaften. Vielmehr wird in ihnen betont und begründet, dass es sich bei dem Gegenstand der Soziologie um eine Wirklichkeit *sui generis* handelt, die nicht durch Reduzibilitätsverfahren aufgelöst werden kann.

Bereits in den Anfängen der Soziologie ist die Debatte über die Frage nach der Reduzibilität des Sozialen auf außersoziale Determinanten und Faktoren virulent gewesen. Neben den Lehrern, bei denen er persönlich studiert habe, berichtet einmal der höchst strahlungskräftige sowohl wie prominente US-amerikanische Soziologe Robert K. Merton, habe er „das meiste von zwei Soziologen gelernt, Georg Simmel und Emile Durkheim“ (Merton zit. nach Coser 1981). Das dürfte vor allem auch daran gelegen haben, dass die beiden hervorgehobenen Soziologie-Klassiker Soziologie als Soziologie betrieben haben und nicht in Kaffeeklatsch-Psychologie abgeglitten sind. Der frühe Durkheim (1888, 33) äußert unmissverständlich: „Ein Ganzes ist nicht mit der Summe seiner Teile identisch, obgleich es ohne Teile nicht wäre. Genauso gilt, wenn Menschen sich unter einer bestimmten *Form* [Herv. – F. K.] und unter dauerhaften Bindungen zusammenfügen, so bilden sie ein neues Sein, das seine eigene Natur und seine eigenen Gesetze hat. Das ist das soziale Sein.“ Hieran wird dann der Gedanke angeschlossen: „Soziale Tatsachen können nur durch andere soziale Tatsachen richtig erklärt werden, und dem hat man nicht Rechnung getragen, weil man ihre Ähnlichkeit mit biologischen Tatsachen aufgezeigt, wie es die Wissenschaft bisher gemacht hat“ (Ebd., 37). Sodann wendet Durkheim sich dem Zusammenhang zwischen Theorie in der Soziologie und deren Legitimitätsproblemen zu: „Damit die Soziologie das Recht auf Existenz hat, muß es im sozialen Bereich etwas geben, was sich der Erfassung durch die biologische Forschung entzieht“ (Ebd., 38). Bekanntlich hat Durkheim die Konzeption des Sozialen als Wirklichkeit *sui generis* in der für die Fundierung der Soziologie so eminent bedeutsamen Schrift „*Les Règles de la méthode sociologique*“ von 1895,

sehr spät ins Deutsche übersetzt (s. Durkheim 1965), durchformuliert. Freud demgegenüber hat in der XXXV. Vorlesung seiner „Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“ (Freud 1933, 194) die Auffassung pointiert, wonach „die Soziologie, die vom Verhalten der Menschen in der Gesellschaft handelt, nichts anderes sein (kann) als angewandte Psychologie.“ Diese These, mithin Ausfluss auch der Tatsache, dass ihm „der Niederschlag jener dunkeln Hegelschen Philosophie“ (Ebd., 191f.), durch deren Schule Marx gegangen ist, verschlossen geblieben ist, ist Adorno, an dessen ebenso hoher wie kritischer Wertschätzung der Psychoanalyse es keinen Zweifel geben kann, nicht verborgen geblieben.

Wie Durkheim, dem er eine seiner letzten Abhandlungen widmet (Adorno 1996), erteilt auch Adorno der Versuchung, Soziales auf Biologisches oder Individualpsychologisches kausalisierend zurückzuführen, eine eindeutige Absage, nicht ohne auf die Paradoxie aufmerksam zu machen, dass der psychoanalytische Weg ins Innerste der psychischen Dynamik Freud zum Kern von Vergesellschaftung geführt hat: „Freud, der, nicht ohne den Expansionsdrang des Spezialisten [er kehrt gegenwärtig wieder in Gestalt der Hirnforschung – F. K.], schließlich die Soziologie als angewandte Psychologie verstanden wissen wollte, ist paradoxerweise in den innersten psychologischen Zellen auf Gesellschaftliches wie das Inzestverbot, die Verinnerlichung der Vaterimago und primitiver Hordenformen gestoßen“ (Adorno 1965a, 88). Auf genau diesem Gelände, manifest in seinem Werk „Totem und Tabu“ von 1913, ist Freud, des Französischen äußerst mächtig, auf Durkheim (Freud 1913, 137ff.), gestoßen. Dies ist im Übrigen von Max Weber seinerzeit zeitnah registriert worden, ohne freilich den Namen Durkheim zu erwähnen (vgl. Marianne Weber 1989, 379f.).

Vom vierten Gesichtspunkt für die Auswahl der Theoriemodelle, fundamentierende Anerkennung der Eigenart des Sozialen und dessen Nichtreduzibilität, führt der Weg direkt zum *fünften*. Es sind solche Theorieansätze und Theorien für die exemplarische Darstellung selektiert worden, in denen, wenn auch nicht in allen explizit entfaltet, die Differenz zwischen wissenschaftlicher Abstraktion einerseits und gesellschaftlichen Realabstraktionen bzw. Selbstabstraktionen der Gesellschaft andererseits zumindest spürbar präsent ist. Wenigstens hinzugefügt sei, dass der Gesichtspunkt reflexiver Selbstimplikation, d. h. die Frage danach, ob in den jeweiligen Theorien das Theorieproblem und der Theoriebau als soziale Phänomene vorkommen bzw. problematisiert werden, nicht für alle ausgewählten Exempla geltend gemacht werden kann.

Nicht übergangen werden soll schließlich der Einwand, die Auswahl habe es sich zu leicht gemacht, indem sie beschränkt sei auf deutschsprachige Autoren. Dieser Einwand würde dann stechen, wenn es sich bei den für die exemplarische Darstellung herangezogenen Autoren um Werkbiografien handelte, die für so etwas wie einen Deutschprovinzialismus stünden. Das kann angesichts der Lebenswege und Professionsbiografien nun eben nicht in Anschlag gebracht werden. Keiner der ausgewählten Autoren hat einen irgendwie tümelnden Gestus gepflegt, wie etwa Heidegger, um ein berühmtes Beispiel aus der philosophischen Zunft zu nennen. Keiner der Autoren gehört zur Kategorie des spe-

zialistischen Virtuosität, welches heutzutage auf seine Unbildung sich einiges zugutehält. Alle haben über einen beträchtlichen, nicht nur geistesgeschichtlichen Bildungsfonds verfügt; haben dafür gehalten, dass die Soziologie wohl von der Philosophie sich emanzipieren müsse, will sie eine wissenschaftliche Disziplin werden und als solche sich entwickeln. Das hat sie aber nicht dazu verführt, der Philosophie als Reflexionsform den Rücken zu kehren, den Bezug der Soziologie zur Philosophie zu kappen. Im Gegenteil, der nicht stillgestellte philosophische Impuls ist wesentlich mitverantwortlich für die hohe Qualität ihrer Theorieleistungen, ohne die die Gegenwartssoziologie ein ganzes, und zwar erkleckliches Stück ärmer wäre. Den Theoriebauten der ausgewählten fünf Autoren kommt also nicht zufällig der Status von Modellen zu.

In der Werkbiografie von *Georg Simmel* (1858–1918) fließen die wesentlichen Geistesströmungen seiner Epoche zusammen; sie werden destilliert und der Ertrag transferiert auf Idee und Begründung der Soziologie als wissenschaftliche Disziplin *sui generis*. Die geistigen Strömungen seinerzeit bilden gleichsam die Generatoren für die Theoriebildung sowie -entwicklung. Bei Simmels Skizze „Das Problem der Soziologie“ mitsamt dem „Exkurs über das Problem: wie ist Gesellschaft möglich?“ von 1908 handelt es sich nicht nur um eine epochemachende Schrift zur Begründung der Soziologie, sondern um einen Basistext zur Fundierung soziologischer Theoriebildung. Dass Simmel der Rang eines Soziologen von Weltgeltung zukommt, mag an seinem „Einfluß auf die amerikanische Soziologie“ (hierzu Levine u. a. 1981) abgelesen werden, wie überhaupt der transatlantische Soziologietransfer, von hüben nach drüben und von drüben nach hüben, ein Kapitel internationaler Soziologie ganz eigener Art darstellt, und dies eben nicht nur im Falle des Werks von Max Weber.

Die Werkbiografie von *Niklas Luhmann* (1927–1998) spiegelt ein Rezeptionsvolumen, eine Rezeptionsbreite, der ohne zu zögern das Prädikat „weltsoziologisch“ zukommt. Der interdisziplinäre Zusammenfluss, woraus seine „Supertheorie“ emergiert, demontiert jedweden Verdacht auf so etwas wie Deutschprovinzialismus. Neben seinen *chefs-d'œuvre* „Soziale Systeme“, zuerst 1984, und „Die Gesellschaft der Gesellschaft“, zuerst 1997, verdient vor allem das Kapitel 4 des zweiten Bandes der Reihe „Gesellschaftsstruktur und Semantik“, zuerst 1981, die gebotene Aufmerksamkeit. Es trägt den Titel „Wie ist soziale Ordnung möglich?“ und enthält wesentliche Passagen, die sich mit dem oben erwähnten Basistext von Simmel befassen; bestens geeignet für Diskussionen über soziologische Grundlagenprobleme.

Mit seinem „Homo sociologicus“, zuerst 1958, später erweitert und bis heute in vielen Auflagen erschienen, hat *Ralf Dahrendorf* (1929–2009) sich nicht nur in die Annalen der jüngeren Theoriegeschichte der Soziologie eingeschrieben. Diese aus seiner Werkbiografie, worin von Anfang an die relevanten Strömungen der internationalen Soziologie eingeflossen sind, hervorragende Schrift von nachgerade soziologieprogrammatrischer Natur reflektiert in pointierter Form die Basisprobleme der Soziologie, ihrer Gegenstandsbestimmung sowie ihrer Theoriebildung. Dahrendorfs Professionsbiografie ist mitnichten „made in Germany“, vollzieht sich vielmehr im Wesentlichen in anglo-ameri-

kanischen Universitätswelten; bis dahin, dass der zum Sir geadelte Soziologe lange Jahre Direktor der renommierten „London School of Economics“ gewesen ist.

Lebensweg und Werkbiografie von *Thomas Luckmann* (1927) dürfen ebenfalls im Lichte jenes transatlantischen Soziologietransfers gelesen werden, ohne dass hier auf das Hin-und-Her zwischen hüten und drüben, zugleich die Geschichte der Diffusion und Rezeption der Husserlschen Phänomenologie, in Sonderheit der Sozialphänomenologie (s. Alfred Schütz 1974; Schütz/Parsons 1977), eingegangen werden kann. Die in Koproduktion mit Peter L. Berger publizierte, phänomenologisch sowohl wie philosophisch-anthropologisch fundierte Schlüsselschrift „*The Social Construction of Reality*“, zuerst 1966, hat als Erscheinungsort New York. Deren deutsche Übersetzung von 1969 ist eine Zeit lang ein Ladenhüter gewesen, bis die „interpretative Wende“ in der deutschsprachigen Soziologie während der 1970er-Jahre sie aus den Regalen erlöst hat. Das einst sprichwörtliche „*Habent sua fata libelli*“ kann in diesem Falle übersetzt werden mit: Auch soziologische Bücher haben ihre Schicksale. Luckmanns „*Theorie des sozialen Handelns*“ von 1992 kann ohne Abstriche als grundlagentheoretisches Konzentrat gelesen, das darin in ebenso dichter wie anschaulicher Form entworfene Bild von Soziologie, zumal ihres Gegenstandsbereichs, als ein überaus bedeutsames soziologisches Theorie-Modell vorgestellt und rezipiert werden.

Jenes „*Habent sua fata libelli*“ trifft kaum auf eine andere soziologische Werkbiografie zu wie die von *Norbert Elias* (1897–1990); zumal auf das Schlüsselwerk „*Über den Prozeß der Zivilisation*“. „Ich glaube“, so Elias (1990, 80) in einem Interview, „der erste Band erschien 1938, der zweite 1939. Wie hoch die Auflage war, weiß ich nicht mehr. Aber als ich nach dem Krieg den Verleger besuchte, sagte er mir: >Sehen Sie, es füllt mir den Keller, könnten wir es nicht verramschen? Niemand will es kaufen.<.“ Inzwischen ist die zwei-bändige Studie ein Standardwerk der historischen Soziologie. Sowohl was die Interdisziplinarität angeht – im Exil in England ist Elias beteiligt gewesen an der gruppenanalytischen Bewegung, der Formung einer Schule der Gruppenanalyse; zudem hat er die Spieltheorie in den soziologischen Basisdiskurs eingefädelt –, als auch was die Internationalität angeht, seine Rezeptionsbreite ist mehr als beachtlich und seine inzwischen verzweigt rezipierte Zivilisationsstudie fundiert in der europäischen, insbesondere französischen Sozial- und Kulturgeschichte. So kann nicht ein Hauch von Provinzialismus ausgemacht werden. Dafür hat allein schon seine Exilbiografie gesorgt, die ihn an die „London School of Economics“, an die University of Leicester geführt hat, wo mit ihm 1961 auch Anthony Giddens eine Zeit lang gelehrt hat, und zwischenhin bis an die University of Ghana in Accra. Eine Rückkehr nach Deutschland, eine Wiederannahme der deutschen Staatsbürgerschaft ist für ihn, der 1977 mit dem Theodor W. Adorno-Preis der Stadt Frankfurt geehrt worden ist, nicht infrage gekommen. Elias' Schrift „*Was ist Soziologie?*“, zuerst 1970, inzwischen in einer Reihe von weiteren Auflagen erschienen, eignet sich wie kaum eine andere grundlagentheoretische soziologische Publikation, als Schulfall eines Theoriemodells gelesen und präsentiert zu werden.

Manch eine/r mag das „soziologietheoretische Modell“ der Kritischen Theorie ver-

missen. Dazu ist anzumerken, dass die Idee von Soziologie, wie sie zumal von Adorno verfochten worden ist, sich nicht auf das Programm der Soziologie als einzelwissenschaftlicher Disziplin hat vereidigen lassen. Dies kann mithin auch daran abgelesen werden, dass man in der Institutionsgeschichte der „Frankfurter Schule“ vergebens nach einem „Institut für Soziologie“ sucht; ein solches ist am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Universität Frankfurt erst neulich eingerichtet worden. Um nicht über einen Leisten zu schlagen, was ohne der Sache Gewalt anzutun nicht über einen Leisten zu schlagen ist, wurde, salopp formuliert, das „Modell Adorno“ (1964, 1966, 1968) nicht in den Reigen der Exempla aufgenommen. Im Übrigen wird die geneigte Leserin, der geneigte Leser in der vorliegenden Arbeit auch ohne Lupe Denkmotive der Kritischen Theorie finden.

Die Erläuterungen zur Auswahl der Autoren bzw. deren als Theoriemodelle signifizierte Idee und Praxis von soziologischer Theorie mögen genügen. Recht eigentlich begründen kann sie sich erst im Gang der Darlegungen ihres jeweiligen Kerngehalts unter dem Ortungs- und Ordnungsgesichtspunkt „Exklusion – Inklusion“. Dabei ist nicht „Gesellschaft“ das substanzialisierende Sesamwort, sondern, wie alsbald ersichtlich, „Vergesellschaftung“, denn der Prozess ist der Raum der menschlichen Entwicklung, um ein Notat von Marx (1865, 144) zu variieren.

5.1 Exklusionsmodelle

Durkheims Programm einer strukturalen Soziologie kann *prima facie* als Mischform zwischen Exklusions- und Inklusionsmodellen angesprochen werden. Der inneren Tendenz nach bewegt es sich auf den Pol der Exklusion zu. Zwar setzt sich für ihn „Gesellschaft aus Individuen“ zusammen (Durkheim 1965, 93), aber die Soziologie hat es nicht mit Individuen als ihrem genuinen Gegenstand zu tun, sondern mit „Institutionen“: „die Soziologie kann also definiert werden als die Wissenschaft von den Institutionen, deren Entstehung und Wirkungsort“ (Ebd., 100). (Dass Durkheim außer den Individuen „auch Sachen“ zu den „integrierenden Bestandteilen der Gesellschaft“ rechnet [Ebd., 93], ist im vorliegenden Problemkontext nicht von Belang.) Institution kann gleichsam als Sammelname für die spezifisch „sozialen Phänomene“ gelesen werden, wobei Letztere „nicht bloß in der Qualität von den psychischen Phänomenen ab[weichen]“. Jene haben, hebt Durkheim mit Nachdruck hervor, „ein anderes Substrat“ (Ebd., 94); dieses gründet in Gruppen, Kollektiven. „Um die Vorstellung der Gesellschaft über sich selbst und ihre Umwelt zu verstehen, muss man die Natur der Gesellschaft und nicht die des Einzelnen betrachten“ (Ebd., 94f.). Endlich lässt Durkheim keinen Zweifel daran, „daß noch viele Überreste des anthropozentrischen Postulats existieren“ (Ebd., 101), die den Weg der Soziologie zur Wissenschaft blockieren. Daran, so ist Luhmanns Klage über die „Theoriekrise“ in der Soziologie zu entnehmen, habe sich Jahrzehnte später gar nicht so viel geändert, insofern die Anthropozentrik den Weg zu einer angemessenen Grundlegung von

Theorie in der Soziologie auch weiterhin wenn nicht verhindert, so doch beeinträchtigt, letztlich für den labyrinthischen Charakter der Theoriewelt gesorgt habe. Wie Durkheim die Soziologie strikt gegen die (Individual-)Psychologie abhebt, in der Absicht, das Eigenrecht der Soziologie als wissenschaftliche Disziplin zu begründen, so hebt Luhmann mit allem Nachdruck die konstruktivische Denkfigur „soziales System“ gegen die des „psychischen Systems“ ab, in der Absicht, eine genuin soziologische Theorie zu fundieren. Und Simmel weiß in seinem Œuvre wohl zu unterscheiden zwischen soziologischen und psychologischen Untersuchungen, wählt nicht ohne Grund entsprechende Titel und Untertitel. „Dantes Psychologie“ (1884) oder „Zur Psychologie der Scham“ (1901) stellen das Thema anders und führen es durchaus anders durch, als wenn eine soziologische Perspektivik eingenommen wird.

Es kann nicht überraschen, dass sich Exklusionsmodelle, greifbar schon bei Durkheim, spürbar bei Simmel und manifest bei Luhmann, im Umkreis von Spencer-Diskursen bilden; bei Simmel unübersehbar in der frühen, sein soziologisches Theorieprogramm gleichsam präludierende Studie „Über sociale Differenzierung“ von 1890, in deren Untertitel „Sociologische und psychologische Untersuchungen“ sich bereits die Perspektivendifferenz abzeichnet (Simmel 1890); bei Durkheim auch dezidiert herausgestellt in der voluminösen Studie „Über soziale Arbeitsteilung“ von 1892. Diese beiden die Soziologie bahnnenden Veröffentlichungen atmen bereits den Geist der Depotenzierung der Anthropologie, die Jahrzehnte später von Luhmann, der mit den Spencer-Diskursen wohlvertraut ist, in seiner Theorie sozialer Systeme vorangetrieben, radikalisiert wird.

In der Begründung der Soziologie als Einzelwissenschaft, für die Konstruktion ihrer Theoriegrundlagen kommt es entscheidend auf die Art der „Problemstellung“ an, so Luhmann (1988) pointiert im Vorspann zur deutschen Ausgabe von Durkheims Werk „Über soziale Arbeitsteilung“ als auch in der Variation zu Simmels Thema „Wie ist Gesellschaft möglich“ von 1908 mit dem Titel „Wie ist soziale Ordnung möglich?“ (Luhmann 1993). Wie Durkheim ist es Simmel und Luhmann um Konstitution bzw. Kontinuierung von Soziologie bzw. ihrer Theoriegrundlagen in der Perspektive leistungsfähiger Problemstellung zu tun. Es kann kein Ausweichen vor der Problematik von „Individuum und Gesellschaft“ geben.

Was nun die Korrespondenz zwischen Simmels Soziologieprogramm und Luhmanns Theorieprogramm angeht, so hat Simmel in der Frühzeit das Erwirken eines Raumes für eine disziplinäre Soziologie im Auge und Luhmann, nach Etablierung des Fachs im universitären Gefüge, nach den Professionalisierungsschub der Soziologie, die Behebung der chronischen Theoriekrise im Visier. Beide, Simmel und Luhmann, sind nicht eben durch das aufgefallen, was man so empirische Sozialforschung, sei sie zahlenbasiert oder interviewfixiert, nennt. In der eigentümlichen Reserve gegenüber dem Statistikultus zeigen beide eine bemerkenswerte Verwandtschaft zu einem der bedeutenden Soziologen der Gründergeneration in der US-amerikanischen Soziologie, Robert E. Park (vgl. hierzu die Notiz bei Merton 1985, 365). Beide, Simmel und Luhmann, vertrauen stattdes-

sen vor allem auf die „besondere Einstellung des Blickes“ (Simmel 1908a, 12) bzw., um mit einer vielzitierten Formel Luhmanns zu sprechen, auf die analytische Kraft der „Beobachtung zweiter Ordnung“. Der gleichsam optische Primat, aller Phänomenologie eigen, verleiht der Theorieform von Grund auf einen deskriptiven Charakter. „Aber“, so bereits der frühe Durkheim (1888a, 57), „eine Analyse ist keine Erklärung. Nachdem die verschiedenen Beziehungen beschrieben worden sind, müsste man nun danach suchen, wo ihre Ursachen liegen.“ Dessen ungeachtet kann es an der Ergiebigkeit von Deskriptionen, was die Einsicht in die Geflechte sozialer Geschehnisse anbetrifft, keinen Zweifel geben, wie das aus dem Geist der Optik heraus entstandene soziologische Essaywerk des an Simmels optischer Kunst geschulten Siegfried Kracauer (1977) eindrücklich belegt.

Vor allem schließlich, beide, Simmel und Luhmann, setzen ihr Soziologie- bzw. Theorieprogramm nicht auf der kategorialen Ebene des individuellen Verhaltens, auch nicht an der des sozialen Handelns an, sondern bei dem ebenso realen wie konstruktivistischen Sachverhalt von Abstraktion. Dabei muss zunächst offen bleiben, um welche Art von Abstraktion es sich jeweils handelt.

Wohl zu beachten, dass Exklusionsmodelle sich nach dem Grad der Radikalität der Exklusion des Topos „Individuum“, d. h. nach dem Ausmaß der De-Anthropologisierung unterscheiden. Rückt in Simmels Soziologieprogramm die Denkfigur der *Form* ins Zentrum, so bei Luhmann die des *Systems*; beide Male handelt es sich um Soziologie begründende Alternativen bzw. Gegenentwürfe zu anthropozentrischen Sozialtheorien.

5.1.1 „Wechselbeziehung“. Simmels Formenlehre

Zweifelsohne ist es Simmel darum zu tun gewesen, die „Soziologie als exakte Wissenschaft“ (vgl. Dahme 1981) zu inaugrieren. Um Soziologie als neue, als eigenständige wissenschaftliche Disziplin zu begründen und ins Leben zu rufen, geht er den Weg der Gegenstandsbestimmung, nicht den der Bestimmung neuer Themen und Themenkomplexe, die von überkommenen wissenschaftlichen Disziplinen nicht bearbeitet werden oder nicht zureichend Erklärungen zugeführt werden können (hierzu Dahrendorf 1986, 42ff.). Erwirkt werden soll der spezifische Gegenstand von Soziologie demnach nicht durch den Aufweis neuer Sachgebiete, vielmehr durch eine „neue Betrachtungsweise“ (Simmel 1908a, 2). Die Feststellung, dass Simmel den Weg der Gegenstandsbestimmung beschreitet, mag auf den ersten Blick nicht sogleich ersichtlich sein, überschreibt er doch seinen Vorschlag zur Abgrenzung des Gegenstandsbereichs mit „Das Problem der Soziologie“ (Ebd., 1). Das Problem der Soziologie aber ist nach Simmel, dass „sie kein *Objekt* [enthält], das nicht schon in einer der bestehenden Wissenschaften behandelt würde“ (Ebd., 3). D. h. ihr Gegenstand zeichnet sich erst ab, konstituiert sich erst im Wege einer neuen Optik, einer veränderten, „besonderen Einstellung des Blicks“ (Ebd.) gegenüber der Landschaft der von anderen Wissenschaften bearbeiteten Sachgebiete.

Erst im Lichte der neuen Sichtweise und nach Abstraktionsschritten tritt „eine Problemgruppe von im engeren Sinne soziologischer Natur“ (Simmel 1917, 79) ins Bild. Wer sich eingehender mit den Rezeptionsstraßen, nicht zuletzt auch mit denen in den USA (hierzu Levine u. a. 1981), beschäftigt, wird nicht umhinkommen zu registrieren, Rezeption und Fortschreibung haben es mit Simmels von der Gegenstandskonstitution her entworfenem Soziologieprogramm, zumal mit seiner basalen Begrifflichkeit, nicht so genau genommen. Früh schon und dann durchweg kolportiert, der Sesambegriff in Simmels Entwurf zur Etablierung der Soziologie sei der der „Wechselwirkung“. (Es erübrigt sich, Beispiele aufzureihen, denn es gibt sie dank des Mechanismus der Kolportage von Handbuch zu Handbuch, von Lehrbuch zu Lehrbuch, kurz: von Abstract zu Abstract zuhauf. *Pars pro toto*: Alfred Schütz (1974, 12) im Eingang zu seiner wirkmächtigen Grundlagenstudie „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt“). Dieser Fehlortung hat Simmel, wie wohl ansonsten gerade auch in seinen Schriften zur Grundlegung der Soziologie auf differenzielle Feinheiten des Ausdrucks bedacht, selbst Vorschub geleistet, indem er im Auftakt seiner Entfaltung der „Probleme der Soziologie“ ein wenig nachlässig formuliert. Die viel zitierte, allemal prominente Stelle lautet: „Soll es eine Wissenschaft geben deren Gegenstand [!] die Gesellschaft und nichts anderes ist, so kann sie nur diese Wechselwirkungen [zwischen Menschen – F. K.], diese Arten und Formen der Vergesellschaftung untersuchen wollen“ (Simmel 1908a, 6). In der nahezu unauffälligen Reihung „Wechselwirkungen, diese Arten und Formen der Vergesellschaftung“ aber ist das „Problem der Soziologie“, so wie es Simmel fasst und entfaltet, nachgerade verhüllt. Wären tatsächlich die „Wechselwirkungen“, die „gegenseitige Beeinflussung“ (Ebd., 5) von Menschen, von Individuen zum Gegenstand von Soziologie bestimmt, dann gehörte Simmels Soziologieprogramm unzweideutig zum Typus der Inklusionsmodelle, wäre es nahverwandt mit dem Figurationskonzept von Norbert Elias (s. u. Kap. 5.2.3 „Verflechtung“). Dem aber ist nicht so, denn im Fortgang der Argumentation löst Simmel die appositionelle Reihung auf und legt allergrößten Wert auf die kategoriale Scheidung der Ebene der „Wechselwirkungen“ von der der „Arten und Formen“ der Wechselwirkungen, welche Vergesellschaftung, welche den spezifischen Gegenstand der Soziologie und ihrer Theorieanstrengungen ausmachen.

Indem im Wege gedanklicher Abstraktionsleistung die Ebene der Arten und Formen der Wechselwirkungen gegen diese selbst abgehoben wird, die Vermittlung unterschieden wird von der Unmittelbarkeit, erreicht es Simmel, für die Soziologie einen spezifischen Gegenstand, kantisch gesprochen, zu konstituieren. Es ist just diese fundamentale kategoriale Scheidung, die es schließlich rechtfertigt, Simmels Soziologie dem Typus der Exklusionsmodelle zuzurechnen. Um jene kategoriale Differenz auch terminologisch zu manifestieren, stellt Simmel dem Ausdruck „Wechselwirkungen“ den der „Wechselbeziehungen“ gegenüber, eine terminologische Nuancierung, die zumeist wenig Beachtung gefunden hat, aber von entscheidender Bedeutung ist für Simmels Theoriemodellierung. „Wechselwirkungen“ zwischen den Individuen, so ließe sich veranschaulichen, bilden gleichsam den Quellgrund, die Feuchtgebiete des Soziallebens, kurz das Substrat der

Vergesellschaftung. Die „seelischen Wechselwirkungen“ (Simmel 1917, 68) stellen aber gerade nicht die spezifische, die gegenstandsbestimmende Substanz von Vergesellschaftung dar. Was der Soziologie ihr Eigenrecht garantiert und worauf Theorieanstrengung vorrangig sich zu beziehen hat, das sind vielmehr die „Wechselbeziehungen“ (Simmel 1908a, 8f.), wobei deren Spektrum von den „dauernden Wechselbeziehungen“, also „Staat und Familie, Zünften und Kirchen, Klassen und Zweckverbänden“, bis zu den „kleineren, in den einzelnen Fällen geringfügig erscheinenden Beziehungsformen und Wechselwirkungsarten“ (Simmel 1917, 68), etwa kurzfristige Reisebekanntschaften oder One-Night-Stands, reicht. Gegenstand von Soziologie, ihre „Problemgruppe“ bilden demnach nicht die „seelischen Wechselwirkungen“, sondern die sozialen Formungen von „Wechselbeziehungen“, die „Beziehungsformen“ (Ebd.), auf die hin die Disziplin Soziologie auszulegen ist, worauf die Forschungs- und Theoriearbeit sich zu richten hat. Dabei lässt Simmel keinen Augenblick einen Zweifel daran, und es ist in der resümierenden Spätschrift „Grundfragen der Soziologie“ von 1917 noch einmal unterstrichen, dass jene „Wechselbeziehungen“ resp. „Vergesellschaftungsformen“ weder unmittelbar aus den „seelischen Wechselwirkungen“ noch aus dem „für sich betrachteten Individuum ... herleitbar“ sind (Ebd.). Jedwedem psychologistischen Reduktionismus oder „methodologischen Individualismus“ ist damit eine Absage erteilt. Simmel und Durkheim sind einander, was die Fundamentierung der Soziologie anlangt, auf metatheoretischer Ebene weitaus näher, als es die Geschichtsschreibung des Fachs und die Lehrtradition glauben machen.

„Wechselbeziehungen“, das sind recht eigentlich mehr oder minder strukturierte, mehr oder weniger dauerhafte, mehr oder weniger feste Erwartungsgefüge. Mögen Neurowissenschaften, Biologie, Psychologie oder auch Sozialpsychologie ihren Gegenstandsbereich in der Vitalsphäre, sodann in der Unmittelbarkeit der „Wechselwirkungen“ besitzen, schließlich unter dem Dach von „Lebenswissenschaften“ sich zusammenfinden, die gegenständliche Welt der Soziologie ist auf der Ebene der „Wechselbeziehungen“, deren Arten, Formen und Typenausprägungen, i. e. der Vermittlungen, zu orten. Die Ordnung der Liebe ist nicht in eins zu setzen mit der Liebe, und die Ordnungsformen von Liebe nicht mit denen von Verlagen oder Finanzämtern. Diesen eigentümlichen Sachverhalt der kategorialen Differenz zwischen „Wechselwirkungen“ und „Wechselbeziehungen“ hat Soziologie, jedenfalls in der Denkform Simmels, in ihr theorieformendes Kalkül sowohl wie in ihre methodologischen Anstrengungen unabdingbar, bei Strafe der Gegenstandsverfehlung, einzubeziehen. Jene Differenz mag auf den ersten Blick den Eindruck von Haarspaltereien und Wortklaubereien vermitteln; doch mitunter geht es bei Nuancen ums Ganze. Der Wechsel, *par exemple*, stellt primär eine regulierte Wechselwirkung vor, ist also als Ausdruck für eine ebenso sachlich wie zeitlich strukturierte Wechselbeziehung zu nehmen. Oder, um eine Veranschaulichung aus der Sportwelt zu wählen, bei unzulässiger Abweichung von den (kontrafaktischen) Regulativen des Wechsels erteilt eine Staffel, sei es in der Leichtathletik oder beim Schwimmwettbewerb, die Sanktion der Disqualifikation, ungeachtet dessen, dass eine Wechselwirkung, missglückter

Stabwechsel oder zu frühe Ablösung, stattgefunden hat, aber eben eine, die disrugent mit der institutionalisierten, der formalisierten Art der Wechselbeziehung gewesen ist.

Simmels ebenso feinnervige Denk- und Darstellungsweise, im Zeitalter digitaler und mithin abkürzungssüchtiger Deregulierung der Ausdrucksweise *strange* anmutend, seine überaus kluge Liebe zum „Vielleicht“ (kritisch hierzu Bloch 1958) sowie zur essayistischen Spielform verleitet dazu, seine gerade in Sachen Grundlegung und Gegenstands-konstitution der Soziologie durchweg um subtile Exaktheit bemühte Problemanalyse zu leicht zu nehmen, die kategorialen Nuancierungen zu übergehen, mit der offenbaren Folge von anhaltender Fehlrezeption.

In der Feindifferenzierung zwischen Wechselwirkung und Wechselbeziehung reflektiert sich Simmels philosophische Position, seine Metaphysik, ohne die seine Soziologie, seine Ausführung des Exklusionsmodells nicht zureichend zu erschließen ist. Darstellungen von und Anschlüsse an Simmels Theorieprogramm, die dessen lebensphilosophischen Hintergrund, vielleicht besser: Untergrund, vernachlässigen, ignorieren oder einfach nicht kennen, unterliegen der Gefahr, seine Idee von Soziologie, seine Gegenstandsbestimmung und Theorieform gründlich zu verkennen. „Wie also“, so Simmel gegen Ende des Kapitels „Das Gebiet der Soziologie“ seiner Studie „Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)“ von 1917, Letztfassung seiner Idee von Soziologie, „jede andere exakte, auf das unmittelbare Verständnis des Gegebenen gerichtete Wissenschaft, ist auch die Soziologie von zwei *philosophischen* Gebieten eingegrenzt“ (Simmel 1917, 84). Einmal von „Erkenntnistheorie“, die im Weiteren zur Wissenschaftstheorie hin sich bewegt und verengt, sodann von „Metaphysik“ (Ebd., 85). Was die Seite der „Metaphysik“ anbetrifft, so kann sie hier nicht in aller Breite und Differenziertheit verhandelt werden. Wohl aber ist es unumgänglich, die gleichsam binäre Grundkodierung der Soziologie Simmels in ihrem Kontext, der Lebensphilosophie, zu umreißen, einige Markierungen vorzunehmen; denn die Unterscheidung *Vitalsphäre* und *Sozialform* ist ausschlaggebend für Simmels Modellierung soziologischer Theorie, ist maßgebend für die Zuordnung zum Typus der Exklusionsmodelle.

Neben einer gründlichen Kant-Rezeption, die sich in seiner Soziologie sowohl in der Denkfigur der „Wechselwirkung“ als auch in der konstruktivistischen Formkonzeption geltend macht, sind es vor allem Denkmotive aus Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften (Dilthey 1875) sowie aus Nietzsches Hymnen auf das Leben, die für die soziologische Denkweise Simmels von bestimmendem Einfluss sind. Was die Nietzsche-Rezeption angeht, so steht Simmel nicht allein; vielmehr handelt es sich um einen generationstypischen Vorgang innerhalb der intellektuell-künstlerischen Welt um 1900, und zwar in europäischem Maßstab (hierzu Lichtblau 1996, bes. Kap. II). „Simmel ist sehr stark von Nietzsche beeinflusst“ (Lukács 1974, 124). Dies trifft nachgerade auf das für Simmels Soziologie strukturbestimmende lebensphilosophische Schema zu: Leben vs. Geist. Bei genauerem Hinschauen handelt es sich bei Simmels soziologischer Formenlehre um eine Wiederkehr von Nietzsches binärer Kodierung der kulturellen Evolution in „dionysisch“ und „apollinisch“, poeto-philosophisch ausgeführt in der legendären,

Richard Wagner zugewidmeten, sowohl in den Künsten, der Philosophie und den sogenannten Geisteswissenschaften wirkmächtigen Schrift „Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus“ (Nietzsche 1872). „Ich stelle mich“, ist in dem nachgelassenen Tagebuch Simmels (1923, 6f.) zu lesen, „in den Lebensbegriff wie in das Zentrum ... Das Leben scheint die äußerste Objektivität zu sein, zu der wir als seelische Subjekte unmittelbar vordringen können, die weiteste und festeste Objektivierung des Subjekts. Mit dem Leben stehen wir in der Mittelstellung zwischen dem Ich und der Idee, Subjekt und Objekt, Person und Kosmos.“ Wie immer auch das Urteil über Simmels Lebensmythologie ausfällt, sie erst gibt seinem soziologischen Theorieansatz Gepräge und Sinn. Das „Zentralproblem der Lebensphilosophie“, so Lukács (1974, 133) zutreffend, tritt in Erscheinung als „Gegensatz von >starr< und >lebendig<“; allemal Nachhall von Nietzsches binärer Kodierung in „apollinisch“ und „dionysisch“. Bezeichnet ist damit die für Simmels Grundlegung der Soziologie zentrale „Lehre vom Grundwiderspruch aller Form ... zum Leben“, wie Christian (1978, 54) in ihrer fulminanten Studie über das eigenartig „hegelianisierende Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels“ präzise herausarbeitet. Sie zitiert die für die soziologische Konzeption entscheidende Stelle aus Simmels „Der Konflikt der modernen Kultur“ von 1918: „Das Leben ist unlöslich damit behaftet, nur in der Form seines Widerspruchs, das heißt in einer *Form* in die Wirklichkeit zu treten.“ (Dass dieser Grundwiderspruch auf der Ebene der wissenschaftlichen Terminologie, der Arbeit am theoretischen Begriff wiederkehrt, sei hier vornotiert.) Form aber wiederum impliziert „Grenze“, gleichsam Schnitt in den Lebensstrom. So ist für Simmel alles Geformte als solches ein Begrenztes. Hieran schließt sich die Bestimmung an, dass Form Abstraktion *ist*.

Wiewohl die Gegensätze von Leben und Geist, Materie und Form, von Fluidem und Erstarrtem eine unauflöbliche, sich gegenseitig bedingende Einheit bilden als gesellschaftliches Leben, ist deren „Trennung zum Zwecke des soziologischen Problems: der Feststellung, systematischen Ordnung, psychologischen Begründung und historischen Entwicklung der reinen Formen der Vergesellschaftung“ für Simmel (1917, 83) mehr als legitim. Es lassen sich, um Blochs (1958, 59) Beschreibungsweise zu übernehmen „Flußlehre“ und „Kristalllehre“, Letztere recht eigentlich das Terrain der Soziologie als eben Formenlehre, im Sinne Gehlens (1986a) als Institutionenlehre, in der Version Luhmanns (1987) als Systemlehre voneinander scheiden. Die Trennung zu analytischen Zwecken ist Bedingung für die Möglichkeit von Soziologie. Die Steigerung des Grundwiderspruchs zwischen Leben und Geist, Fluss und Form muss hier nicht weiter ausgelegt werden, wohl aber in gendertheoretischer Hinsicht wenigstens angedeutet sein. Gegen Ende des Aufsatzes „Zur Philosophie des Schauspielers“ (1923b, 264) skizziert Simmel gleichsam eine kurze Weltgeschichte des Geistes und seiner für ihn konstitutiven Formbildung: „Alles was Produkt des Geistes ist, alles objektiv Abgeschlossene, als was der weitergehende Prozeß des Lebens als sein Resultat aus sich herausgesetzt hat [die Welt der Formen – F. K.], hat dieser unmittelbar lebendigen schöpferischen Realität gegenüber etwas Starres, vorzeitig Fertiges. Das Leben hat sich damit in eine Sackgasse verlaufen ...“ Diese

eigentümliche, ebenso nietzscheanische wie bachofensche Denkfigur hat wesentlich Simmels Pessimismus, seine Beschreibung der „Tragödie der Kultur“ eingefärbt, bestimmt zumal die Reflexionen „Zu der Philosophie der Kultur“. In unzweideutiger Komplementarität stehen dort die beiden Essays „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“ und „Weibliche Kultur“ (s. Simmel 1983a). Das Männliche, übernimmt man für einen Moment den Diskurs aus den Tagen um 1900, erscheint als lebensfeindlich, als „Sackgasse“, immerhin eine Foucaultsche Reflexion wert. Jedenfalls geht der Diskurs in die Simmelsche Terminologie ein, wenn er zwischen Form und „Materie“ (Simmel 1908a, 9), gelegentlich zwischen Form und Stoff bzw. Inhalt unterscheidet. Die Wortgeschichte von Materie: *mater* = Mutter dürfte Simmel wohl bekannt gewesen, er sich dessen innegeworden sein. Zwischen der stofflichen und der Formseite zu unterscheiden, ist freilich keine Eigentümlichkeit Simmels; Marxens Dekodierung der Warenform gründet, und nicht nur terminologisch, in jener Binarität (Marx 1867).

Simmels Theorem von der „Tragödie der Kultur“ darf füglich als „lebensphilosophische Interpretation der Entfremdungstheorie“ (Lenk 1986, 13), die Diskurse über eine Denkfigur des jungen Marx (1844) füllen Bibliotheken, gelesen werden (so auch die Lesart von Petra Christian „Einheit und Zwiespalt“, 1978). Weltgeschichte als soziale Evolution betrachtet, und in dieser Perspektive ist Simmel ein Stück Hegelianer, erscheint als Selbstentzweiung, als Selbstentfremdung, nicht des Geistes, wohl aber des Lebens, manifest in der Erzeugung von Formen der Vergesellschaftung, einschließlich der des Geistes, die Soziologie nicht ausgenommen. Über die Formbildungen hinaus äußert sich die Dynamik der Selbstentzweiung in der unaufhörlichen Ausdifferenzierung von Lebenssphären und Lebensformen, d. h. von sozialen Welten und Subwelten; an soziale Systeme und Subsysteme zu denken, ist durchaus erlaubt. Wie für Spencer (hierzu Heckmann/Kröll 1984, 17ff.; Kröll 2009, 12ff.) erscheint für Simmel (1890) soziale Evolution als telosfreier Prozess funktionaler Differenzierung, wobei Funktionalisierung nichts anderes heißt als Verwandlung von Substanzen in Elemente, die ihre Daseinsweise nur im Bezug auf anderes haben: Vergesellschaftung als Prozess der Zunahme von Differenzierung bei gleichzeitiger Zunahme von Interdependenz, sprich: Vernetzung. Die ist zugleich die Kurzformel für Komplexitätszunahme. Insofern ist Helle (1988, 113) – im Anschluss an Simmel – ohne Weiteres zuzustimmen, dass es die Soziologie mit den kompliziertesten Gegenständen zu tun habe, mit denen eine Einzelwissenschaft sich konfrontiert sieht. Das Problem der sozialen Evolution, die zureichende Erschließung der Idee der Soziologie bei Simmel nötigt dazu, nun noch einmal auf die Differenz zwischen „Wechselwirkung“ und „Wechselbeziehung“ zurückzukommen; denn erst von dieser Unterscheidung aus lassen sich die Stufen soziologischer Erkenntnis, i. e. die Vorstellung Simmels von Forschung und Theorie, beschreiben und ausweisen.

Zur Mitte des 18. Jahrhunderts kommt das Wort „Wechselwirkung“ auf und scheint zunächst vor allem im Geldwesen rasch Verwendung gefunden zu haben. (Zur Wortgeschichte instruktiv Christian 1978, Kap. V.) Mit zunehmendem Austausch von Waren gewinnt der Wechsel enorm an Bedeutung; Wechsel wird überhaupt als eine der ältesten

deutschen Handelsausdrücke identifiziert. Von der Tauschökonomie her wandert dann die Verbform „wechselwirken“ gegen Ende des 18. Jahrhunderts in den philosophischen Diskurs ein. Gleichsam in Antizipation von Luhmanns Denkfigur der „Autopoiesis“ (s. Kap. 5.1.2 „Kommunikation“) wird in der romantischen Naturphilosophie jedweder „Organismus“ als ein „sich selbstproduzierendes Produkt“ bestimmt, der der „unendlichen Wechselwirkung“ seine Entstehung und Existenz verdankt, wobei – dies die Pointe – „jede Wirkung wieder Ursache ihrer Ursache ist“. Der Begriff „Wechselwirkung“ zielt schließlich ab auf Kontinuität und Dynamik des Lebendigen. In Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (Kant 1781, 259) erfährt dieser Begriff im Kontext der „Analytik der Begriffe“ diejenige Fassung, in der er späterhin für Simmel tragende Bedeutung gewinnt. Im Unterschied zu Axiomen rechnet „Wechselwirkung“ zu den Relationskategorien, einrangiert in den „Grundsatz des Zueinanderseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung, oder der Gemeinschaft“. „Nexus“ ist dabei das Sesamwort. „Alle Substanzen“, legt Kant sich fest, „sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung“ (Ebd., 259). Simmel wird dem Moment des Raumes bzw. sozialen Raumes noch die Dimension der sozialen Zeit, dem Miteinander noch das Nacheinander hinzufügen. Die entscheidende Wendung der Denkfigur „Wechselwirkung“ in Richtung auf eine Art Metatheorie der Soziologie erfolgt durch die Rezeption Diltheys, worauf u. a. von Tenbruck (1958) hingewiesen worden ist. *In nuce* ist in der Abhandlung „Über das Studium der Geschichte vom Menschen und dem Staat“ (Dilthey 1875) eine Emergenztheorie des Gesellschaftlichen umrissen. Danach gehen aus der verstetigten Wechselwirkung handelnder Individuen bestimmte „Weisen der Beziehung“ hervor, die – in Form von verfestigten Erwartungen – auf die weiteren Wechselwirkungen zurückwirken. Jene verstetigten „Weisen der Beziehung“ gerinnen sukzessive zu mehr oder weniger festen Formen der Vergesellschaftung.

Simmel (1917, passim) fügt dem Handlungsaspekt noch den des (Er-)Leidens hinzu, sodass der Wechselwirkungsbegriff die „Dynamik des Wirkens und Leidens“ abbildet. Die Dynamik von endlosen Wechselwirkungen erscheint demnach als Triebquelle und Schwungrad allen Lebens. Insofern gehört der Begriff der *Wechselwirkung* der Philosophie, speziell: der Lebensphilosophie, an (Simmel 1908a, 17f.). Im Unterschied dazu gehört der Begriff der *Wechselbeziehung* dem Feld der soziologischen Erkenntnis an, und dies umso mehr, als jene „Weisen der Beziehung“ zu festen Sozialformen gerinnen. „Das *Leben* [Herv. – F. K.] der Gesellschaft besteht in den Wechselwirkungen ihrer Elemente“ (Simmel 1906, 17). Aber: „Es gibt keine Wechselwirkung schlechthin, sondern besondere Arten derselben ...“ (Simmel 1908a, 9). Evident wird, wie eng verzahnt bei Simmel Philosophie und Soziologie sind. Sozialphilosophie hat für ihn neben der „Allgemeinen“ und der „Reinen“ bzw. „Formalen Soziologie“ (s. u.) ein Eigenrecht. Wohl trifft zu, dass „Gesellschaft“ aufzufassen ist als „Komplex vergesellschafteter Individuen“ (Ebd., 8). Hierfür reserviert Simmel einen weiten Gesellschaftsbegriff. Demgegenüber privilegiert er für die Soziologie einen engen Begriff von Gesellschaft, *in concreto* der Formen der Vergesellschaftung: „Kann man sagen, Gesellschaft sei Wechselwirkung unter Indivi-

duen, so wäre: die *Formen* [Herv. – F. K.] dieser Wechselwirkung zu beschreiben, Aufgabe der Gesellschaftswissenschaft im engsten und eigentlichsten Sinne der >Gesellschaft<“ (Simmel 1917, 82). Will sagen: das „*Leben* der *Gesellschaft*“ besteht zwar „in den Wechselwirkungen ihrer Elemente“ (Simmel 1906, 17), aber „Gesellschaft“ in strikt formalsoziologischer Perspektive betrachtet besteht in der „Summe jener Beziehungsformen“ (Simmel 1983, 8). Es deutet sich bereits hier an, dass Simmels Fassung von Theorie bzw. soziologischer Theorie von Grund auf deskriptiver Natur ist.

Darüberhinaus ist sogleich einzumerken, dass jene Elemente, zwischen denen sich die Wechselwirkungen abspielen, dass die „Individuen keineswegs letzte Elemente, >Atome< der menschlichen Welt“ (Simmel 1917, 65) darstellen. Das „Individuum“, die Individuen, die „angeblichen Elemente“ von Gesellschaft, sind ihrerseits „hochzusammengesetzte Gebilde“ (Ebd., 66), prozedierende Resultate von Vergesellschaftung, eben: gesellschaftliche Individuen. So gesehen sollte man, so Simmel, ob ihres Grundcharakters „nicht von Gesellschaft, sondern von Vergesellschaftung“ (Ebd., 70) sprechen. Gesellschaft sei recht eigentlich der „Name für einen Umkreis von Individuen, die durch derartig sich auswirkenden Wechselbeziehungen aneinander gebunden sind ...“ (Ebd.). Die auskristallierten Formen des Aneinandergebundenseins sind es, auf die es der soziologischen Erkenntnis ankommt. Die Soziologie hat es nicht mit Individuen zu tun, vielmehr mit vergesellschafteten Individuen – und dies auf der Ebene der *philosophischen Soziologie*. Auf der Ebene der *wissenschaftlichen Soziologie* sind die Individuen paradigmatisch ebenso wie methodisch exkludiert und das Augenmerk richtet sich auf die „Weisen der Beziehungen“, die Formen der Vergesellschaftung. Diese treten in Erscheinung als Institutionen, etwa denen des Schenkens, des Tausches, der Partnerschaft oder des Staates, dessen Daseinsweise bekanntlich die Steuer ist. In entfalteten Tauschgesellschaften tritt das Geld als zentrale Form von Vergesellschaftung auf; ihm, dem Geld, hat Simmel (1900) eine ebenso voluminöse wie subtile Studie gewidmet, die füglich als philosophische Soziologie anzusprechen ist; eine Studie, die ins gleiche Jahr, 1900, datiert wie Freuds nicht minder voluminöse wie subtile Studie über den „Traum“ (Freud 1900). Simmels „Philosophie des Geldes“ berichtet von einem Zentralvorgang moderner Vergesellschaftung, nämlich der Versachlichung, der Sachwerdung der Wechselwirkung zwischen Menschen, mit Lukács (1970) ohne Weiteres als Verdinglichung der Beziehungen zu bezeichnen. Im „Exkurs über Treue und Dankbarkeit“, eingeflochten in den Essay „Die Selbsterhaltung der Gruppe“ (Simmel 1908f, 438ff.), geht Simmel eigens auf die Tauschform ein, gleichsam eine Variation zu Marx' Skizze über den „Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“ (Marx 1972, 85ff.). „Der Tausch ist die Sachwerdung der Wechselwirkung zwischen Menschen. Indem einer eine Sache gibt und der andre eine Sache zurückgibt, welche denselben Wert hat, hat sich die reine Seelenhaftigkeit der Beziehungen zwischen den Menschen herausprojiziert in Gegenstände, und diese Versachlichung der Beziehung, das Hineinwachsen ihrer in die Dinge, welche hin- und herwandern, wird so vollkommen, daß in der ausgebildeten Wirtschaft überhaupt jene persönliche Wechselwirkung ganz und gar zurücktritt und die Waren ein Eigenleben ge-

wonnen haben, die Beziehungen zwischen ihnen, die Wertausgleichungen zwischen ihnen automatisch, bloß rechnerisch stattfinden und die Menschen nur noch als die Exekutoren der in den Waren selbst angelegten Tendenzen zur Verschiebung und Ausgleichung auftreten. Es wird objektiv Gleiches gegen objektiv Gleiches gegeben, und der Mensch selbst, obgleich er selbstverständlich um seines Interesses willen den Prozeß vollzieht, ist eigentlich gleichgültig. Die Beziehung der Menschen ist Beziehung der Gegenstände geworden“ (Simmel 1908b, 443).

Das stimmt zusammen mit einem Diktum Simmels, das sich im wenig beachteten Essay über „Brücke und Tür“ (Simmel 1909, 3) findet, wonach die „Formen ... die Dynamik unseres Lebens beherrschen“. In dieser Hinsicht korrespondiert Simmels Begriff der Vergesellschaftungsformen unzweideutig mit dem Marxschen der „gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Marx 1845, 534), wobei Marx es vorzieht, statt wie Simmel von der „Summe“ (Simmel 1908a, 9) vom „Ensemble“ der Formen bzw. Verhältnisse zu sprechen.

Wenn die gesellschaftlichen Formen das menschliche, das zwischenmenschliche Leben „beherrschen“, ist ihnen dann nicht Wirklichkeit im Sinne von Wirksamkeit zuzusprechen? Hier verbleibt Simmel in einer gewissen Undeutlichkeit, Vagheit. Auf der einen Seite erscheinen die Formen der Vergesellschaftung als Resultat wissenschaftlicher Abstraktion (Simmel 1983, 6). Und infolge dieser „Abstraktion aus der vollen Wirklichkeit“ kann sich Soziologie, „hier unter Führung des Begriffes Gesellschaft vollzogen“ (Simmel 1917, 71), begründen. Auf der anderen Seite, und dies ist nicht nur dem obigen Diktum zur Herrschaft der Formen über das menschliche Leben zu entnehmen, kommt den gesellschaftlichen Formen offenkundig Wirklichkeit zu. Wie anders sollte die Passage interpretiert werden, in welcher Simmel ausführt, „daß, je größer, bedeutsamer und beherrschender eine soziale Interessenprovinz ist [etwa Ökonomie oder Politik – F. K.], um so eher ... das unmittelbar überindividuelle Leben und Wirken zu objektiven Gebilden [Wirtschaftsverbände oder Staatsverband – F. K.]“ sich erhebt, „zu einer *abstrakten Existenz* [Herv. – F. K.] jenseits der einzelnen und primären Prozesse“ (Simmel 1908a, 14). Nicht nur, dass sich bereits bei Simmel jene für Luhmanns „Theorie sozialer Systeme“ so relevante Unterscheidung zwischen „Gesellschaftssystemen“ und „Interaktionssystemen“ (Luhmann 1987, 551) abzeichnet, vor allem werden auch in Simmels Soziologie Umrisse der Vorstellung von Realabstraktionen, von Selbstabstraktionen der Gesellschaft im Zuge des historischen Vergesellschaftungsprozesses, der sozialen Evolution kenntlich – Selbstabstraktionen in Gestalt von überindividuellen sozialen Gebilden, von Institution über Organisation bis hin zu Systemen. Mag sich Simmel offenbar in Sachen Abstraktion nicht eindeutig festlegen, mag er sich nicht zu der Sprechweise „Es gibt Formen“ durchringen, so wie Luhmann zu der „Es gibt Systeme“ (Ebd., 16, 30), so wird der Soziologie Simmels mitnichten Gewalt angetan, wenn konstatiert wird, seine soziologische Denkweise kennt nicht nur die wissenschaftliche Abstraktion, sondern auch die Denkfigur der „Real“- bzw. „Selbstabstraktion“, wenn er auch terminologisch zurückhaltend ist. Wenn Simmel von den Arten und „speziellen Formen“, etwa von der „Konkurrenz“ als „Beziehungsform der Menschen untereinander“, sagt, dass sie das „abstrahie-

rungsberechtigte Gebiet“ der Soziologie (Simmel 1908a, 11) darstellen, dann kann die Berechtigung einzig darin liegen, dass die Beziehungsformen gesellschaftliche Wirklichkeit konstituieren, die wissenschaftliche Abstraktion also nicht willkürlicher Akt ist, sondern ihre gegenständliche Begründung in der Eigenart menschlicher Vergesellschaftung besitzt. Die Formen der Vergesellschaftung werden also von der Soziologie nicht einfach in die gesellschaftliche Wirklichkeit hineingelesen, hineinprojiziert, sondern diese Formen werden herausgelesen, im Wege soziologischer Erkenntnis in Stufen ausgelesen.

Nirgendwo sonst als am Begriff „Verhältnis“ hat Simmel die Eigenart der Wirklichkeit von Relationskategorien derart eindrucksvoll beschrieben und klargelegt, wohl wissend, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit, das „Leben der Gesellschaft“, dadurch sich auszeichnet, dass dessen Formen gleichsam die Grammatik, die Regelungsformen menschlichen Verhaltens und Handelns in eins mit den Prägeformen von Bewusstheit und Unbewusstheit bilden. Dieser Aspekt ist später von Giddens (1988) in seinem strukturierungstheoretischen Gesamtentwurf „Die Konstitution der Gesellschaft“ in überzeugender Weise behandelt worden. Es ist in den Gesellschaftswissenschaften mehr als nur einmal zu beobachten, dass die Pointe einer Denkweise in einer Fußnote platziert wird. Die Schlüsselnotiz über die Relationskategorie „Verhältnis“ findet sich gewiss nicht zufällig in Simmels „Exkurs über die soziale Begrenzung“, Grenze ist das Konstituens von Form überhaupt, eingeflochten in des Neunte Kapitel seiner „Soziologie“ mit dem Titel „Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft“: „Je entschiedener ein Begriff rein soziologischer Art ist, d.h. absolut nichts Substanzielles oder Individuelles, sondern eine bloße Beziehungsform bezeichnet, um so eher wird er von sich aus seine Inhalte oder seine Träger sprachlich bestimmen. So ist die >Herrschaft< nichts anderes als das funktionelle Verhältnis oder Verhältnisform zwischen Befehlenden und Gehorchenden; aber in unsrer Sprache ist Herrschaft nun auch der Ausdruck für die erstere Partei selbst, aber zugleich für das Territorium, auf dem ihr Herrschen sich vollzieht. Eigentümlicherweise hat das am reinsten soziologische Wort, das es gibt: das Verhältnis – von der populären Sprachweise in seiner Bedeutung als erotisches Verhältnis diese Extension in jedem überhaupt möglichen Maße erfahren. Die Liebenden >haben< ein Verhältnis, sie sind, als soziologische Einheit, >ein Verhältnis<, und endlich ist er >ihr Verhältnis< und sie >sein Verhältnis<“ (Simmel 1908c, 475). Wer eine Philosophie der Soziologie in Angriff nähme, könnte nicht umhin, sich mit dem „Verhältniswort“ zu befassen; einen frühen Versuch zur Auslegung von Relationskategorien hat Stoltenberg (1931) unternommen.

Das Problem bzw. die Eigentümlichkeit von Abstraktionen in Form von Relationskategorien kehrt bei Simmel folgerichtig wieder im Kontext der Problematik des Gesellschaftsbegriffs (Simmel 191, 62). Zunächst, der Allgemeinbegriff „Gesellschaft“ fungiert, wie von Schrader-Klebert (1968) treffend herausgearbeitet, als „regulative Idee“. D. h. Simmel geht von vornherein auf Distanz zu jedwedem Theorieansatz, worin „Gesellschaft“ zu einer Wesenheit substanzialisiert wird. Stattdessen wird der Gesellschaftsbegriff zweidimensional aufgelöst, in einen *weiten* und in einen *engen*, spezifisch auf die Soziologie zugeformten Gesellschaftsbegriff. „Faßt man diesen [den Gesellschaftsbegriff

– F. K.] in seiner weitesten Allgemeinheit, so bedeutet er die seelische Wechselwirkung zwischen Individuen“ (Simmel 19, 68). Diese „seelische Wechselwirkung“ aber ist, wie dargelegt, vermittelt durch Formen der Wechselbeziehungen, die das „Spezifisch-Gesellschaftliche“ (Simmel 1968, 43) ausmachen. Um die beiden Ebenen, Wechselwirkung und Wechselbeziehung, auch hinreichend basal, i. e. kategorial zur Geltung zu bringen, spaltet Simmel den Gesellschaftsbegriff auf: „Der Begriff der Gesellschaft deckt zwei, für die wissenschaftliche Behandlung streng auseinander zu haltende Bedeutungen. Sie ist einmal der *Komplex vergesellschafteter Individuen* – [Herv. – F. K.], das gesellschaftlich geformte Menschenmaterial, wie es die ganze historische Wirklichkeit ausmacht“ (Simmel 19, 8). Offenkundig, dass diese Version des Gesellschaftsbegriffs auf das „Leben der Gesellschaft“ *in toto* bezogen ist, Leben *und* Gesellschaft einbegriffen sind, die Individuen thematisch inkludiert sind. An diesem weiten Begriff von Gesellschaft können alle möglichen human- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen partizipieren, einschließlich der Historiografie und Sozialpsychologie, wie im „Exkurs über die Sozialpsychologie“ (Simmel 1908g) ausgeführt. „Seelische Wechselwirkungen“ aber gehen nicht notwendig in Vergesellschaftung über. Simmel hebt ausdrücklich die Zwischen- und Übergangsformen von Wechselwirkung zu Wechselbeziehungen hervor. Es „darf nicht irre machen“, dass es gewisse „Grenzerscheinungen“ gibt: „wenn zwei Personen sich gewichtig anblicken oder sich an einer Bilettkasse gegenseitig drängen, so wird man sie darum noch nicht vergesellschaftet nennen“ (Simmel 1917, 68), wiewohl aus flüchtigem Kontakt Vergesellschaftung hervorgehen kann. Vergesellschaftung beginnt dort, wo die Wechselwirkung in eine „*dauernde* Wechselbeziehung“ (Ebd.) sich transformiert. Es liegt auf der Hand, dass es eine höchst abdifferenzierte Skala von „Relationsarten“ (Simmel 1908a, 14) gibt.

Während also im weiten Gesellschaftsbegriff die Individuen inkludiert sind, werden sie in der Version des soziologiekonstitutiven Begriffs von Gesellschaft *exkludiert*, indem von ihnen abstrahiert wird: „Dann aber ist >Gesellschaft< auch die Summe jener Beziehungsformen, vermöge derer aus den Individuen eben die Gesellschaft im ersten Sinne wird ... Wenn man von Gesellschaftswissenschaften jener ersteren Bedeutung nach spricht, so ist ihr Objekt alles, was mit und in der Gesellschaft vorgeht; Gesellschaftswissenschaft im zweiten Sinne [i. e. Soziologie – F. K.] hat die Kräfte, Beziehungen und Formen zum Gegenstand, durch die die Menschen sich vergesellschaften, die also, in selbständiger Darstellung, >Gesellschaft< *sensu strictissimo* ausmacht“ (Ebd., 8). Der zweite, die enge Version des Gesellschaftsbegriffs bezieht sich selektiv auf die Vergesellschaftungsformen: von der Ehe bis zum Streik, auf deren „Eigenbestand und Eigengesetzlichkeit“ (Simmel 1999, 70). Es mag irritieren, dass Simmel „Kräfte“ in einem Atemzug mit den „Beziehungen und Formen“ nennt. Gemeint sind mit „Kräften“ freilich nicht individuelle, seelische Kräfte, sondern soziale Kräfte, namentlich in Form dessen, was heute etwa in der Weltökonomie und in den Betriebswirtschaftslehren thematisch als „Strukturreformen“ gefasst ist: die Steigerung der Kraftpotenziale durch Veränderung, Optimierung der Arbeitsformen; nichts anderes meint die Formel von den „synergeti-

schen Effekten“. Kurz, Form als Kraft. In der engen Version des Gesellschaftsbegriffs sind die Individuen *sensu strictissimo* exkludiert, so – um vorzugreifen – wie Luhmanns Theorie sozialer Systeme die „psychischen Systeme“ (s. Kap. 5.1.2 „Kommunikation“).

Schließlich votiert Simmel dafür, statt von „Gesellschaft“ lieber von „Vergesellschaftung“ zu sprechen, wohl einmal, um das Prozesshafte des Lebens der Gesellschaft zu betonen, zum anderen, um an den „Wechselbeziehungen“ die funktionale Dimension hervorzuheben und so dem vorzubauen, dass die Soziologie in die Falle der Substanzialisierung des Gesellschaftsbegriffs geht. „Sie [Gesellschaft – F. K.] ist also eigentlich etwas Funktionelles, etwas, was die Individuen tun und leiden, und ihrem Grundcharakter nach sollte man nicht von Gesellschaft, sondern von Vergesellschaftung sprechen“ (Simmel 1917, 70). Dabei wird Wert darauf gelegt, dass die ganze Spannweite der Vergesellschaftung ins Blickfeld rückt, von der „Aufdeckung der zarten Fäden der minimalen durch Erwartungen konstituierte Beziehungen zwischen Menschen“ bis zur Wirkungsmacht der *contrainte sociale* (Durkheim) und letztlich zu den systemischen Zwängen objektiver sozialer Großgebilde, die von der „kontinuierlichen Wiederholung“ der minimalen Beziehungen „begründet und getragen werden“ (Simmel 1983, 16). Es sind die „ganz primären Prozesse“ (Ebd.), die für die Reproduktion der Vergesellschaftungsformen, der gesellschaftlichen Verhältnisse sorgen. Wiewohl Simmel den Ausdruck „Vergesellschaftung“ dem der „Gesellschaft“ vorzieht – immerhin untertitelt er seine soziologietheoretische Basisschrift mit „Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung“ (Simmel 1908) –, verwendet er in seinen soziologischen Studien gleichwohl den Gesellschaftsbegriff, allerdings stets unter jenem Vorbehalt.

Wie sich zwischenhin bereits angedeutet hat, korrespondiert dem zweidimensionalen Gesellschaftsbegriff eine Zweidimensionierung der Soziologie, respondieren den beiden Versionen zwei Stufen soziologischer Erkenntnis. Diese werden gleichsam in zwei Soziologien übersetzt: in eine „Allgemeine Soziologie“ und hiergegen abgesetzt in eine „Reine“ bzw. „Formale Soziologie“ (Simmel 1917, 82). Die „Allgemeine Soziologie“ hat es mit Sachgebieten zu tun, untersucht „Sachgehalte sinnlicher oder geistiger, technischer oder physiologischer Art“ (Ebd.) auf ihre gesellschaftliche Formung hin, befasst sich mit dem soziologischen Aspekt des aktualgesellschaftlichen, des historischen sowohl wie einzelmenschlichen Lebensprozesses. Diese Art *aspektologischer* Soziologie ist vergleichsweise nahe am Puls des zwischenmenschlichen Verkehrs, indem sie den Nexus zwischen Wechselwirkung und Wechselbeziehung im Auge behält. In etwas vereinfachter Formulierung ließe sich in dem Zusammenhang von der *empirischen* Erforschung unterschiedlichster Lebenssphären bzw. Lebensordnungen – von der Kunst über das Recht bis zur Umwelt – sprechen. Demgegenüber rückt die Formale Soziologie die Formen der Vergesellschaftung selbst ins Untersuchungszentrum. Die „reine Soziologie ... zieht aus den Erscheinungen [des „Lebens der Gesellschaft“ – F. K.] das Moment der Vergesellschaftung“, so „wie die Grammatik die reinen Formen der Sprache von den Inhalten sondert“ (Ebd., 82f.). Der im Bereich der Allgemeinen Soziologie ins Blickfeld der Untersuchung gerückte Aspekt der gesellschaftlichen Geformtheit menschlichen Lebens wird in der For-

malen Soziologie zum Gegenstand der Untersuchungen selbst. Sie, die Phänomenologie der Formen der Vergesellschaftung, bildet die eigentliche Soziologie, die Soziologie im strikten Sinne. „Die Lehre von der Vergesellschaftung als solcher“ ist es, die nach Simmel die Soziologie „von allen Sozialwissenschaften“ (Simmel 1983, 19) absondert. Auch in der frühen US-amerikanischen Soziologie gibt es vergleichbare Charakterisierungen von Soziologie, so wenn Lester Ward (1903) eine „Pure Sociology“ vorlegt. Und er steht nicht an, unter der ausgeführten Grenze ihrer Reichweite, eine Analogie zwischen „Formaler Soziologie“ und „Geometrie“ zu ziehen: „Sowohl Geometrie wie Soziologie überlassen die Erforschung der Inhalte, die sich in ihren Formen darstellen, oder den Totalerscheinungen, deren bloße Form sie betrachten, anderen Wissenschaften“ (Simmel 1908a, 10). Die Spuren der Analogie zwischen Geometrie und Soziologie, die Idee einer sozialen Geometrie führen über Spinozas Ethik (Spinoza 1982) zurück bis zu Descartes' Weltbild (hierzu Cassirer 1996, 119). Mit dieser idealtypischen Steigerung der Formenlehre zur Soziologie als Geometrie der Wechselbeziehungen wird noch einmal umriss-scharf deutlich, dass in Simmels Soziologie bzw. in seinem engen Gesellschaftsbegriff die Individuen exkludiert sind und damit die Verschränkung von „Individuum und Gesellschaft“ gekappt ist. „So also sind die Gegebenheiten der Soziologie seelische Vorgänge, deren unmittelbare Wirklichkeit sich zunächst den psychologischen Kategorien darbietet; aber diese, obgleich für die Schilderung der Tatsachen unentbehrlich, bleiben *außerhalb* [Herv. – F. K.] des *Zweckes* der soziologischen Betrachtung“ (Ebd., 19). Die Affinität der Formalen Soziologie zur strukturalistischen Denkweise (s. Kap. 3.2 „Ismen“) ist mit Händen zu greifen. Simmels Schlüsselwerk zur Begründung der Disziplin „Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung“ von 1908 ist dessen Probe aufs Geometrie-Exempel. Das zur Beschreibung der Phänomenologie der Formen herangezogene Material hat vornehmlich Illustrationsfunktion.

Worum es Simmel in der Soziologie im disziplinär engen Verständnis geht, ist, die Wirkmächtigkeit von sozialen Formen auf die seelische Wechselwirkung ins Zentrum der soziologischen Erkenntnis zu rücken. Das trifft, um Beispiele aus dem Bereich der Möblierungsanordnung zu nehmen, für Stühlerücken in okkultistischen Séancen, angelegentlich vorzüglich beschrieben von Thomas Mann in seinem Roman „Der Zauberberg“, ebenso wie auf die in der Welt der angewandten Psychologie beliebte Stuhlkreis-Ordnung oder die seit den frühen 1990er-Jahren so beliebten „runden Tische“. Der Kreis strukturiert den sozialen Raum eben wesentlich anders als das Rechteck des Frontalunterrichts. Verlängern ließe sich Simmels Idee der Soziologie als Geometrie in den Bereich der Soziometrie, wo es um die Formen der Vergesellschaftung im Medium von sozialen Abständen, Distanzen geht (Moreno 1966). Das für die soziologische Rollentheorie (s. Kap. 5.2.1 „Rolle“) so aufschlussreiche Kapitel VI in Simmels „Soziologie“ (1908) „Die Kreuzung sozialer Kreise“ oder das dortige Kap. II „Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe“ deuten bereits mit der Titelgebung an, wohin die Reise der soziologischen Erkenntnis nach Simmel gehen soll. Dass der Allgemeinen Soziologie, der an *materialen* Problemstellungen interessierten Forschung, exemplarisch vorgeführt im Zweiten Kapi-

tel der „Grundfragen der Soziologie“ unter dem Titel „Das soziale und das individuelle Niveau“ (Beispiel der Allgemeinen Soziologie)“, dass auch der Formalen Soziologie, exemplarisch vorgeführt im Dritten Kapitel der „Grundfragen“ unter dem Titel „Die Geselligkeit (Beispiel der Reinen oder Formalen Soziologie)“ (Simmel 1917) durchgängig eine Philosophische Soziologie (Simmel 1890, 1910) vor-, zwischen- und nachgeschaltet ist, sei nicht übergangen.

Gerade dies, die Korrespondenz zwischen Soziologie und Philosophie, ist kennzeichnend für Simmels Idee und Theorie der Soziologie, verdichtet im „Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?“ (Simmel 1908a, 21ff.), wo die drei „soziologischen Apriori“ bestimmt werden, die in der Folge innerhalb der Tradition der phänomenologischen Soziologie, ausgehend von Husserls Neubeginn der Philosophie über Schütz bis hin zu Luckmann (s. Kap. 5.2.2 „Typizität“), zu einem kompletten Theorieprogramm durchgearbeitet werden. Die drei „Apriori“ lauten: 1. „Wir sehen den anderen in irgend einem Maße verallgemeinert“ – Der Mechanismus der sozialen Typifizierung der Wahrnehmung; 2. „Gesellschaften [sind] Gebilde aus Wesen, die zugleich innerhalb und außerhalb ihrer stehen, eine der wichtigsten soziologischen Forschungen: dass nämlich zwischen Gesellschaft und ihren Individuen ein Verhältnis wie zwischen zwei Parteien stehen kann, ja vielleicht, offener oder latenter, immer besteht“ – Hieran hat sich je schon das Entfremdungsparadigma entzündet und die soziologische Rollentheorie (s. Kap. 5.2.1 „Rolle“) angesetzt; 3. „Die Gesellschaft ist ein Gebilde von ungleichen Elementen“ – These von der Komplementarität (nicht Identität) von Individuen und Gesellschaft als Bedingung gesellschaftlicher Reproduktion im Medium funktionaler Differenzierung.

Was die Wirkung der soziologischen Denkweise und die Rezeption seines Soziologieprogramms angeht, lassen sich vier Linien markieren. *Erstens* ist sein Werk weithin als Abbruchhalde für Impulse und Ideen für Sozialforschung instrumentiert worden, was durch den essayistischen Charakter, den Sociological Impressionism (Frisby 2000) wesentlich begünstigt worden ist. Aus dem „Exkurs über den Fremden“ (Simmel 1908h) sind etliche Theorien über Marginalität hervorgegangen, um ein Beispiel zu nennen. *Zweitens*, die Lesart von Simmel ist vorwiegend mikrosoziologischer Natur, d. h. die Denkmotive werden vornehmlich auf die Ebene der Interaktionssysteme bezogen, was durch Essays und zumal Exkurse wie z. B. „Exkurs über den schriftlichen Verkehr“, „Exkurs über Treue und Dankbarkeit“ oder „Das Abenteuer“ befördert worden ist. Unverkennbar, zumal wenn Simmels soziologische Denkweise mit der US-amerikanischen pragmatistischen Sozialphilosophie legiert wird, die Auslegung von Simmels Soziologie im Grunde als einer Sozialpsychologie. *Drittens*, und mit den vorgenannten Punkten aufs Engste verknüpft, weiten Teilen der Simmel-Rezeption eignet in der Theorieperspektive eine ausgeprägte Tendenz zur Einebnung bzw. Verwischung der elementaren kategorialen Differenz der Ebenen der Wechselwirkung und der Wechselbeziehung, dies in Sonderheit im Umkreis phänomenologischer Soziologien. *Viertens*, in disziplinbildender und -strukturierender Perspektive hat Simmels Unterscheidung dreier Soziologien – der

Philosophischen Soziologie, der Allgemeinen Soziologie und der Reinen bzw. Formalen Soziologie – erhebliche Wirkung gehabt.

Erst vor diesem Horizont erschließt sich die in der frühen und alsbald sehr einflussreichen Kölner Schule der Soziologie vorgenommene Ausgestaltung der Infrastruktur des Fachs. In von Wieses „Beziehungslehre“ (Kap. 3.4.3 „Sozialtheorie“) zeichnen sich die Umrisse einer internen Lehr- und Forschungsordnung der Soziologie ab, die bis heute in der universitären Landschaft des Fachs fortwirkt. In der von Wiese (1933) visierten „empirisch-systematischen Soziologie“ ist die Philosophische Soziologie Simmels aus der Soziologie als einzelwissenschaftlicher Disziplin ausgegliedert und platziert als „Sozialphilosophie“. Von Wiese (Ebd., 62) rechnet die Soziologie nicht zu den Geisteswissenschaften. Die „Reine“ bzw. „Formale Soziologie“ Simmels firmiert bei von Wiese unter dem Namen „Allgemeine Soziologie“, aus der alle sachgebietlichen, materialen „Betreffe“ zugunsten der Lehre von den Grundformen und Grundkategorien der Vergesellschaftung ausgespart sind: „Alles, das etwa, was Plenge [ein einst viel zitierter, heute längst vergessener Sozialphilosoph und Soziologe – F. K.] glücklich den „Betreff“ der Beziehung nennt, muß ich unbedingt aus der *allgemeinen* Soziologie draußen lassen, weil ja der jeweilige Betreff das Kriterium der entsprechenden *speziellen* Soziologie ist“ (Ebd., 62). Mit gewissen Verschiebungen und Umakzentuierungen wird aus dem, was bei Simmel „Allgemeine Soziologie“ vorstellt, in von Wieses Programm der empirisch-systematischen Soziologie das endlos sich erweiternde Spektrum der speziellen resp. Bindestrich-Soziologien, woran die gegenwärtig zu betrachtende Aufgliederung der „Praxisfelder“ (Forster 2008) anschließt. Es ist für von Wiese das Reich der Messung, der Sozialforschung in Zahlenform: „Statistik“ (Ebd., 66), von der freilich bei Simmel beinahe nie die Rede ist und die von Wiese selbst nie betrieben hat.

Zeit, zu dem für Simmels Soziologie so entscheidenden lebensphilosophischen Schema zurückzukehren, um die Eigenart seiner soziologischen Erkenntnisweise zum Schluss näher zu bestimmen. Es ist keineswegs so, dass das Paradigma der Spannung zwischen Leben und Form, Wechselwirkung und Wechselbeziehung, sich aus der soziologischen Theorielandschaft verabschiedet hätte. Ohne dass direkt auf Simmel verwiesen würde –, Habermas (1995, 34) macht hier eine der Ausnahmen –, ist jenes Paradigma heute virulent als Spannungsbogen zwischen „Lebenswelt“ und „System“. Dabei kann der Systembegriff in einem Terminus der Simmelschen Soziologie ausgedrückt werden: „Dauerform“ (Simmel 1983, 66). Implizit oder explizit wird in der Gegenwartssoziologie die soziale Evolution in den komplementären Begriffen von „Lebenswelt“ und „System“ beschrieben. Die Theorie der Moderne zeichnet sich in Sonderheit dadurch aus, dass sie die soziale Evolution vorzugsweise mit der Signatur unaufhaltsam zunehmender Systemizität versieht; in Habermas' „Theorie kommunikativen Handelns“ eigens entlang der „These von der inneren Kolonialisierung“ der sozialen Lebenswelten verhandelt (Habermas 1995b, 489ff.). Diese Beobachtung um- und durchgreifender Systemizität der Lebens- ebenso wie der Denkweise findet sich bereits bei Simmel, der in seiner „Philosophie des Geldes“ vom „Joch des Systems“ spricht, und mit Blick auf die Charakterisierung

seiner Soziologie, etwa im Kontext der „Philosophie der Geschlechter“, unterstreicht: „Ich bin durchaus nicht geneigt, die Fülle des Lebens in eine symmetrische Systematik einzupressen“ (Simmel 1983a, 80). Dabei weiß er sehr wohl, dass sich zumal die moderne Welt nicht ohne Anerkenntnis der zunehmenden Systemizität beschreiben und analysieren lässt, wobei ihm eben gegenwärtig ist, dass die Systemlogik der Vergesellschaftung stets auf die Denkweise zurückzuschlagen droht.

Das Konzept der „Lebenswelt“ geht im Wesentlichen zurück auf die phänomenologische Gründerschule, für die der Name Husserl steht. Husserls Text: „Grundzüge einer Wissenschaft von der Lebenswelt“ (Husserl 2007), eingefasst in sein unvollendetes Spätwerk „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“, ist über weite Partien der soziologischen Theorielandschaft hin einflussreich geworden (Schütz/Luckmann 1979; 1984). Den Modus phänomenologischer Erkenntnis, möglichst unbefangene Beobachtung, teilt Simmel mit der phänomenologischen Schule. Konform geht Simmels lebensphilosophische Erkenntnistheorie auch darin, dass das Erfordernis der Selbstimplikation erfüllt werden muss. In der soziologischen Erkenntnis muss das Problem der soziologischen Denkweise vorkommen, thematisch sein. Im „Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?“ (Simmel 1908a, 29f.) wird dies geleistet: „Unser Erkenntnisleben ruht auf der Voraussetzung einer prästabilisierten Harmonie zwischen unsern geistigen, wenn auch noch so individuellen Energien und dem äußern, objektiven Dasein ... So ist das gesellschaftliche Leben als solches auf die Voraussetzung einer grundsätzlichen Harmonie zwischen dem Individuum und dem sozialen Ganzen gestellt, so wenig dies die krassen Dissonanzen des ethischen und eudämonistischen Lebens hindert.“ Die lebendigen Individuen, Soziologen und Soziologinnen eingeschlossen, sind Momente des gesellschaftlichen Lebensprozesses, als Erkenntnisorgane reproduziert sich in ihnen die Dialektik von Leben und Form, Wechselwirkung und Wechselbeziehung. Es handelt sich um eine Art von relationistischer Korrespondenztheorie der Wahrheit (hierzu auch Lukács 1974, 136; ders. 1974a, 54f.). Insofern ist Helle (1968, 21ff.) durchaus beizupflichten, dass bei Simmel „Erkenntnistheorie der Gesellschaft“ folglich „unmittelbar in Theorie der Gesellschaft umschlagen und fortan fruchtbar werden konnte“ (Ebd., 126).

Für Simmels soziologische Erkenntnisweise kommt alles auf die Optik, auf die Schule des Sehens, auf die Kunst der Beobachtung an. Allerdings weiß er wohl, dass die „besondere Einstellung des Blicks“ eingeschattet ist von der Hypothek des Subjektivismus: „Man muß hier das Odium auf sich nehmen, von intuitivem Verfahren zu sprechen – so weit es auch von einer spekulativ-metaphysischen Intuition abstehe“ (Simmel 1908a, 12). Ohne Intuition kein Zugang zur Sphäre der „seelischen Wechselwirkung“, ohne identifizierende Beschreibung keine Erkenntnis der Syntax der Phänomene, der Formen und Strukturen der Erscheinungswelt (s. auch Heckmann/Kröll 1984, 55ff.). Der analytischen Kunst der Beobachtung und der beschreibend-identifizierenden Ortung der Vergesellschaftungsformen korrespondiert just die Passform des Essays und der Exkurse, von Simmel durchweg favorisiert: „der Essay als Denkform“ (Christian 1978, 72). Einer seiner

begabtesten Schüler, Siegfried Kracauer, hat die Schule der soziologischen Beobachtung nachgerade zur Meisterschaft geführt (hierzu Kröll 1993).

Übersetzt auf die Soziologieebenen Simmels kann resümiert werden: Die Allgemeine Soziologie bildet die identifizierende Beschreibung der historischen und je aktualgesellschaftlichen Phänomene – die Verschränkung von „Individuum und Gesellschaft“ ist inkludiert. Die Reine oder Formale Soziologie erweist sich in der reflexiven Auslese, im Herausabstrahieren der Grundformen der Vergesellschaftung – die Verschränkung von „Individuum und Gesellschaft“ wird gekappt, die Dimension der seelischen Wechselwirkung zwischen Individuen exkludiert, an Sozialpsychologie und Psychologie verwiesen. Formenlehre ist demnach Kernbereich von Soziologie im strikten Sinne. So kann es weder überraschen, dass im Modus soziologischer Erkenntnis, wie er von Simmel vorgestellt wird, die Kausalanalyse durch typologische Komparatistik und Analogieverfahren substituiert wird (hierzu Lukács 1974a, 59), noch dass Simmels lebensphilosophisch inspirierte, mithin fundierte Theoriebildung vorzugsweise deskriptiver Natur ist. Diesen Zug teilt sie mit der phänomenologischen sowohl wie pragmatistischen Soziologie bzw. Sozialpsychologie von Mead bis Goffman. In Simmels Soziologie manifestiert sich die Idee der Einheit von Methode und Theorie. Seine Art, Soziologie zu betreiben, es ist nur ein Ausschnitt seiner Lebensarbeit, seine Weise soziologischer Erkenntnis ist, darüber kann nichts hinwegtäuschen, eine Funktion besonderer Begabung und erworbener Kunst des Sehens. Sie ist eminent produktiv, sofern diese Disposition gegeben ist. Sie tendiert zum Läppischen, wo es an dieser Kunst mangelt. Endlich, an Simmels Programm wird sichtbar, dass Soziologie schwerlich nur sich als wissenschaftliche Einzeldisziplin, ohne Rekurs auf Sozialphilosophie, betreiben lässt.

5.1.2 „Kommunikation“. Luhmanns Systemlehre

An Deutlichkeit lässt das mit „Bielefeld, Dezember 1983“ datierte Vorwort zu „Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie“ von 1984 nichts zu wünschen übrig: „Die Soziologie steckt in einer Theoriekrise. Eine im Ganzen recht erfolgreiche empirische Forschung hat unser Wissen vermehrt, hat aber nicht zur Bildung einer facheinheitlichen Theorie geführt. Als empirische Wissenschaft kann die Soziologie den Anspruch nicht aufgeben, ihre Aussagen an Hand von Daten zu überprüfen, die der Realität abgewonnen sind, wie immer alt oder neu die Schläuche sein mögen, in die man das Gewonnene abfüllt. Sie kann gerade mit diesem Prinzip jedoch die Besonderheit ihres Gegenstandsbezugs und ihre eigene Einheit als wissenschaftliche Disziplin nicht begründen. Die Resignation geht so weit, daß man dies gar nicht mehr versucht“ (Luhmann 1987, 7). Knapp eine Dekade später eröffnet Luhmann seine Vorlesung „Einführung in die Systemtheorie“, gehalten im Wintersemester 1991/92 an der Universität Bielefeld, mit der Bemerkung, dass die Soziologie gar in „einer tiefen Krise“ stecke (Luhmann 2004, 11). Hat sich

seither, dreißig bzw. zwanzig Jahre später, Wesentliches geändert an der fragmentierten Theorielandschaft, dem labyrinthischen Charakter der soziologischen Theoriwelten? Die Antwort lautet Nein, und der Frage, ob die „Krise als Bewegungsform“ interpretierbar sei, ist ein eigenes Kapitel (2.2) gewidmet.

Luhmann ist, was die Beschreibung des Geistes der Soziologie angeht, nicht eben zimperlich gewesen. Hat er 1984 die Leistungen der empirischen Sozialforschung eigens hervorgehoben, so hat er in den „Beobachtungen der Moderne“ von 1992 den Finger in die Wunde der Soziologie als empirischer Wissenschaft gelegt. Zwar stehe sie als *scientia* recht ordentlich da, es mangle ihr aber, eben aufgrund des gravierenden Defizits an gesellschaftstheoretischer Einfassung, d. h. wegen unterkomplexer Theoriebildung, an *sapientia*. Denn, müsste nicht, jedenfalls nach den Maßstäben positivistisch-erfahrungswissenschaftlicher Gesinnung, einer qualifizierten Empirie eine leistungsfähige Prognostik eingeschrieben sein? Dem ist aber nicht so: „Die Soziologie hat als Wissenschaft mit entsprechenden Ansprüchen wenig Neigung zur Weisheit gezeigt. Sie verdunkelt ihre Prognosen nicht. Da die Trefferquote ihrer Prognose ohnehin gering ist, mag man ihr das nachsehen“ (Luhmann 1992, 151f.).

Für die anhaltende Theoriekrise der Soziologie werden von Luhmann eine Reihe von Ursachen angeführt, so die allzu bequeme Fixierung auf die soziologische Klassik, die verbreitete Tendenz, den Eigenwert von Theoriearbeit zu unterschätzen oder gar zu verkennen, überhaupt die falsche Bescheidenheit in Theorieangelegenheit, die tendenzielle Fehlverwendung von Theorie als Dekor. Doch all diese Momente sind für Luhmann nicht die ausschlaggebenden. Entscheidend für die chronische Krise und das Misslingen einer facheinheitlichen Theorie ist für Luhmann die Bindung der Soziologie bzw. der Gesellschaftstheorie an die Anthropologie und das heißt *in concreto* die Fixierung auf die Problemstellung „Individuum und Gesellschaft“: „Man kann alle soziologischen Klassiker daraufhin befragen, wie sie das Verhältnis von Gesellschaft und Individuum sehen. Das kann für Emile Durkheim, Max Weber, Georg Simmel und wen immer durchgespielt werden“ (Luhmann 2004, 249). Anthropologisierung bzw. je nach Sozialepoche Reanthropologisierung ist recht eigentlich das, was Luhmann (1971, 21) früh schon unter „alteuropäisches Gedankengut und alteuropäischen Denkstil“ fasst und der Gegenwartssoziologie als Erblast attestiert. Unterbaut ist die neuzeitliche Anthropologisierung durch die mit Descartes’ „cogito ergo sum“ eingeläutete bewusstseinsphilosophische Aufladung des Individuums zum Subjekt, womit „der Subjektheit selbst ein neuer Sinn“ (Luhmann 1993, 235) verliehen worden ist. „Inzwischen hat sich aber dieses anthropologisch gefaßte Subjekt nach immer weiter getriebenen Tiefenanalysen als ein Faß ohne Boden erwiesen, auf deren Oberfläche sich die makabren Tänze der Alternativpsychoanalytiker spiegeln“ (Ebd., 243). Nicht der rapid expandierende Markt der Selbstsucherei, die in Scharlatanerie abgleitenden Therapeutik ist hier thematisch. Luhmanns problemgeschichtliche Kernthese geht vielmehr dahin, dass die „Anthropologisierung des Subjekts“, die Anthropologie überhaupt alsbald „zur bürgerlichen Technik der Vermeidung theoretischer Probleme“ (Luhmann 1979, 319) avanciert ist. Dies zumal deshalb, weil die

Anthropologisierung des Individuums als bald ihr Gegenstück in der Substanzialisierung der Gesellschaft gefunden habe; eine geschichtliche Situation, aus der die kritische Figur der Emanzipation erwachsen ist. Den Höhepunkt der Anthropologisierung, den Luhmann aus welchen Gründen auch immer übergeht, stellt gewiss die Philosophie Ludwig Feuerbachs dar, ein Ensemble aus Religionskritik, Naturphilosophie, Physiologie sowie Ich-und-Du-Psychologie. Es ist zuerst Marx gewesen, pointiert in den „Thesen über Feuerbach“ von 1845, der die abstrakte Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft als Umgehen von Grundproblemen der Gesellschaftstheorie geortet und nach seiner „anthropologischen“ Frühperiode die Entfremdungsmetaphorik, die in der jüngeren, emanzipatorisch gesonnenen Kritik des soziologischen Rollenparadigmas (vgl. Kap. 5.2.1 „Rolle“) wiederaufgelebt ist, hinter sich gelassen hat.

Luhmanns Bilanz der Geschichte der Problemstellung „Individuum und Gesellschaft“ geht darauf hinaus, dass innerhalb der Soziologie „das Problem, was denn die Einheit der Differenz von Individuum und Gesellschaft sei, nicht einmal als Problem erkannt“ (Luhmann 1998, 19) werde. Tatsächlich kommt der „Unterscheidung zwischen >Individuum< und >Gesellschaft< eine theortragende Funktion“ (Ebd.) in der Geschichte der Gesellschaftstheorie sowohl wie Soziologie zu, und Luhmann ist darin beizupflichten, dass beide Kategorien in der Regel mehr schlecht als recht symbol-, rollentheoretisch oder sonst wie zusammengeleimt worden sind und die Problematik feuilletonistisch überspielt wird. Überhaupt, so Luhmann (2004, 163) an die Adresse der Zunft: „Bei den Soziologen bin ich mir im Unklaren, ob die schon wissen, daß es nicht ihr Geschäft ist, so leichtfüßig und formulierungsgeschickt über die Dinge zu gleiten, oder ob sie es einfach nicht können, weil ihnen eine Theorie der modernen Gesellschaft nicht zur Verfügung steht.“ Die aber sei nicht zu haben ohne Klarheit über den Gegenstandsbereich des Fachs. In letzter Instanz liegt für Luhmann die chronische Theoriekrise der Soziologie darin begründet, dass diese nicht aus dem Bann der Anthropozentrik herausgelange. Solange die theoretische Soziologie, die Gesellschaftstheorie in den Bahnen der Tradition „davon ausgeht, daß die Gesellschaft aus Individuen bestehe“ (Luhmann 1998, 19), werde es keinen Fortschritt in der Theoriebildung geben. Damit ist angedeutet, dass die Vorbedingung für die Überwindung der Theoriekrise der Bruch mit der subjektphilosophischen Tradition sei. Das ist wiederum gleichbedeutend mit dem Abschied von der paradigmatischen Problemstellung „Individuum und Gesellschaft“, der radikalen Umschaltung von Inklusion auf Exklusion. Vor diesem Hintergrund ist es nur zu zwingend, auf die Segnungen der Systemtheorie zu setzen, den Nexus von „Individuum und Gesellschaft“ zu zersetzen und endlich die Descartes'sche Ein-Punkt-Perspektive hinter sich zu lassen: „Die Ablehnung des Subjekts durch die Systemtheorie hängt eng mit der Vorstellung zusammen, dass die Welt nichts ist, was aus einem Punkt heraus beschrieben werden kann. Der letzte Versuch, dies zu tun, war die Subjekttheorie“ (Luhmann 1987, 120). Folgerichtig wird der „Versuch“ einer Theorie sozialer Systeme eingeführt: „Er entwickelt in einer azentrisch konzipierten Welt und einer azentrisch konzipierten Gesellschaft eine polyzentrische (und infolgedessen auch polykontextuale) Theorie“ (Luhmann 1987, 14). Ob

dies mit Rekurs gerade auf Husserls ontologische Phänomenologie glücken kann, sei hier (erst einmal) dahingestellt.

Steht zunächst die Frage, woher die Elemente nehmen, um die Theoriekrise der Soziologie im Wege eines radikalen Neuansatzes zu überwinden? Hier ist weder Ort noch Gelegenheit, auf die ganze Breite, auf die beeindruckende Rezeptionsleistung Luhmanns in Sachen Ideen- und Theoriegeschichte der Soziologie einzugehen. Wird die Aufmerksamkeit auf das Zentralproblem „Individuum und Gesellschaft“, Inklusion oder Exklusion gerichtet, dann lautet die Schlüsselfrage: Besteht die Gesellschaft aus Individuen? Es geht um die Stellung des Kardinalproblems der Soziologie: Was ist als ihr Gegenstandsbereich zu qualifizieren und entsprechend theoriestrategisch zu bearbeiten? Lässt man Luhmanns Lektüre der soziologischen Klassik Revue passieren, dann ragen zwei Autoren bzw. Theorieansätze heraus, die für jenen Perspektivenwechsel von der Subjektzentrierung zur Systemtheorie, d. h. für die Wegbereitung der Theorie sozialer Systeme interessante Anknüpfungspunkte zu bieten scheinen: Durkheim und Simmel. (Beide Autoren haben nicht zufällig die besondere Aufmerksamkeit des Vaters der „Theorien mittlerer Reichweite“, Robert K. Merton, gefunden.) Zwar haben auch Durkheim und Simmel derart allgemeindefinitorisch bestimmt, dass die Gesellschaft sich aus Individuen zusammensetzt und in deren Beziehungen bestehe (s. Durkheim 1965, 93; Simmel 1983, 8), aber, jedenfalls in den Augen Luhmanns, bei beiden finden sich dennoch bedeutsame Ansatzpunkte, um über die traditionale Konzeptualisierung von „Individuum und Gesellschaft“ hinauszugelangen. Sie visieren die Begründung der Soziologie und ihres fachtheoretischen Fundaments im Wege einer angemessenen Problemstellung und nicht über die Suche nach einem Sachgebiet. D. h. sie unternehmen es, die Eigenart des Sozialen, dessen, was Gesellschaftlichkeit ausmacht, zu bestimmen. Vor allem, beide, Durkheim und Simmel, setzen nicht bei Verhalten bzw. Handeln an, gehen nicht den handlungs- und damit motivtheoretischen Weg, der stets in die Gasse der Sozialpsychologie führt und häufig in der Sackgasse des Rekurses auf Psychologie endet. Es ist schon so, weder der Vorschlag der „Theorien mittlerer Reichweite“ noch der einer „Supertheorie“, wie sie von Luhmann entworfen und gebaut worden ist, haben ihren archimedischen Punkt im Handeln; und schon gar nicht in utilitaristischer Handlungspsychologie, wie sie der Rational-Choice-Konzeption einwohnt. Sowohl der Parsons-Schüler Merton wie Luhmann, der sich, wenn auch kritisch auf Parsons, bezieht, weil dieser die „Formulierung einer fachuniversalen Theorie“ (Luhmann 1987, 10) gewagt habe, können zwischen Funktion und Motiv unterscheiden. Je weiter ein Theorieansatz innerhalb der Geschichte soziologischer Paradigmen von Handlungs- und Subjekttheorie entfernt ist, desto anschlussfähiger dünkt er Luhmann: Mit der Abkehr von psychologischer Versuchung, so Luhmann (1988, 22) in seiner Einführung zu Durkheims Studie „Über soziale Arbeitsteilung“, „wird der soziologische Theorieansatz gewonnen. Der Verzicht auf theoriegeschichtliche Konsistenz zur ökonomisch-utilitaristischen Klassik etabliert die Eigenständigkeit des Fachs Soziologie.“ Dass Luhmann im Auftakt seiner Einführung Simmels Studie über soziale Differenzierung hervorhebt, sei nicht übergangen (Ebd., 19). Die Ein-

wände gegen Durkheims Durchführung des Programms, „Soziales nur durch Soziales“ zu erklären (Ebd., 32) – nämlich der verfehlte Rückgriff auf Denkfiguren wie Kollektivbewusstsein, Kollektivgefühle und dergleichen als Mechanismen sozialer Reproduktion und Integration, die eine Art Rückfall hinter den gewonnenen soziologiespezifischen Theorieansatz in Richtung auf Repsychologisierung bedeuteten – oder der Einwand, dass Durkheim in Bezug auf die „strukturellen Auswirkungen des Geldwesens“, denen um jene Zeit auch Simmel sich widmet, eine für das Verständnis der Moderne gravierende „Blindstelle“ (Luhmann 1988, 35) aufweise, nämlich Marx, sollen hier nicht weiter verfolgt werden. Es ließe sich allerdings gegen Luhmanns Durkheim-Rezeption einwenden, dass sie – im Unterschied zu Lévi-Strauss und Bourdieu – den gesellschaftstheoretischen Schlüsselbegriff der *contrainte sociale*, der zumal moderner Vergesellschaftung einwohnenden Strukturzwänge unzureichend erschließt.

Was nun Luhmanns zentralen Einwand gegen Simmels Gegenstandsbestimmung der Soziologie, gegen dessen kategoriale Fundierung der Theorie der Vergesellschaftung anbetrifft, so wird der Sachverhalt geradezu verfehlt. Wohl trifft es zu, dass Simmels Allgemeindefinition von Gesellschaft die Individuen mit einschließt. Nicht aber zutreffend ist, was Luhmann Simmel unterstellt: „Simmel nimmt also das Individuum als *Subjekt*. Er nimmt es zugleich als dasjenige *Element*, aus dem Gesellschaften *bestehen*“ (Luhmann 1993, 252f.). „Allerdings“, so Ritsert (2001, 13) in seiner „Soziologie des Individuums“ nicht ohne Spott, „hätte sich Simmel ob des Tadels ... ganz entspannt fragen können, was das ausgerechnet mit ihm zu tun habe? Denn der Vorwurf deckt sich in keiner Weise mit seiner Position.“ Weder ist bei Simmel Gesellschaft subjekttheoretisch ausbuchstabiert, noch belässt er es bei der Allgemeindefinition Gesellschaft. Luhmanns Lesart übergeht, darin mit dem Mainstream der Simmel-Rezeption konform, Simmels Spezifikation des Gesellschaftsbegriffs zur Formkategorie der Vergesellschaftung. Nicht Individuen, schon gar nicht Subjekte, ein Wort, das sich bei Simmel selten findet und schon gar nicht im Kontext seiner Grundlegung der theoretischen Soziologie, sind die Elemente, aus denen Gesellschaft besteht, was in striktem Sinne Vergesellschaftung konstituiert. Die Elementarkategorie ist die „Wechselbeziehung“, eine Relationskategorie. Zwischenhin, und sei es in einer Fußnote, wird Luhmann (1998, 17) Simmel gerechter: „Simmel spricht, um Beziehungen und Dynamik zu betonen, nur noch von >Vergesellschaftung<.“ Dass ansonsten „Wechselwirkungen zwischen Individuen“ und Formen der Wechselbeziehungen, welche die soziale Existenzweise konstituieren, nicht gründlich genug unterschieden werden, ist wohl das Rezeptionsschicksal der Simmelschen Soziologie. Simmel ist weiter gekommen, als Luhmann glaubt oder glauben machen möchte. Sei dem, wie ihm sei. Luhmann lässt keinen Zweifel daran, dass, abgesehen von den Ansätzen bei Durkheim und Simmel sowie der Grand Theory Parsons' (Ebd., 21), allerdings so recht erst nach dessen Entfernung von der Weberschen Handlungstheorie, d. h. nach der „kybernetischen Kehre“, innersoziologisch wenig zu holen sei für einen grundlegenden Neuansatz in Richtung auf eine fachuniverselle Theorie. Der wesentliche Grund liegt auf der Hand, die soziologische Theorietradition bewege sich weithin im Bann des Anthropologismus,

dies gepaart mit einer territorial gebundenen, raumbezogenen Vorstellung von Gesellschaft (zu den „Erkenntnisblockierungen“ Luhmann 1998, 24ff.).

Die entscheidenden Impulse, Wegmarkierungen und Bahnungen für die Überwindung der chronischen Theoriekrise innerhalb der Soziologie ortet Luhmann, ebenso verwaltungspraktisch wie -wissenschaftlich vorgebildet und geschult, *außerhalb der Soziologie*, außerhalb der Sozialwissenschaften insgesamt. „Die Soziologie blieb nicht nur als mitwirkende Forschung ausgeschlossen; sie hat sich in diesem interdisziplinären Kontext [u. a. Thermodynamik, Neurophysiologie, Computertheorien, Kybernetik – F. K.] auch als lernunfähig erwiesen“ (Luhmann 1987, 27). Verstreut über sein Gesamtwerk lassen sich, insbesondere seit der Zentrierung der Aufmerksamkeit auf die „Theorie offener Systeme“ (s. Luhmann 2004, 41ff.), folgende außersozziologische Ecksteine seiner soziologischen Theoriearchitektur anführen: Was die Modalform des Denkens angeht, Differenz statt Identität, Dialektik der Form und Strategie binärer Codierung. So ist es die Lehre der Unterscheidung des Mathematikers George Spencer-Brown (1979), der die Theoriebildung Entscheidendes verdankt (s. Luhmann 1998, Kap. IV. „Die Unterscheidung von System und Umwelt“). Was die Königsidee, systemische Evolution, was die Metatheorie sowie die Theorien und Terminologien des Systemischen – heute längst Jargon: von „feed-back“ bis zu „anschlussfähig“ – anbetrifft, so ist es der Umkreis der Allgemeinen Systemtheorie mit Fokus auf „Lebende Systeme“ (von Bertalanffy 1948, 1968), der (selbst-)reflexiven Kybernetik (von Foerster 1973, 1985 und 1997), sodann der biologischen Epistemologie (Maturana 1985) und endlich die wirklichkeitswissenschaftliche Option, genauer: der Entscheid für einen entsprechend „Radikalen Konstruktivismus“ (hierzu von Glaserfeld 1995), deren Denkipulse und -figuren Luhmann (1998, 34f.) für den „Übergang zu einem antihumanistischen, einem radikal antiregionalistischen und einen radikal konstruktivistischen Gesellschaftsbegriff“ aufgreift und in seine Theorie sozialer Systeme einverwandelt. (Es kommt, hätte wohl Simmel beifällig genickt, alles auf eine „*neue Betrachtungsweise*“ an.) Zu den Ressourcen einer soziologischen Theorie, schließlich einmündend in Gesellschaftstheorie, woran allein schon der Titel des zweibändigen Großwerkes „Die Gesellschaft der Gesellschaft“ von 1997 keinen Zweifel lässt, gehören vor allem das Zusammenspiel von Kybernetik und Informationstheorie, die elementaren Unterscheidungen zwischen trivialen und nichttrivialen („lernenden“) Maschinen, zwischen geschlossenen Systemen (Maschinen) und lebenden (Organismen), zwischen statischen und dynamischen Systemen, zwischen einer Kybernetik 1. Ordnung („beobachtete Systeme“) und 2. Ordnung („beobachtende Systeme“), zwischen Fremdreferenz und Selbstreferenz. Vor allem aber gehört dazu auch das einschlägige Vokabularium von „Element“ und „Relation“ über „Regelung“ und „Steuerung“ bis hin zu „Emergenz“ und „Autopoiesis“. Wie schon der Blick von Marx, der gedachte, freilich abschlägig beschieden, „Das Kapital“ Darwin, dem Vater des modernen Evolutionsparadigmas, zu widmen, richtet sich auch der Theorieblick Luhmanns auf und zurück zu Darwin. „Ab Darwin werden diese [auf Identität fixierten – F. K.] Auffassungen von Einheit, die nur die Unterscheidung gegen unbestimmtes anderes zulassen, ersetzt durch die Ein-

heit einer Differenz (Variation/Selektion, später Variation/Selektion/Restabilisierung, zum Teil auch: Zufall/Notwendigkeit/Ordnung/Unordnung)“ (Luhmann 1987, 19).

„Mein Thema“, so eröffnet Luhmann seinen Vortrag auf dem 16. Deutschen Soziologentag von 1968, „lautet: Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse. Dahinter steckt die Frage, ob Gesellschaft angemessen begriffen wird, wenn man sie als System begreift“ (Luhmann 1971, 7). Es rechnet zu den Kuriosa der jüngeren Soziologiegeschichte im deutschsprachigen Raum, dass dieser Vortrag, gleichsam die Overtüre zu Luhmanns jahrezehntelangem Arbeitsprogramm einer soziologischen Systemtheorie, zunächst als nicht mehr denn eine konservative Marginalie wahrgenommen worden ist; der 16. Soziologentag stand im Zeichen einer ganz anderen, einer dank der Studentenbewegung spektakulären Kontroverse, alsbald archiviert als „Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“ (s. Adorno u. a. 1969b). Die Situation sollte sich alsbald ändern. Mit der Habermas-Luhmann-Kontroverse Anfang der 1970er-Jahre, geführt unter dem in der Retrospektive etwas schief erscheinenden Titel „Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?“ (Habermas/Luhmann 1971), beginnt recht eigentlich der steile Aufstieg der Luhmannschen Soziologie zur Prominenz. Auf der Suche nach einer Metatheorie für die visierte Theorie sozialer Systeme ist Luhmann mit der Allgemeinen Systemtheorie, er selbst spricht von „mehreren allgemeinen Systemtheorien“ (Luhmann 2004, 41), fündig geworden. Inzwischen scheint alles, was der Fall ist und Welt konstituiert, darin Platz zu haben, von der Regelungstechnik über die Biologie und Betriebswirtschaft (inzwischen ist „gut aufgestellt“ eine Allbereichsformel mit Phrasenniveau) bis hin zur Psychotherapie und eben auch Soziologie. Ob des hohen Grades an Formalisierung, des für komplexe Problematiken hohen Abstraktionsniveaus, schließlich ob der entschiedenen Ferne von jedweder Anthropozentrik, mag Luhmann (1993, 274) von der gesuchten Metatheorie als „Theorie ohne Eigenschaften“ sprechen. Dem Wortspiel im Anschluss an Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“ dürfte ein ironischer Seitenhieb einbeschrieben sein, und zwar auf Dahrendorfs philosophisch-anthropologisch zurückgebundene Theoriefigur des „Homo sociologicus“, in die eine Schlüsselpassage aus Musils „Der Mann ohne Eigenschaften“ einzitiert ist (s. Kap. 5.2.1 „Rolle“).

Dem radikalen Neuansatz, Gesellschaft als System zu dekodieren, ist die Brücke zur Evolutionstheorie systematisch eingebaut. „Es gibt in diesem Zusammenhang auch einen Kontakt mit der Evolutionstheorie, den man bedenken muss. Die Evolutionstheorie hat seit Darwin die Aufgabe übernommen, Strukturvielfalt zu erklären, im Bereich der Biologie die Vielfalt der Arten: Wie ist es zu erklären, dass eine biochemische Einmalerrfindung des Lebens zu so unterschiedlichen Formen geführt hat, zu Würmern, Vögeln, Mäusen, Menschen und dergleichen? Dasselbe könnte man natürlich für soziale Systeme wiederholen: Wie ist es zu erklären, dass es, wenn einmal sprachliche Kommunikation entwickelt worden ist, bereits so viele verschiedene Sprachen und dann geschichtlich gesehen so viele unterschiedliche Kulturen, entwickelte Kulturen und weniger entwickelte Kulturen, gleichzeitig geben kann? Wie entsteht die Vielfalt der Exemplare, der Typen aufgrund einer relativ einfachen Einmalerrfindung der Evolution, nämlich der Biochemie

des Lebens auf der einen Seite und der Kommunikation auf der anderen Seite? Auch dafür braucht man, wenn man dies erklären will, eine Theorie offener Systeme, das heißt eine Theorie, die beschreibt, wie Umweltanregungen auf Systeme strukturändernd wirken können, wie also etwas, das zunächst einmal reiner Zufall ist, im System selbst nicht vorgesehen war, eine Mutation etwa auf der Ebene der Zellen oder eine irritierende, störende Information, im System als solche bemerkt und zu Strukturänderungen führen kann, also zur Selektion von neuen Strukturen und zur Prüfung, ob diese Strukturen stabil sein können oder nicht. Das heißt, die darwinsche Unterscheidung von Variation, Selektion im Sinne von Strukturänderung und Stabilisierung oder Restabilisierung beruht ebenfalls auf einer Theorie offener Systeme und erklärt zusätzlich zu der allgemeinen Theorie offener Systeme die historischen Dimension oder die Dimension der Entwicklung struktureller Komplexität gegenläufig zu dem was man erwarten würde, wenn man vom Entropiegesetz ausgeht“ (Luhmann 2004, 46).

Systemtheorie wird hier gefasst als Evolutionstheorie sowohl wie Erkenntnistheorie, und Evolutionstheorie als Systemtheorie sowohl wie Erkenntnistheorie. (Zur Geschichte des Ausdrucks „System“ empfiehlt sich Riedel 2004b). Allerdings, es wird früh schon unmissverständlich die Differenz zwischen Organismus und Sozialsystem hervorgehoben: „Organismen sind auf der Basis von Leben integriert, Sozialsysteme auf der Basis von Sinn“ (Luhmann 1971, 93). „Sinn“ wiederum gehört zu den theoriетragenden Begriffen, ihm widmet Luhmann gerade in den Großwerken unerhört viel Aufmerksamkeit und Erläuterungsaufwand, um den Begriff gegen jedwede Hoch- bzw. Tiefmetaphysik abzusichern. „Sinn“ wird funktional gefasst; er fungiert in der Theorie sozialer Systeme als Programm zur Steuerung und Justierung von Selektionen. Sinn ist die Bedeutung, die irgendwas, Ereignis, Geschehnis, Sachverhalt, für einen Beobachter hat. Und „Leben“? Luhmanns Lesart weist eine beachtliche Affinität zur Lebensphilosophie, mit der Simmel seine Soziologie grundiert, auf. Immerhin gründen beider Soziologien in der phänomenologischen Erschließung der Welt ein. „Leben“, heißt es beim späten Luhmann (2004, 132), „ist eine Einmalerverfindung, die auch nicht im Keim enthält, was daraus wird.“ Einmal in Gang gekommen, steht es unter Reproduktionsdruck. „Leben muß weiterleben, am Leben muß Leben anschließen, man darf nicht mit der Geburt schon gleich wieder sterben“ (Ebd., 78). Leben als „Operationsweise“ lebt von unaufhörlicher (auf der sozialevolutionären Entwicklungsstufe der kapitalistischen Produktionsweise ebenso rastlosen wie akzelerierten) Selbststimulation. „Die Evolution erzeugt sich gewissermaßen selbst ... Die Evolution regt sich selber an, Ordnung aufzubauen“ (Ebd. 322). In Erinnerung an Simmel ließe sich von der Selbstreproduktion des Lebens sprechen sowohl wie davon, dass sich das Leben in Abstraktionen, Formen und Begriffe transzendiert. Evolution als „Expansion der Komplexität“ in Form von „Abbau und Aufbau“ zu interpretieren, als Steigerung der „Anzahl der Möglichkeiten“, dafür hat Heinz von Foerster (1997) ein instruktives Gedankenexperiment vorgestellt. Bereits mit gezieltem Blick auf die Einverwandlung der Idee, Leben als Operationsweise aufzufassen, in eine Theorie sozialer Systeme entnimmt Luhmann der biologischen Epistemologie (s. Maturama 1985)

den Begriff „Autopoiesis“ zur Bezeichnung des Sachverhaltes der „Selbstreproduktion des Lebens“ (Luhmann 2004, 64). Diese Denkfigur wird dann auf die soziale Evolution, in Sonderheit die der Moderne eigene systemische Evolution, transferiert und entfaltet, bemerkenswerterweise ohne dass in den Gliederungen der beiden Hauptwerke „Soziale Systeme“ und „Die Gesellschaft der Gesellschaft“ der Begriff „Autopoiesis“ aufschiene. „Autopoiesis“, so Luhmann (2004, 132), „ist ein Prinzip ... ohne viel Erklärungswert.“ Es ist, mit Simmel gesprochen, eine *neue* Betrachtungsweise bzw. eine neue Weise der Theoriekonstruktion zur Beschreibung der Welt unter dem Blickwinkel der Selbstreproduktion sozialer Systeme, des sozialen Lebens in Formen der Vergesellschaftung, um neuerlich an Simmel zu erinnern. Wie viel Spencer („The Study of Sociology“, zuerst London 1873, alsbald zahlreiche Auflagen) in Luhmanns Grundriss einer Theorie sozialer Systeme resp. soziologischen Evolutionstheorie steckt, ist hier nicht zu verhandeln. Jedenfalls führt jeder soziologietheoretische Weg zu Darwins Evolutionsparadigma über Spencers systemkategoriale Skizze: *sustaining system – distributing system – regulating system* (s. hierzu Heckmann/Kröll 1984, 17ff.).

Im Lichte der Qualifizierung als Exklusionsmodelle ist auf die Affinitäten der soziologischen Denkweisen Simmels und Luhmanns zu achten. Wenn Luhmann (2004, 322) konstatiert: „Die Evolution regt sich selber an, Ordnung aufzubauen“, dann klingt das durchaus zusammen mit Simmels Philosophie, wonach das Leben aus sich heraus Formen, Geist erzeugt. An dieser Stelle setzt tatsächlich das „hegelianisierende Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels“ (Christian 1978) ein; denn Entwicklung wird als Entzweigung, präziser: Selbstentzweigung des Lebens gedacht. An einer fast unauffälligen Stelle der, sagen wir ruhig, Lebensphilosophie Luhmanns blitzt die Hintergrundidee von Entzweigung und Zwiespalt, nicht identisch mit Differenz bzw. Unterscheidung vom Standpunkt eines Beobachters aus, auf, wenn etwa die „Bisexualität“ im Kontext der Operationsweise „Autopoiesis“ der zirkulären Selbstreproduktion des Lebens erwähnt wird (Luhmann 2004, 78). Die Pointe nun, Re-produktion tendiert zur Strukturierung und wirkt im Wege anschlussfähiger Wiederholung systembildend. Was bei Luhmann als Systembildung begriffen wird, erscheint bei Simmel als Formbildung durch Wiederholung, Umwandlung von anschlussfähiger Wechselwirkung in eigenstabile Wechselbeziehung. Formen ebenso wie Systemen aber kommt eine Eigennatur zu, die als das Soziale, als Gesellschaft oder als Vergesellschaftung beschrieben werden könne. Ob der Eigennatur und Eigendynamik des Sozialen, sozialer Mechanismen einfacher sowohl wie erweiterter Re-Produktion, intensiver sowohl wie extensiver Art, können Formen bzw. Systeme ohne Rekurs auf die in Wechselwirkung bzw. Kommunikation eingeflochtenen Einzel-Menschen, Individuen, beschreibend analysiert werden. Was sich bei Kommunikation nicht als anschlussfähig erweist, aus welchen Gründen auch immer, erstirbt, stirbt aus, wie selbst eine Flatrate-gestützte „Quatschlichkeit“ (Hegel). Umgekehrt, was sich als anschlussfähig erweist, sich, mit offenem, ungewissem Horizont reproduziert, lebt. Simmels lebensphilosophische Metaphysik nun interpretiert diesen Grundvorgang als Paradoxie, gelegentlich als Tragik: Das Leben entzweit sich, fällt Geist,

Begriffe und Formen, aus. D. h., statt hat die Emergenz seines Gegenteils, mithin Widerparts. (Nietzsche hätte formulieren können, indem das Leben sich entzweit, entweicht es sich.) Aber ist (soziale) Evolution erst einmal in Gang gekommen, dann scheint es so zu sein, dass fortan die Expansion und Ausdifferenzierung der Formenwelt, mithin die Steigerung von Komplexität, die Bedingung für die Reproduktion des Lebens ist. Damit enthüllt sich die formbildende Grenze als Bedingung für deren Transzendierung, Endlichkeit als *conditio* für Unendlichkeit. Die Zusatzbedingung freilich muss erfüllt sein, dass hinreichend Poren in die Formen resp. Systeme eingelassen sind, die den Austausch, den „Stoffwechsel“ garantieren; seien es „Brücke und Tür“, um die Bildwelt Simmels (1957) zu zitieren, seien es „Koppelungen“ und „Kommunikationsmedien“, um aus Luhmanns terminologischer Welt zu zitieren (s. Luhmann 1998, bes. Kap. I.VI und Kap. 2).

Die Paradoxie von Leben und Form, Leben und System, in Bewegung gebracht, darf füglich als „Dialektik“ beim Namen genannt werden; und Luhmann (2004, 64) steht nicht an, dies im Anschluss an Gotthard Günthers „Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik“ (1976ff.) auch so zu bezeichnen. Auf die Bühne bringen ließe sich der gesamte Sachverhalt temporalisierter Paradoxie als szenisches Modell: Liebe in Bewegung (Wechselwirkung) ist Entgrenzung. Als Formverweigerung ist sie Kontrapunkt zur Erstarrung in Form. Heraus aus dem *status nascendi* nimmt das, was dauert, Form an. Indem Liebe dauert, kristallisiert sie zur Form der Dauer (Wechselbeziehung). Der Fluss erzeugt sein Bett. Gerinnt die Dauer zur Institution (Erwartungsstrukturen, i. e. Verhältnis), unterliegt sie der Logik des Alterns. Als geronnene Form kann die Liebe, gleich ob entkräftet, versiegt oder noch virulent, in das System von Ehe oder *today* eingetragener Partnerschaft einmünden. Temporalisiert treibt das Jetzt der Entgrenzung die Formbildung, ihr Gegenteil also, hervor. So kann sie zum Thema und zum Medium von Kommunikation werden. Zur Liebe und Liebesrevolution empfiehlt sich das Fragment Simmels „Über die Liebe“ (Simmel 1923c) wie Luhmanns Meisterwerk, eine fulminante *petitese*, „Liebe als Passion“ (Luhmann 1982), worin der Faden jener Dialektik bis in die Gegenwart gesponnen wird: „Die Führung der Liebenden geht vom Roman über auf die Psychotherapeuten“ (Ebd., 218), bei denen die „systemische Aufstellung“ längst Einkehr gehalten hat.

Vereinfacht ließe sich in disziplinstruktureller Perspektive formulieren: Was bei Simmel die lebensparadigmatisch grundierte Philosophische Soziologie leisten soll, das übernimmt bei Luhmann die Allgemeine Systemtheorie; was dort der Formalen bzw. Reinen Soziologie zugedacht ist, wird hier der Theorie sozialer Systeme zugewiesen; und in den Funktionssystemen von Wirtschaft über Recht und Religion bis hin zu Politik und Kunst (s. hierzu das instruktive Tableau bei Reese-Schäfer 2005, 176f.) werden von Luhmann sozusagen die Speziellen Soziologien durchkonjugiert, wobei sich Organisationssoziologie als die Favoritendisziplin innerhalb des systemische Denkweisen adaptierenden Teils der soziologischen Zunft erwiesen hat.

Gestützt auf die diversen außersozziologischen Theorieansätze systemparadigmatischen Zuschnitts, steuert Luhmann auf eine kapitale Reformulierung einer „Theorie der

Gesellschaft“, worin der „Systembegriff“, der „Evolutionbegriff“, der „Kommunikationsbegriff“ sowie der „Reflexionsbegriff“ (Luhmann 1979, 315) neu gefasst werden, die Gegenstandsbestimmung von Soziologie geklärt werden soll, in einem Zug mit einer Theorie alles Sozialen, einschließlich der Soziologie. Visiert ist nichts weniger als eine „Supertheorie“, und „Systemtheorie ist eine besonders eindrucksvolle Supertheorie“ (Luhmann 1987, 19). „Supertheorien sind Theorien mit universalistischem Anspruch (und das heißt auch: sich selbst und ihre Gegner einbeziehenden) Ansprüchen“ (Ebd.). Hegel, den Luhmann bei der Vorstellung seines umgreifenden Theorieprogramms wohl zu zitieren weiß, wäre wohl erstaunt gewesen, dass Derartiges noch einmal gewagt wird, nämlich eine Theorie, die hinreichend komplex ist, ein triftiges Bild der sozialen Evolution in der Perspektive moderner, hochkomplexer Vergesellschaftung zu zeichnen. Nicht von ungefähr bezeichnet Luhmann die Durchführung seines Theorieprogramms als „aufgehobene Komplexität“ (Ebd., 12). Die Anknüpfungspunkte für das Unternehmen finden sich nicht zuletzt in Hegels „Wissenschaft der Logik“: „Auf diesem sich selbst *konstruierenden* [Herv. – F. K.] Wege allein, behaupte ich, ist Philosophie fähig, objektive, demonstrierte Wissenschaft zu sein“ (Hegel 1812, 17). Es braucht nur Philosophie gegen Soziologie ausgetauscht zu werden, um zu Luhmann zu gelangen.

Um die soziologische Theorie auf das Niveau weltgesellschaftlicher Moderne zu bringen, um Naivität und Unterkomplexität zu vermeiden, sind zunächst Vorbedingungen zu erfüllen: *erstens* eine grundlegende Umstellung der Denkweise von Substanz auf Funktion – De-Substanzialisierung; *zweitens*, eine radikale Kehre von Subjekt zu Kommunikation – De-Anthropologisierung. Anders, so Luhmanns Überzeugung *ab ovo*, lasse sich die Theoriekrise nicht erfolgreich überwinden. Was die De-Substanzialisierung angeht, so reicht der Boden, auf den Luhmanns soziologische Denkweise sich stellt, zurück bis in den mittelalterlichen Nominalismus. Der Abschied von der „ontologischen Metaphysik der Tradition“ in Bezug auf Substanzialisierung von „Ding“ und „Zeit“ (Luhmann 1998, 56) bedeutet, wie Reese-Schäfer (2005, 22) treffend notiert hat, einen grundlegenden Perspektivenwechsel: „Man muß sich bei der Auseinandersetzung mit Luhmanns Texten immer vor Augen halten, daß er keine Beschreibungen von Substanzen von Gegenständen liefern will, sondern Perspektiven auf strukturelle Verhältnisse vorschlägt.“ Dem entspricht die wiederholte Betonung einer Wende von Was-Fragen zu Wie-Fragen, Kern funktionalisierter Denkweise: „So versteht man auch den >linguistic turn< der Philosophie als Korrelat einer gesellschaftlichen Entwicklung, die der Substanzologie und ihrem transzendentalen Refugium die Plausibilität entzieht. Das impliziert zugleich einen Übergang von Was-Fragen zu Wie-Fragen, die Problematisierung der Übersetzbarkeit von Sprachen und allgemein die seit Saussure gesehene Notwendigkeit, Identitäten durch Differenzen zu ersetzen“ (Luhmann 1998, 48). Nicht ausgeschlossen ist jedwede Was-Frage. Durchaus legitim ist die Frage, worin Vergesellschaftung denn bestehe, was sie ausmache. Luhmanns Antwort: Sie besteht in einer spezifischen Operationsweise *called* Kommunikation. Es wird also eine prozesstheoretische, nicht substanzologische Antwort gegeben. Dass sich im Umschalten von Substanzen auf Funktionen eine neuzeitli-

che, die moderne, *in concreto* die kapitalistische Produktionsweise reflektiert, kann füglich an Marxens Rekonstruktion des Vorrangs des Tauschwertes vor dem Gebrauchswert abgelesen werden. In Ökonomie, Philosophie, Ethik und gesellschaftspolitischer Rhetorik sind denn von den Substanzen nur noch die sog. Werte übrig geblieben: der *cash value* und der Werte-Himmel (hierzu Kröll 2009, 130ff.).

In Verwandtschaft zu Durkheim (1965, 205ff.) und dessen Regel „des indirekten Experimentes oder der vergleichenden Methode“ gibt auch Luhmann (1998, 42) den „funktionalen Vergleichen“ den Vorzug vor allen anderen theoriebildenden Verfahren: „Das methodologische Desiderat des funktionalen Vergleichens spiegelt die Eigenarten der modernen Gesellschaft und auch darin liegt ein Grund, sich theoretisch wie methodisch nicht länger auf Traditionsvorgaben zu verlassen.“ Funktionen nun, lehrt die Mathematik, sind ein Sonderfall von Relationen, und die, prozessierende Relationen, sind für Luhmanns Theorie sozialer Systeme der Gegenstandstyp der Soziologie. „Funktionen sind problembezogene Regeln der Vergleichbarkeit“ (Luhmann 1971, 89). Der theoriestrategische Vorteil des Verfahrens regelgeleiteten funktionalen Vergleichens besteht für Luhmann darin, wie bei allen Vergleichen, bei denen stets von dem je Besonderen, gar Einmaligen abgesehen wird, werden muss, dass die „erkennenden Subjekte“ zwar „als verschiedenartig“ gesehen werden können, aber doch „austauschbar“ sind, sofern „sie in Systemen Selektionen vollziehen, in denen sie sich wechselseitig verstehen können“ (Ebd.). Für die Austauschbaren hat Simmel (1908b, 443) den Ausdruck „Exekutoren“ parat.

Spürbar, dass früh schon bei Luhmann alles auf Kommunikation als Elementarkategorie der Gesellschaftstheorie hindrängt. Die Positionierung im funktionalistischen Denken wird bald schon, in Auseinandersetzung mit dem klassisch-kulturanthropologischen und mithin Parsons'schen Strukturfunktionalismus, bis zu dem Punkt getrieben, dass die Beziehung zwischen Struktur und Funktion umgekehrt wird. Nicht eine Struktur wird vorausgesetzt, hypostasiert, auf die hin dann die Funktionen beschrieben und analysiert werden, sondern in der funktionalistischen Denkweise erscheinen Strukturen als prozessierende Resultate funktionaler, d. h. strukturbildender Problemlösungen bzw. -bewältigungen. Wo Merton (1995) gleichsam noch auf halbem Wege stehen bleibt, macht Luhmann Ernst. Dass mit dem radikalen Funktionalismus zwangsläufig auch der Wahrheitsbegriff bzw. Ideologiebegriff tangiert wird, kann hier nicht weiter ausgeführt werden; eine aufschlussreiche Notiz aus „Wahrheit und Ideologie“: „*Ein Denken ist ... ideologisch, wenn es in seiner Funktion, das Handeln zu orientieren und zu rechtfertigen ersetzbar ist*“ (Luhmann 1970, 57). Dass Paretos funktionalistischer Geist hereinweht, ist zu spüren; und Pareto ist einer der Patrons von Parsons, dem Luhmann so viel verdankt (zu Paretos Ideologiebegriff Lenk 1971, 131ff.; ders. 1964, 169ff.; dort ein exemplarischer Ausschnitt aus Paretos diesbezüglichem Schlüsseltext: „System der allgemeinen Soziologie“). In der bereits zitierten Habermas-Luhmann-Kontroverse hat Habermas (1971, 221f.) nicht nur den ideologiekritischen Finger auf die (alt-)funktionalistische Wunde gelegt, sondern darüber hinaus bereits auf die eminente Bedeutung des Kommunikati-

onsbegriffs als Grundstein der dann ausgefalteten Theorie sozialer Systeme aufmerksam gemacht: „Luhmanns Wahrheitstheorie ist als Antwort auf die funktionalistische Grundfrage konzipiert: welche Leistung übernimmt >Wahrheit< für die Lösung des Problems der Bestandserhaltung und welche funktionalen Äquivalente gibt es für sie? Wahrheit wird als ein Medium der Kommunikation eingeführt. Sie hat die gleiche Funktion wie Macht, Geld, Liebe, Einfluss und Vertrauen.“

Dessen ungeachtet, es ist die funktionalistische Betrachtungsweise, die dafür sorgt, dass jedweder Substanzologie von vornherein eine Absage erteilt wird, sowohl zur Seite des Individuums als auch zur Seite der Gesellschaft hin. „Die Gesellschaft“, so Luhmann (1998, 89f.) unmissverständlich in „Die Gesellschaft der Gesellschaft“, „hat also, so können wir zusammenfassen, kein Wesen. Ihre Einheit läßt sich nicht durch Reduktion aufs Essentielle erschließen ... Die Einheit des Gesellschaftssystems liegt also lediglich in der Abgrenzung nach außen, in der Form des Systems, in der operativ laufend reproduzierten Differenz. Genau das ist der Punkt, auf den die >redescription< der alteuropäischen Tradition Wert legen muß.“ Und das bedeutet zur gegenüberliegenden Seite der Problemfigur „Individuum und Gesellschaft“ hin: „Verzicht auf jede substanzialisierte Auffassung von Individuen oder Akteuren, die als Träger bestimmter Eigenschaften die Bildung sozialer Systeme ermöglichen“ (Luhmann 1987, 155). Damit niemand sich Hoffnung mache auf erlösende Visionen, auf systemische Lebensberatung oder dergleichen, damit niemand rezeptologische Erwartungen, die nichts als enttäuscht werden können, hege: „Auch das individuelle Glück spielt keine, oder allenfalls als Thema der Kommunikation eine Rolle“ (Luhmann 1998, 90).

Was nunmehr die De-Anthropologisierung anbetrifft als zweite Vorbedingung zur Errichtung eines Theoriebaus systemparadigmatischen Zuschnitts, so lässt das soeben Zitierte keinen Zweifel daran, dass die aristotelische Idee des „guten Lebens“, dass jedwede subjektbezogene „ethische Sozialtheorie“ in dieser Art Soziologie ausgespielt hat (s. Luhmann 1993, bes. Kap. IV). Um die chronische Theoriekrise in der Soziologie zu überwinden, ist es für Luhmann vor allem unumgänglich, das soziologische Denken aus der anthropologischen Sackgasse herauszuführen, um es dann in einen system- bzw. kommunikationstheoretischen Ansatz zu überführen. Ein Stück weit vorbereitet sieht er dies bei Parsons, dem späten zumal, insofern „das so genannte Subjekt, der Handelnde aufgelöst wird“ (Luhmann 2004, 28), „action as a system“ bestimmt und entsprechend in systemische Dimensionen zerlegt wird. Tatsächlich kann die Werkbiografie Parsons' als Entfernung von Max Webers Handlungstheorie und Hinwendung zum kybernetischen Paradigma beschrieben werden. „Alles wird“, so kommentiert Luhmann (2004, 31), „unter dem Gesichtspunkt gesehen, welche Komponenten was zum Zustandekommen von Handlung beitragen. Es geht nicht um eine Anthropologie. Die immer wieder modische, immer wieder aufkommende Frage >Wo bleibt der Mensch in der soziologischen Theorie?< ist hiermit auf spezifische Weise beantwortet.“ Mehr noch, bei Parsons ist die Unterscheidung von sozialem und personalem System bereits anschlussfähig vorbereitet: „Auffällig ist die deutliche Trennung von personalen und sozialen Systemen“ (Ebd.).

Luhmann seinerseits wird dann die Trennung dahingehend verschärfen, dass die „personalen Systeme“ in „psychische Systeme“ umgeschrieben, d. h. die Individuen aus der soziologischen Theorie als Thema und Problem *exkludiert* werden. In diesem Zusammenhang von einem „methodologischen Antihumanismus“ zu sprechen ist weder unfreundlich noch übertrieben. Die Denkweise erinnert auffällig an Strömungen innerhalb der insbesondere französischen marxistischen Debatte zumal der 1970er-Jahre, die auf eine strukturalistische Lesart des „Kapitals“ aus gewesen sind. Was bei Luhmann als „System“ figuriert, ist für Althusser (1977) in der Perspektive des „Überbaus“ der „Apparat“, die gegen die Individuen verselbstständigten, eigendynamischen, nicht nur bürokratischen, Institutionen und Abläufe. Luhmann stellt sich in kritischer Rezeption der Traditionslinie Durkheim – Parsons der Basisproblematik „Individuum und Gesellschaft“. Er löst das Vermittlungsproblem, indem er es eskamotiert. Das dezisionistische Moment ist nicht zu übersehen, wird zwischenhin einbekannt. Mit der De-Substanzialisierung von „Individuum“ sowohl wie „Gesellschaft“, mit der Umstellung von Substanz auf Funktion, geht die De-Anthropologisierung der Fundamentierung der Gesellschaftstheorie, die Umstellung von Subjekt auf System einher. Die Theorie sozialer Systeme soll von vornherein herausgenommen werden aus der „alten und ewig unfruchtbaren, ideologisch besetzten Diskussion über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft“ (Luhmann 1987, 298). Der Kunstgriff des Verfahrens lässt sich pointieren: Das „alteuropäische“ Problem wird durch die Beseitigung der Problemstellung, die das zu lösende Problem verursacht hat, gelöst.

Der Weg zu einer subjektlosen Soziologie und damit die Überwindung der Theoriekrise führt zunächst über die Beendigung der „Letztherrschaft des Subjekts (oder: Individuums) über die Handlung“, so Luhmann 1979 in dem für die Umstellung der Soziologie von subjektzentrierter Handlungstheorie auf prozessorientierte Systemtheorie höchst bedeutsamen Aufsatz „Zeit und Handlung – eine vergessene Theorie“ (Luhmann 2005), die an Denkmotive des längst vergessenen Luc de Clapiers Marquis de Vauvenargues (1715–1747) anknüpft. Dieser geht in seinen Reflexionen über verschiedene Themen „bei der Bestimmung seines Handlungsbegriffs *nicht vom Kausalproblem* aus, sondern von der *Zeit*“ (Ebd., 117). Mit dieser Wende von Motiv, Beweg-Grund zu Zeit und Ablauf, ist der Abschied vom Subjekt endgültig besiegelt. Damit erübrigen sich all jene Bemühungen, die Aspekte Motiv, Interesse, Sinn, Ideologie, Vernunft anthropologisch, sei es zu rechtfertigen, sei es zu kritisieren (s. schon Luhmann 1971, 1971a). Für gewöhnlich bemühen sich Handlungstheorien, Gesellschaftstheorie vom Individuum her aufzubauen. Mit dem Abkoppeln des Handlungsbegriffs vom Subjektbegriff alleine ist es allerdings noch nicht getan; es bliebe immer noch „die Kontroverse Handlungstheorie versus Systemtheorie“ (Luhmann 2004, 255). Das Problem ist jedoch für Luhmann falsch gestellt. „Denn die Systemtheorie hat sich in ihrer soziologischen Tradition immer als Handlungstheorie, als eine Theorie von Handlungssystemen begriffen“ (Ebd.). Die Verschiebung von „Handlungstheorie“ zu „Theorie von Handlungssystemen“, von Parsons vorbereitet: „Action is system“, ist freilich eine ums Ganze. Sukzessive mutiert in Luhmanns

Theorie bzw. Terminologie der Handlungsbegriff in den der Operation, der, denkt man ihn weit genug vom Krankenhaus weg, die Vorstellung eines subjektlosen Vorgangs hervorruft, sinnfällig im Kanon des sog. Operation research. Operation wird bestimmt als „ein Zeitpunkt abhängiges Ereignis“ (Luhmann 1998, 54), im Sinne von Simmel (1908a) oder Wiese (1933) als „Vorkommnis“ bzw. „Geschehnis“, bei Luhmann (1987, 76ff.) subtil verhandelt unter der Problemnummer „*Temporalisierung der Komplexität*“. „Das operative Verständnis sozialer Systeme“ (Ebd., 70), das Umschalten von Subjekt auf Tempus entbindet die soziologische Theoriearbeit davon, der „Handlungstheorie“ eine Art Verleimungsfunktion“ zwischen „Individuum und Gesellschaft“ (Luhmann 2004, 255) zuzuweisen (s. auch Luhmann 1980). Es ist nun nichts mehr zu verleimen: Systeme bestehen aus Operationen.

Nach der Abkoppelung des Handlungsbegriffs vom Subjektbegriff und der Mutation des Handlungsbegriffs in den der Operation hat ein „radikales Entkoppeln des Subjektbegriffs und des Individuumsbegriffs“ (Ebd. 155) statt. Die Begründung ist lakonisch: „Wenn man Individuen empirisch ernst nimmt, jedes sich selber und diejenigen, die er kennt, kann man eine Subjektvorstellung nicht mehr durchhalten“ (Ebd.). Die Diagnose erinnert an die Denksteine Samuel Becketts, zumal „Eleutheria“, dessen erstes Theaterstück, und „Fin de partie“, dessen wohl bekanntestes, und an Adornos „Versuch, das Endspiel zu verstehen“ (Adorno 1973). Viele Anzeichen sprechen dafür, dass in Erinnerung an den Doppelsinn der Verbquelle von Subjekt, die Wahrheit des Subjekts weniger beim „zugrunde liegen“ zu suchen ist denn beim „unterliegen, unterordnen“. Noch steht das Skript für die Komödie „Vom Nabel zum Kabel“ als Zeitstück aus. So kann Luhmann (1987, 51) ohne Umschweife unterstreichen: „Die Systemtheorie bricht mit dem Ausgangspunkt [des irreduziblen Individuums – F. K.] und hat daher keine Verwendung für den Subjektbegriff. Sie ersetzt ihn durch den Begriff des selbstreferentiellen Systems.“ Wohin aber mit dem Subjektbegriff?

Der Entkoppelung von Handlung und Subjekt sowie von Subjekt und Individuum folgt zwingend die Relegation des Individuums aus der Theoretischen Soziologie, d. h. des Gegenstandsbereichs des Fachs. Das gelingt sozusagen im Handstreich durch die Aushebelung der klassischen Leitdifferenz „das Ganze und die Teile“, die noch für Durkheim („Das Ganze ist mehr als die Summe der Teile“) paradigmatische Gültigkeit gehabt hat, und die Ersetzung durch eine neue: „System und Umwelt“. „Die Differenz von System und Umwelt zwingt das Paradigma der Systemtheorie, die Differenz von Ganzem und Teil durch eine Theorie der Systemdifferenzierung zu ersetzen“ (Luhmann 1987, 37). Damit ist zudem der Temporalisierung der Systemtheorie von vornherein Genüge getan. Was nun sind Leitdifferenzen? „Leitdifferenzen sind Unterscheidungen, die die Informationsverarbeitungsmöglichkeit der Theorie steuern“ (Ebd., 19). Sie gehen aus der Tradition ebenso wie aus Dezierionen hervor. Vor dem Horizont der neuen Leitdifferenz wird nun dezidiert zwischen sozialem System und psychischem System unterschieden. Beiden ist gemeinsam, dass sie „ihre Operationen als beobachtende Operationen (aus-)bilden, die es ermöglichen, das System selbst von seiner Umwelt zu unterscheiden“ (Luh-

mann 1998, 45). An dieser Stelle mag das Tableau der Systeme hilfreich sein. Auf einer ersten Ebene werden Systeme klassifiziert nach: Maschinen – Organismen – soziale Systeme – psychische Systeme; auf einer zweiten Ebene werden die sozialen Systeme noch einmal klassifiziert: Interaktionen – Organisationen – Gesellschaften (s. Luhmann 1987, 16). So kann Luhmann erläutern, dass die „sozialen Systeme nicht aus psychischen Systemen, geschweige denn aus leibhaftigen Menschen bestehen. Demnach gehören die psychischen Systeme zur Umwelt sozialer Systeme“ (Luhmann 1987, 346). Folglich regiert die „Auffassung, daß soziale Systeme nicht aus Individuen bestehen und auch nicht durch körperliche oder psychische Prozesse erzeugt werden könnten“ (Ebd., 347). Später wird Luhmann (2004, 255) noch deutlicher, in Reaktion auf einen Einwurf einer in Sachen Theorie- und Organisationssoziologie höchst qualifizierten Soziologin: „Renate Mayntz hat in einer Bemerkung, die häufiger zitiert wird, einmal gesagt, die Systemtheorie sei, wenn sie von Handlung abstrahiere, wie eine Dame ohne Unterleib. In Wirklichkeit ist es noch schlimmer, denn die Dame hat auch keinen Oberleib. Sie hat überhaupt keinen Leib und der ganze Leib ist überhaupt nicht Teil des sozialen Systems ...“ Unzweideutig, die *Exklusion* der Menschen/Individuen aus der Theorie sozialer Systeme ist das konstitutive Merkmal des Neuansatzes von Luhmann: „Sieht man den Menschen als Teil der Gesellschaft selbst, ändert das die Prämisse aller *Fragestellungen* [Herv. – F. K.] der Tradition, also auch die Prämissen des klassischen Humanismus“ (Luhmann 1987, 288). Der Frage der „Individualität psychischer Systeme“ (Ebd., Kap. 7) ist hier nicht weiter nachzugehen, wohl aber soll darauf hingewiesen werden, dass sich im Begriff der Person jene Substituierung des Subjektbegriffs durch den des „selbstreferentiellen Systems“ gleichsam vollendet: „Psychische Systeme, die von anderen psychischen oder von sozialen Systemen beobachtet werden, wollen wir *Personen* nennen. Der Begriff personales System ist demnach ein Begriff, der eine Beobachtungsperspektive involviert, wobei Selbstbeobachtung (sozusagen: Selbstpersonalisierung) eingeschlossen sein soll“ (Ebd., 155).

Wenn Gesellschaft, wenn soziale Systeme nicht aus Individuen bestehen, wenn diese aus der unmittelbaren Gegenstandsbestimmung von Soziologie exkludiert werden, und hierin gehen Simmel und Luhmann konform, woraus bestehen jene dann? Gestellt ist noch einmal die Frage, mit der sich jedenfalls die ernst zu nehmende Soziologie befasst: Worin besteht das Soziale? Das Licht fällt auf den Kommunikationsbegriff. Bei Kommunikation handelt es sich um eine besonders ausgezeichnete Operation. Kommunikation wird als eine Einheit aus drei Komponenten begriffen, die einander wechselseitig voraussetzen: „Information, Mitteilung und Verstehen“ (Ebd., 72). Hier, beim Begriff der Kommunikation und nicht bei dem der Handlung, müsse eine Theorie sozialer Systeme ansetzen, denn der „basale Prozeß sozialer Systeme, der die Elemente produziert, aus denen diese Systeme bestehen“ ist Kommunikation (Luhmann 1987, 192). Insofern besteht „die Gesellschaft lediglich aus Kommunikationen“ (Ebd., 249). Noch pointierter im Königswerk „Die Gesellschaft der Gesellschaft“: „Das Gesellschaftssystem wird demnach nicht durch ein bestimmtes >Wesen<, geschweige denn durch eine bestimmte Moral (Verbreitung von Glück, Solidarität, Angleichung von Lebensverhältnisse, vernünftig-konsensu-

elle Integration usw.), charakterisiert, sondern allein durch die Operation, die Gesellschaft produziert und reproduziert. Das ist Kommunikation“ (Luhmann 1998, 70). So kann Luhmann auch darüber Auskunft geben, woraus denn das Soziale als Realität *sui generis* hervorgehe: „Der elementare, Soziales als besondere Realität konstituierende Prozeß ist ein Kommunikationsprozeß“ (Luhmann 1987, 193). Um diese Elementarbestimmung herum, gleichsam der Fluchtpunkt, auf den hin komponiert wird, wird dann das Gesamtkunstwerk der Theorie „der sich selbst herstellenden, autopoietischen Systeme“ (Luhmann 1987, 28) konstruiert. „Durchkonstruierte Theorien“ (Luhmann 2004, 342) in direkter Anspielung auf Lektüreerfahrungen mit Hegel-Gewebe, „sind komplizierte Geflechte, Kunstwerke in gewisser Weise“.

Hierzu passt durchaus, dass ein altgriechisches Kompositum „Autopoiesis“ (αυτοποίησης) als Emblem der Theorie sozialer Systeme dient, übernommen von dem Biologen Maturana (1985): „Autopoietische Systeme sind Systeme, die nicht nur ihre Strukturen, sondern auch die Elemente, aus denen sie bestehen, im Netzwerk eben dieser Elemente selbst erzeugen. Die Elemente (und zeitlich gesehen sind das Operationen), aus denen autopoietische Systeme bestehen, haben keine unabhängige Existenz“ (Luhmann 1998, 65). Autopoietische Systeme? Ins musikologische Bild gesetzt stellen sie gleichsam Partituren dar, die sich selbst schreiben, gemäß den Logiken anschlussfähiger Kommunikation zwischen Linien, Noten und Reihen. Autopoiesis ist ein „invariantes Prinzip“ (Ebd., 66), das noch nichts über den je besonderen Charakter, Typus u. ä. einer Gesellschaft aussagt. *Research is needed*. Es ist geradezu eine Synonymisierung von Gesellschaft und Kommunikation, von Kommunikation und Gesellschaft zu beobachten. Dabei geht es, dies ist zu betonen, bei Luhmanns Fassung des Kommunikationsbegriffs ganz und gar nicht um Botschaften, deren Transport und dergleichen, sondern um die Logiken der Systembildung und -differenzierung: „Was immer Kommunikation ist, ist auch Gesellschaft, und was immer als Kommunikation Anschluß findet, erhält auch die Kommunikation“ (Luhmann 1987, 549). Eingebaut in diesen Vorgang ist der Aufbau von „Erwartungsstrukturen“ (Ebd.), die (Vor-)Programmierung, nicht restlose Determinierung von Fahrplänen des Sozialverkehrs. Mit Simmel gesprochen, bewährte Anschlüsse, Obligationen mit Nein-Vorbehalt, i. e. Erwartungsstrukturen, verwandeln Wechselwirkungen in Wechselbeziehungen, konstituieren soziale Systeme von den Interaktionssystemen über Organisationen bis herauf zu Gesellschaften, schließlich: Weltgesellschaft, bei steigender Komplexität, d. h. Differenzierung und Interdependenz.

Wenn die „Leitfrage“ lautet, welche „Operation“ ein Gesellschaftssystem produziert und reproduziert, und die Antwort gegeben wird: „Kommunikation“ (Luhmann 1998, 13) – dann ist der Nervpunkt soziologischer Theoriebildung, nämlich die Gegenstandsbestimmung von Soziologie, erreicht. Ganz so wie Simmel ortet Luhmann die Eigennatur des Sozialen im Relationalen, im *Inter*, allerdings merklich temporalisiert, wofür das ion-Wort „Operation“ steht. In der Regel eignen sich ion-Ausdrücke vorzüglich dazu, Struktur und Prozess in einem Zug mitzuteilen. Aufgeworfen ist damit das Problem der Abstraktion. Was bei Simmel noch in einer gewissen Unbestimmtheit, Vagheit verbleibt,

ist in Luhmanns Theorie sozialer Systeme ausprofiliert. Deutlich unterschieden wird die Ebene der „*begrifflichen* Abstraktion“ von der „*Selbstabstraktion* des Gegenstandes“ (Luhmann 1987, 16); ohne die Letztere wäre die Aussage „Es gibt Systeme“ nicht gerechtfertigt. Wird die soziale Evolution im weltgesellschaftlichen Maßstab als Steigerung von Systemizität beschrieben, dann reflektiert sich in dieser Beschreibung ein realgesellschaftlicher Prozess: Vergesellschaftung als zunehmende Formalisierung. Tauschwert ist eine hochgradig temporalisierte Relationskategorie, Ausdruck von Selbstabstraktion im Gegenstandsbereich, Realabstraktion vom spezifischen Gebrauchswert. Vergleichbares ließe sich demonstrieren an Kategorien wie Recht oder Organisation und eben System. Von der Theorie in der Perspektive des Abstraktionsproblems noch kaum gründlich reflektiert ist der „Markt“. Der ist zwar noch als raumbundenes Phänomen präsent (Wochenmärkte, Marktfrauen usw.), aber als Realabstraktum längst enträumlicht und entgrenzt. Eine Kategorie, die vor allem zeittheoretisch zu decodieren ist? Wie verhalten sich die Realabstrakta „Markt“ und „System“ zueinander? Erst wenn die Formen der Vergesellschaftung sich zu Systemen durchgebildet haben, ist die Selbstbeschreibung der Gesellschaft in systemischen Terminologien gerechtfertigt. Soziologie als Organ von Selbstbeschreibung ist ja erst entstanden, nachdem (bürgerliche) Gesellschaft als spezifisch moderner Typus sich herausgebildet hat. Ein Einschub in „Die Gesellschaft der Gesellschaft“ verweist hierauf: „(man kann für ältere Zeiten nicht ohne Vorbehalte von >Gesellschaft< sprechen)“ (Luhmann 1998, 21; siehe auch ders. 1993). Weil dem so ist, besteht Luhmann zu Recht mit Nachdruck darauf, dass Soziologie und ihr Theorieproblem in der soziologischen Gesellschaftstheorie auch vorkommen; gemeint ist das Postulat der Selbstimplikation. „Die folgenden Überlegungen“, so im Einsteig des Problemwurfs selbstreflexiver Begründung der Theorie sozialer Systeme, „gehen davon aus, daß es Systeme gibt. Sie beginnen also nicht mit einem erkenntnistheoretischen Zweifel ... Selbstverständlich darf man Aussagen nicht mit ihren eigenen Gegenständen verwechseln; man muß sich bewußt sein, daß Aussagen nur Aussagen und wissenschaftliche Aussagen nur wissenschaftliche Aussagen sind. Aber sie beziehen sich, jedenfalls im Falle der Systemtheorie, auf die wirkliche Welt. Der Systembegriff bezeichnet also etwas, was wirklich ein System ist, und läßt sich damit auf eine Verantwortung für Bewährung seiner Aussagen an der Wirklichkeit ein... Es muß also zunächst eine direkt wirklichkeitsbezogene Systemtheorie ausgearbeitet werden. Geschieht dies unter dem Anspruch universeller Geltung für alles, was System *ist* [Herv. – F. K.], erfaßt diese Theorie [Theorie selbstreferentieller Systeme – F. K.] auch Systeme des Analyse- und Erkenntnisverhaltens [wozu die Soziologie rechnet – F. K.]. Sie kommt demnach selbst als einer unter vielen anderen ihrer Gegenstände in der wirklichen Welt vor. Sie zwingt sich selbst, sich selbst als einer ihrer Gegenstände zu betrachten“ (Luhmann 1987, 30).

Nicht mit dem subjektivierten Descartes'schen, dem erkenntniskritischen Zweifel zu beginnen, korrespondiert mit der Ablehnung des „methodologischen Individualismus“, an den Meinungen von Individuen anzusetzen (s. Luhmann 1998, 39). Luhmanns wirklichkeitswissenschaftliche Theorie, fundamntiert in der Einsicht des Sachverhalts von

Realabstraktionen, von Formen der Gesellschaft bzw. Vergesellschaftung, ist nachgerade der Konterpart zu jedwedem naiven Empirismus, sei er noch so diffizil mathematisiert, der das Datum, die Daten als unvermittelt Gegebenes verkennt und damit die Ansprüche an Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, als Wissenschaft vermittelter Wirklichkeit, verfehlt. Offen allerdings muss hier bleiben, ob „der Trend in der Epistemologie und auch in der Soziologie“, der „auf Konstruktivismus hinausläuft“ (Luhmann 2004, 273f.), das probate Gegengift zum „methodologischen Individualismus“, sprich: naiven Empirismus, darstellt. Der Übergang zu „einem radikal konstruktivistischen Gesellschaftsbegriff“ (Ebd., 34) wird wohl den Anforderungen an ein hinreichendes Abstraktionsniveau soziologischer Theorie gerecht; doch bleibt es eine offene, hier nicht weiter zu verhandelnde Frage, ob ein Hyperkonstruktivismus nicht das Kind mit dem Bade ausschüttet, d. h. jenen wirklichkeitswissenschaftlichen Ansprüchen zuwiderläuft (zum erkenntnistheoretischen Problem des Konstruktivismus Hacking 1999; zum Sozialkonstruktivismus Kröll 2009, 33ff.).

Luhmanns systemtheoretische Erkenntnisstrategie vereint in sich zwei Verfahrensmodi, die auf den ersten Blick Lichtjahre voneinander entfernt scheinen. In der Konzeption der Modi Beobachtung, des Beobachtens fließen die phänomenologische und die konstitutionstheoretische Herangehensweise ineinander. „Beobachten heißt ...: Unterscheiden und Bezeichnen. Mit dem Begriff Beobachten wird darauf aufmerksam gemacht, daß das >Unterscheiden und Bezeichnen< eine einzige Operation ist“ (Luhmann 1998, 69). Unterscheiden ist immer auch ein Erzeugungsprozess. Außer Acht gelassen wird in dem hier thematischen Zusammenhang, dass Luhmann, im Anschluss an das kybernetische Paradigma „beobachtender Systeme“, sehr viel Wert auf die Unterscheidung seiner Beobachtungsmodi legt: Beobachten erster und zumal „*Beobachten zweiter Ordnung*, also ... ein Beobachten von Beobachtern“; besonders, aber nicht nur im Umkreis von Wissenschaft bedeutsam (Ebd., 766ff.). Im Unterscheiden, etwa entlang binärer Codes, und Bezeichnen, Aufbau einer Terminologie etwa, gründet der Ansatz zum Konstruieren. Luhmann selbst hat früh schon auf die elementare Angewiesenheit systemischen Denkens auf die Leistungen der modernen Phänomenologie aufmerksam gemacht. „Wir bleiben daher zunächst auf Erkenntnistechiken angewiesen, wie sie vor allem in der *phänomenologischen* [Herv. – F. K.], aber auch in der hermeneutischen Tradition speziell für die Analyse von Sinngebilden entwickelt worden sind: Techniken der abstrahierenden Erfassung vorhandenen Sinns, seiner gedanklichen Abwandlung, seiner *Konstruktion* [Herv. – F. K.] als Alternative zu anderen Möglichkeiten“ (Luhmann 1971, 30). Luhmann selbst hebt hervor, dass die Neubegründung der Philosophie im Wege unbefangener Phänomenologie – Aufmerksamkeit und Horizont: Beobachten, Unterscheiden, Bezeichnen, Konstruieren – in der Tradition des *solus ipse* steht; d. h. in der methodischen Erschließung und dem Aufbau der Welt auf dem Grunde der Selbstbegründung des Subjekts via Gewinnung selbstreflexiver Gewissheit, wie von Descartes entworfen, verbleibt: „Husserls Versuch bleibt an seine cartesische Herkunft gebunden“ (Luhmann 1979, 341).

Diese metatheoretische Krux der Theorie sozialer Systeme hat Habermas (1971, 188) zeitig gesehen und den wunden Punkt benannt. Luhmann suche „mit Husserl den direkten Zugang zum Sinnproblem in >der phänomenologischen Beschreibung dessen, was in sinnhaftem Erleben wirklich gegeben ist<. Das einsame Subjekt bleibt der Ausgangspunkt seiner Analyse. Das ist nicht zufällig, denn der systemtheoretische Ansatz zwingt zum gleichen monologischen Sinnbegriff (unter Vernachlässigung des Fundaments der Intersubjektivität – [dies der Bezugspunkt der Habermasschen „Theorie kommunikativen Handelns“ – F. K.] wie der Begriff des transzendenten Ich in der Phänomenologie.“ Im ausgearbeiteten „Grundriß einer allgemeinen Theorie“ sozialer Systeme, zuerst 1984, unterstreicht Luhmann (1987, 194), noch einmal, dass „sich Phänomenologie und Systemtheorie ... zusammenführen“ lassen. „Dabei zeigt sich“, so Habermas (1995b, 197), „wie leichtfüßig die Systemtheorie die Bewußtseinsphilosophie beerbt.“ Luhmann geht zwar nicht den Weg des „sinnhaften Aufbaus der sozialen Welt“ (Schütz 1974) im Wege komplexer Typisierung der Sinnwelten und Subsinnwelten, wie er schließlich von Luckmann (s. Kap. 5.2.2 „Typizität“) beschritten worden ist, aber an den basalen Modus „phänomenologischer Beschreibung“ (Luhmann 1987, 93) wird angeschlossen. Dem entspricht, dass Luhmanns Theoriearchitektur, auch darin Simmels Soziologie affin, im Wesentlichen deskriptiven Zuschnitts ist. Wie bei Simmel kommt alles auf eine *neue Betrachtungsweise* an. In der Optik liegt der Witz. Schließlich ist ein paradoxer Sachverhalt zu konstatieren. Luhmanns Gesellschaftstheorie lebt von der Exklusion des Subjekts, der Ausgliederung der Individuen aus dem Modell sozialer Systeme, gründet aber in den phänomenalen, den Unterscheidungs-, Bezeichnungs- und Konstitutionsleistungen des „einsamen Subjekts“. Ohne ein wenig Münchhausen kann es dabei nicht abgehen: „Eine Gesellschaft, die sich selbst beschreibt, tut dies intern, aber so, *als ob* [Herv. – F. K.] es von außen wäre“ (Luhmann 1998, 15). Anders, das erkennende, beschreibende und konstatierende Theoriesubjekt, sozusagen Medium der sich selbst beschreibenden Gesellschaft, operiert drinnen und draußen zugleich, pendelt. Es drängt sich die Erinnerung an Vaihingers „Die Philosophie des Als Ob“ von 1911 auf (Vaihinger 1913). In der Festschrift zu Vaihingers 80. Geburtstag mit dem Titel „Die Philosophie des Als Ob und das Leben“ (Seidel 1932) findet sich ein bemerkenswerter Beitrag eines jungen Wiener Biologen: „Vaihingers Lehre von der analogischen Fiktion in ihrer Bedeutung für die Naturphilosophie“ (Bertalanffy 1932). Ludwig von Bertalanffy wird später das Paradigma für die theoretische Modellierung „lebender Systeme“ entwerfen, dem Luhmanns Theorie sozialer Systeme Wesentliches verdankt (Bertalanffy 1948). Phänomenologie, Systemtheorie und Lebensphilosophie stehen durchaus in wahlverwandtschaftlichen Beziehungen.

In dem Meisterstück ironischer Weltbetrachtung, in der „Beobachtung der Moderne“ (Luhmann 1992), wird eine Figur herbeizitiert, deren „Metaphorik schließlich doch nicht sehr hilfreich [ist]“; doch immerhin auf sie wird augenzwinkernd angespielt. Der Beobachter, das Medium deskriptiver Theorie, wird in Juxtastrukturposition verortet: „Michael Serres hat ihn als Parasiten beschrieben [s. *Le Parasite*, Paris 1980 – F. K.]. Wo-

ran parasitiert er, woneben liegt er? Die Figur des Nebenliegers ersetzt die Figur des Darunterliegers. Der Parasit ersetzt das Subjekt“ (Ebd., 218f.).

Weg von Sprachspielen und hin zur Frage nach den Bearbeitungsweisen der soziologietheoretischen Basisproblematik „Individuum und Gesellschaft“. Zu beobachten ist, wie die Individuen, die individualisierten „psychische Systeme“, die im Auftakt der Theorie sozialer Systeme im Weg der methodischen De-Anthropologisierung durch den Vordereingang hinausgeschafft werden, gleichwohl durch die Hintertüre wieder zugelassen werden. Dies geschieht allerdings in Form von kompliziert gebauten Mechanismen. Es fällt auf, wie zurückhaltend, um nicht zu sagen: vorsichtig, gelegentlich unter Verwendung der Simmelschen Lieblingsvokabel „vielleicht“ oder auch „irgendwie“, die im Ansatz „scharfe Kluft zwischen psychischen und sozialen Systemen“ wieder überbrückt wird. Ins Spiel gebracht werden dabei zwei Begriffe, nämlich „Interpenetration“, von Parsons übernommen, mit dem aber Luhmann eigenem Bekunden nach nicht so ganz glücklich ist (Luhmann 2004, 265), und „strukturelle Kopplung“, wobei der späte Luhmann sogleich hinzufügt: „Ich bin mir nicht völlig sicher, ob es auf die Dauer notwendig ist, diese beiden Begriffe zu unterscheiden“ (Ebd., 268).

Worum geht es? Es geht um die Beziehungsdynamik zwischen System und Umwelt. Kein System, auch kein autopoietisches, kein soziales, ist autark. So bezieht sich „Interpenetration“ auf „die Tatsache, dass die Operation eines Systems in der Durchführung davon abhängt, dass komplexe Leistungen und Vorgaben in der Umwelt garantiert sind, ohne dass diese operativ teilnehmen können, ohne dass also die Umweltvoraussetzungen in das System eingeschlossen und eine eigenständige Operation werden können“ (Ebd., 268). Als Modellproblem könnte etwa der Zusammenhang zwischen Beschäftigungs- und Bildungssystem genommen werden. Interpenetration, ein Kompositum aus *inter* = zwischen und *penetrare* = eindringen, kann hier wohl am besten übersetzt werden mit wechselseitiger Inanspruchnahme von Systemen, die sich wechselseitig Umwelt sind. Das entspräche exakt der rechtphilosophischen Definitionsweise der Ehe in Kants „Die Metaphysik der Sitten“, Abschnitt „Einteilung der Rechtslehre: Das Privatrecht“. Eine Sphäre, die dem Verwaltungsjuristen Luhmann durchaus vertraut gewesen ist. In § 24 „Das Eherecht“ definiert der Denker der bürgerlichen Zivilgesellschaft Kant: „*Geschlechtsgemeinschaft* (commercium sexuelle) ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht (usus membrorum et facultatum sexualium alterius)“ (Kant 1793, 389). Die Konnotation zum handelsbürgerlich interpretierten Geschlechtsakt, bei Kant ganz ohne falsche Hemmungen, ist in der systemtheoretischen Version nicht zuzudecken. Interpenetration beschreibt „die Intersystembeziehung zwischen Systemen, die wechselseitig füreinander zur Umwelt gehören“ (Luhmann 1987, 290). Das Verhältnis zwischen sozialem System und psychischem System kann eben auch als „strukturelle Kopplung“ gefasst werden (Luhmann 2004, 119f.), als Dialektik konstitutiver Unabhängigkeit autopoietischer Systeme voneinander und zugleich Angewiesenheit aufeinander. Den Schulfall hierfür gibt die Beziehung zwischen, nunmehr grob gesprochen, Sozialsystem und Individuen (Ebd., 269ff.).

Durchexerziert wird dies an der geradezu klassischen Vermittlungskategorie zwischen „Individuum und Gesellschaft“: „Als Sozialisation wollen wir ganz pauschal *den Vorgang bezeichnen, der das psychische System und das dadurch kontrollierte Körperverhalten des Menschen durch Interpenetration formt*“ (Luhmann 1987, 326). Namentlich dem späten Luhmann ist deutlich geworden, dass dem Basisproblem der Soziologie „Individuum und Gesellschaft“ nicht so leicht zu entkommen ist. Indem bestimmt wird: „Alle Sozialisation läuft als soziale Interpenetration, alle soziale Interpenetration als Kommunikation ab“ (Ebd., 330), wird der elementaren Vermittlungsproblematik Rechnung getragen, ohne hinter den erreichten Stand der De-Anthropologisierung der Theorie sozialer System zurückzufallen. Mit Rückblick auf die Grundlegung dieser Theorie notiert der späte Luhmann in der „Einführung in die Systemtheorie“, dass es ihm „zweckmäßig scheint, den Begriff der strukturellen Kopplung sehr stark zu machen – viel stärker übrigens, als ich es in dem Buch *Soziale Systeme* gemacht habe, denn das war mir damals noch nicht so klar – und ihn auch im Wesentlichen als Ersatzbegriff für den Begriff des Subjekt vorzuschlagen“ (Luhmann, 2004, 274). So verwandelt sich der substanzialistische Subjektbegriff in einen Relationsbegriff; dies liegt just in der Linie, die vom frühen Bertalanffy (1932, 85) vorgezeichnet worden ist: „Die Wissenschaft gibt – und kann prinzipiell nur geben – die formalen Relationen der Phänomene.“

Wenn in der Sozialwelt inzwischen alles mit allen zusammenhängt, wenn es nicht mehr so ist wie in Goethes „Faust“, dass ignoriert werden kann, „wenn hinten, weit, in der Türkei / die Völker aufeinander schlagen“, wenn es längst so ist, dass, fällt ein Fahrrad in Peking um, trotz langer Interdependenzketten dennoch die New Yorker Börse erzittern kann, dann steht angesichts der weltgesellschaftlichen Komplexität, Differenzierung und Interdependenz, das Denken in Kausalbeziehungen, wenn nicht sogleich zur Disposition, wohl aber zur Diskussion. Sie kann hier nicht geführt werden. Wohl aber kann am Schluss dieses Kapitels die Frage nach dem Wirklichkeitsgehalt von Luhmanns Theorieansatz aufgeworfen werden. Ganz im Sinne Freuds und dessen innerhalb der diversen Sozialisationstheorien virulenten, äußerst wirkmächtigen Studie von 1930 „Das Unbehagen in der Kultur“ ist Luhmann (1987, 326) durchaus nicht entgangen, „dass es einen Steigerungszusammenhang von Anpassung und Neurosen gibt“. Diese Notiz liest sich in für manche womöglich überraschender Korrespondenz zu Habermas' Analyse der „Pathologien der Moderne“, anschaulich dargestellt in dem Schema „Krisenerscheinungen bei Reproduktionsstörung“ (s. Fig. 22 in Habermas 1995, 564).

Wenn der „Mensch als Umwelt sozialer Systeme“ und „das Verhältnis von Mensch und sozialem System unter den Gesichtspunkt der Interpenetration“ (Luhmann 1987, 325) interpretiert wird, dann ist man angesichts des Panoramas der systemtheoretischen Aufschließung der „Weltgesellschaft“ bzw. der globalen Vergesellschaftung, angesichts der Auflösung der Individuen in fristgebundene Insassen von Organisationen, Betrieben und Büros, in Kunden an Märkten und Usern von Medien, und allenfalls als Akteure auf interaktiven Kleinfeldern, geneigt, dem Luhmannschen Theoriebauwerk eine gehörige Portion Wirklichkeitsgehalt zuzusprechen. Mit einigen Plausibilitätsgründen ließe sich das

Exklusionsmodell „Theorie sozialer System“ übersetzen in die These, die sich individualisierenden Individuen fungieren gleichsam als abhängige Variablen von Systemen; einmal ganz abgesehen von dem jüngsten Hypersystem der medialen regulatorischen Überwachung. Wäre noch einmal mit einem Schriftsteller vom Range Balzacs zu rechnen, so schriebe er die „Condition humaine“ heute als „Condition système“. Die Übermacht, die Hegemonie liegt bei der Systemizität und nicht bei der Anthropologie. Das Ranking der Passwörter für Computerzugänge, so ist zu hören, lautet: erstens, „eins zwei drei vier“; zweitens, „Passwort“; drittens, „eins zwei drei vier acht“ und „qwert)“; der Beginn der Tastatur *for everybody*.

Angesichts des Grades systemischer Vergesellschaftung übt Luhmann nicht Kritik, sondern pflegt eine Art ironischen Humanismus, allemal romantisches Erbe, bei Merton der Habitus des „retreasm“: „Die Plazierung des Menschen in der Umwelt hat nicht das ablehnende oder abwertende Moment, das oft unterstellt wird, sondern die Umweltposition ist vielleicht sogar die angenehmere, wenn man sich unsere normale kritische Einstellung gegenüber der Gesellschaft vor Augen hält. Ich selbst würde mich jedenfalls in der Umwelt der Gesellschaft wohler fühlen als in der Gesellschaft, wo dann andere Leute meine Gedanken denken und andere biologische oder chemische Reaktionen meinen Körper bewegen, mit dem ich ganz andere Dinge vorhatte. Das heißt, die Differenz von System und Umwelt bietet auch eine Möglichkeit, einen radikalen Individualismus in der Umwelt des Systems zu denken, und zwar in einer Weise, die man nicht erreichen würde, wenn man den Menschen als Teil der Gesellschaft betrachten würde und somit eine humanistische Vorstellung hätte, die den Menschen entweder zum Element oder auch zur Zielvorstellung der Gesellschaft selbst macht. Wenn wir uns vorstellen, die Gesellschaft laufe auf ein menschliches Ziel zu oder solle menschliche Bedingungen schaffen, dann habe ich das Gefühl, dass wir uns mit dieser Vorstellung schlicht irren und ganz unrealistisch sind“ (Luhmann 2004, 256f.). Die Ortsbestimmung läuft auf den Tagtraum hinaus, auf seelische Autopoiesis.

Zuletzt, Luhmanns Theorieansatz verpflichtet die Soziologie darauf, nicht die Beteiligten, sondern die Formen und Prozesse zu suchen und zu identifizieren, die kleinen und großen Realabstraktionen. Was für Simmel gilt, gilt auch für den Phänomenologen Luhmann; er beherrscht die hohe Kunst des Sehens. Unrecht tut seiner „Supertheorie“, wer sie, wie etliche der Adepten seiner Systemlehre, auf organisationssoziologische Flaschen abzieht, sie auf eine spezielle Soziologie verkürzt. In die französische Sprach- und Denkwelt transferiert figuriert die Theorie sozialer Systeme als „Systèmeisme Luhmanien“. Sein Theoriemodell als Ismus anzusprechen, dem hätte Luhmann womöglich nicht widersprochen, denn angelegentlich stellt er die Systemtheorie als „Festung“ vor (Luhmann 2004, 342). Dass die Theoriekrise nicht beendet ist, davon sich zu überzeugen, genügt ein Blick auf die gegenwärtige Theorielandschaft der Soziologie.

5.2 Inklusionsmodelle

Wiewohl Durkheim (1965) so eminent viel Nachdruck auf die Eigennatur des Sozialen, die sich nicht auf eine Psychologie der Individuen zurückführen lasse, gelegt und im Begriff des „*fait social*“ benannt hat, begreift seine Definition von Gesellschaft die Individuen ausdrücklich ein; zudem erweitert um den Bereich der „Sachen“ (Ebd., 93), heute von der soziologischen Mode als „Artefakte“, mitsamt eigener Analyseform, bezeichnet. „Die Individuen“ sind ihm die „einzigen aktiven Elemente“ (Ebd.) der Gesellschaft. Ohne dass es bei Durkheim zur Ausarbeitung einer handlungstheoretischen Perspektive kommt, ist damit dennoch, zumindest in einer Fußnote (!), der Handlungsaspekt erwähnt. Doch nicht Handeln, sondern „Institution“ (Ebd., 100), die „*faits sociaux*“, „die objektive Realität der sozialen Phänomene“ (Ebd.), bilden hier den archimedischen Punkt. Folgerichtig wird ein scharfer Trennungsstrich zwischen Soziologie und Psychologie gezogen und für einen Abschied von „anthropologischen Postulaten“ (Ebd., 101) geworben. Genau dies hat dem großen Franzosen früh schon den Vorwurf des „Soziologismus“ eingebracht, mit dem er allerdings gerechnet hat. „Dem Menschen missfällt es, auf die unbeschränkte Macht über die soziale Ordnung zu verzichten, die er sich so lange zugeschrieben hat, und andererseits scheint es ihm, dass er den kollektiven Kräften notwendig unterworfen sein müsse, falls es sie gibt, ohne sie ändern zu können. Darum neigt er dazu, sie zu negieren. Vergeblich haben ihm wiederholte Erfahrungen gelehrt, dass diese Allmacht, die er sich gern einbildet, immer eine Ursache seiner Schwäche gewesen ist, dass seine Herrschaft über die Dinge erst wirklich begonnen hat, als er erkannte, dass sie *ihre eigene Natur* [Herv. – F. K.] haben, und als er sich darauf beschränkte, kennenzulernen, was sie sind“ (Ebd., 101). Es ist zwar ein positivistisches Credo, aber es ist auch mehr als das, indem der Modus der Sozialbeherrschung nach dem Vorbild der Naturbeherrschung gezeichnet wird. Hingewiesen wird auf den von Marx mehr als nur gelegentlich hervorgehobenen „stummen Zwang“ der gesellschaftlichen Verhältnisse, für Adorno (1996) gleichsam die starke Seite des Durkheimischen Soziologismus, in dem dieser an der Verhärtung, nachgerade Verdinglichung gesellschaftlicher Beziehungen keinen Zweifel aufkommen lässt. Zudem wird an die lang wählende Aversion gegen die Soziologie erinnert, insofern deren Grundaussage in der Übermacht der gesellschaftlichen Formen über individuelles Wollen und Handeln besteht. Dies ist allemal eine narzisstische Kränkung, die der des Kopernikus – die Erde ist nicht der Mittelpunkt –, der des Darwin – der Mensch ist aus dem Affen hervorgegangen –, der des Freud – das Ich ist mitnichten der Chef im Ring – und der des Marx – das Wertgesetz übertrumpft alle anderen – gleichkommt.

Je schon hat Durkheims ebenso zentrale wie unbeliebte Denkfigur, die unerbittliche *contrainte sociale*, in den Breitengraden des interpretativen Freiheitsillusionismus, des animistischen Allmachtsinfantilismus erhebliche Widerstände ausgelöst. Und früh schon hat die Soziologie, namentlich diejenigen Schulen und Traditionen, die Durkheim ent-

weder ignoriert oder als Patron eines schnöden Soziologismus beiseite geschoben haben, dafür gesorgt, dass der Glaube an die Handlungsmacht der Individuen, ihrer Spiel-, mithin Fluchträume, dass die Illusion der Selbstmächtigkeit, des Sich-Hinwegsetzen-Könnens über jenen stummen Zwang der Verhältnisse nicht Opfer von Desillusionierung wird. Für die netten bis hübschen Beiträge zur Aufrechterhaltung der wunschgeleiteten Irrtümer ist die Soziologie, namentlich ihre interpretativen Spielarten, die mit dem jüngeren Neoliberalismus, der Wirkungseinheit von Markt- und Individualisierungstheorem, besser wohl: -ideologem, dessen Emblem die Figur des Selbstmanagements, der Selbstoptimierung und dergleichen zeigt, konform gehen, mit Akzeptanz belohnt worden.

Durkheims Theorieprogramm birgt eine Gabelung. In Fortschreibung des Kernmotivs der strukturalen Soziologie haben etwa Simmel („Form“) und Luhmann („System“) die Tendenz zur Exklusion der Individuen, zur De-Anthropologisierung verstärkt bzw. radikalisiert. Die Richtung weist auf einen engen Soziologiebegriff. Näher bei Max Weber, zumeist in direkter Anknüpfung an dessen Denkfigur des „sozialen Handelns“, haben diejenigen soziologischen Theorietraditionen, welche von vornherein und mit Nachdruck auf eine theoretische Konzeptualisierung des „Und“ bestehen, d. h. im Sinne eines weiten Soziologiebegriffs die Verschränkung von „Individuum und Gesellschaft“ als gegenstandskonstitutiv für die Soziologie setzen (vgl. Kap. 4.3 „Exklusion – Inklusion“), die „Individuen“ als „einzig aktive Elemente“ der Gesellschaft (Durkheim 1965, 93) gleichsam aus dem Orchestergraben auf die Vorderbühne geholt. Was bei Durkheim in der Fußnote aufscheint, ist in den Inklusionsmodellen theoriekonstitutiver Bestandteil. Anders, die Tendenz zur De-Anthropologisierung wird nicht nur nicht mitvollzogen oder gar vorangetrieben, vielmehr wird ihr entgegengewirkt. Um im Bild zu bleiben, das Heraufholen des Menschen, der Einzelmenschen aus dem Orchestergraben sorgt dafür, dass die Bühnen-, die Theatermetaphorik in den kontrapunktisch zu Durkheim ausgearbeiteten Theoriegebäuden eine hervorragende Rolle spielt – von Dahrendorf (1958) bis zu Goffman (1959). Dabei wird in den diversen Inklusionsmodellen die Eigennatur des Sozialen durchaus anerkannt. Ja darüber hinaus findet – mehr oder weniger – der Sachverhalt, „dass die Tatsachen des individuellen Lebens und die des Kollektivlebens in gewissem Grade heterogen sind“ (Ebd., 92), Berücksichtigung. Es ist das Stichwort für das die jüngere und jüngste Soziologie allerdings kaum noch interessierende Problem der „Entfremdung“ (s. Kap. 5.2.1 „Rolle“).

Im Vorlauf zu den ausgewählten Exempla seien zu Ortungszwecken einige allgemeine Markierungen des Theorietyps „Inklusionsmodelle“ mitgeteilt. Der Art der Problemstellung, den Nexus von „Gesellschaft und Individuum“ zu erschließen und hinreichend theoretisch zu konzeptualisieren, sind notwendigerweise bestimmte Orientierungen und Tendenzen eingeschrieben, die in den einzelnen Modellen verschieden stark ausgeprägt sind. *Erstens*, es lässt sich eine Tendenz des Rekurses auf anthropologische Fundamentierung ausmachen, die in Form von „Menschenbildern“ reflexiv wird. Es ist wohl keine Humanwissenschaft vorstellbar, die nicht in dieser Weise grundiert ist, in anthropologi-

schen Traditionsbezügen sich bewegt (s. Barsch/Heigl 2000). Der anthropologischen Grundierung sind wiederum mehr oder weniger profilierte, d. h. begründete Vorstellungen über die „menschliche Natur“ einbeschrieben, die als metatheoretische Prämissen in die Grundlegung der Theorie, wie expliziert auch immer, eingehen. Ohne *en detail* auf die Ausprägungen der supponierten Anthropologie einzugehen, lassen sich die Bilder von der „menschlichen Natur“ unter zwei miteinander verbundenen Gesichtspunkten voneinander abheben: Wird das Verhältnis zwischen „menschlicher Natur“ und „menschlicher Kultur“, zwischen Bios und Logos, als unaufhebbares Spannungsverhältnis oder als grundsätzlich harmonisierbar begriffen? Wird das Verhältnis zwischen Individualität und Sozialität als unaufhebbares Spannungsverhältnis oder als grundsätzlich harmonisierbar interpretiert? Für diese Fragen halten Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte recht unterschiedliche Antworten bereit. Diese bewegen sich, grob gesprochen, zwischen skeptisch bis pessimistisch durchfärbten und entwicklungsfrohen, optimistisch getönten Paradigmen. Durchaus an beiden Polen wird soziale Evolution als Lerngeschichte interpretiert, nur dass am pessimistischen Pol die Grenzen des Lernens durch Enttäuschung, d. h. im Medium von Erfahrung, in den Vordergrund gerückt werden. Demgegenüber bildet im Evolutionsoptimismus, wenn auch längst nicht mehr die Idee der *perfectibilité* leitend ist, so doch die Idee der Optimierung mit offenem Horizont die Orientierungsdominante. Dem frommt der allgegenwärtige Kultus des Komparativs: weiter, höher und zumal schneller.

Um das angeschnittene Problem „menschliche Natur“ – „menschliche Kultur“ bzw. „Individualität“ – „Sozialität“ in seiner Relevanz zu verdeutlichen, sei ein kurzer Exkurs zu Kants Sozial- bzw. Kulturanthropologie eingeschoben. In seiner sowohl berühmten wie geistesgeschichtlich wirkungsmächtigen Schrift „Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ von 1784, gleichsam einem Frühdokument weltgesellschaftlicher Selbstbeschreibung, formuliert Kant in „Neun Sätzen“ philosophisch-anthropologische Grundlagen, deren Gehalt bis heute in soziologietheoretischen Diskursen zumindest durchschimmert. Unter Absehung von den Subtilitäten der Kantschen Theorie sozialer Evolution wird nur auf die sozial-anthropologische Grundfigur eingegangen, pointiert im „Vierten Satz“: *„Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonism derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird.* Ich verstehe hier unter dem Antagonism die *ungesellige Geselligkeit* der Menschen; d. i. den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung, sich zu *vergesellschaften*; weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang, sich zu *vereinzeln* (isolieren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seiner Seits zum Widerstande gegen andere geneigt ist. Dieser Wider-

stand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschaftsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl *leiden*, von denen er aber auch nicht lassen kann“ (Kant 1784, 37f.)

Sodann steigert Kant in gleichsam aphoristischer Weise: „Der Mensch will Eintracht, aber die Natur weiß besser, was für seine *Gattung* [Herv. – F. K.] gut ist: sie will Zwie- tracht“ (Ebd., 38f.).

Merklich, dass nicht Harmonie, sondern Dissonanz zwischen Einzelmensch und Gat- tung, zwischen Individualität und Sozialität, zur Triebkraft der sozialen Evolution be- stimmt wird. Dahinter steht die Einsicht in die gebieterische Not, im Medium gesell- schaftlicher Arbeit das menschliche Leben erweitert zu reproduzieren. Sodann, im „Sechsten Satz“ lässt der Aufklärer an den anthropologischen Grenzen der Optimierung keinen Zweifel aufkommen: „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts Gerades gezimmert werden“ (Ebd., 41). Dem respondiert die „Hypo- these“ über den unauflöshchen Gegensatz von Individuum und Gesellschaft, die Disso- nanz zwischen ungeselligen Individuen und der Notwendigkeit von Gesellung. Weil die „ungesellige Geselligkeit“ den Basissachverhalt beschreibt, ist nichts so sehr vonnöten wie „Maximen“, soziale Normierungen, welche die Brücke zwischen den Menschen, den Sozialverkehr verbürgen (s. hierzu Heckmann/Kröll 1984, 32ff.).

Zu den anthropologischen *basics* von Theorien spezifisch menschlicher Vergesell- schaftung gehört weiter die allemal plausible These, dass dem Menschen konstitutionell „Antriebsüberschuss“ (Gehlen 1986, 57ff.) zukomme. Während der Löwe nach erfolgrei- cher Jagd und Sättigung in den Ruhezustand zurückkehrt, wird beim *animal*, genannt Mensch, die Unruhe, die rastlose Jagd nach dem Surplus zur primären Antriebsstruktur, welthistorisch schließlich gesteigert seit den Anfängen der neuzeitlichen Akzeleration al- len Tuns. Dieser Entwicklungsschub ist mentalitätssoziologisch und motivationshisto- risch in der berühmten Abhandlung Max Webers von 1904/05 „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ hinreichend überzeugend rekonstruiert und dargestellt worden.

An die anthropologischen Prämissen können wiederum sog. Motivationshypothesen angeschlossen werden, worüber dann Vergesellschaftung, Handeln und Subjektbildung zusammengeslossen werden können und also die Individuen einbeschlossen werden. Dies bietet sich als *zweiter* Gesichtspunkt zur Feinortung von Inklusionsmodellen an. Solche Motivationshypothesen hat Ritsert (2001, Kap. I) als Annahmen, Vermutungen, Spekulationen thematisiert. Sie sind wirksam als implizite oder manchmal auch expli- zierte Hintergrundorientierungen für die Forschung, die dem geschichtlichen und aktu- ellen Fonds der Selbstthematierung des Menschen entnommen werden und häufig den Charakter von vorproblematischen Formeln annehmen. Aus der Palette solcherart bis heute allemal virulenten Formeln seien zur Veranschaulichung genannt: „Das Prinzip Selbsterhaltung“, „Das narzisstische Prinzip“, „Das Prinzip des Strebens nach Vorteil und Prestige“, „Der Wille zur Macht“, „Das Prinzip Unlustvermeidung“. Im Umkreis der These

vom „Antriebsüberschuss“ hat sich im okzidentalischen Menschenbild vorzugsweise eine Motivationshypothese als Leitformel herauskristallisiert: „Das Streben nach Nutzen“, angelegentlich dekoriert mit dem „Streben nach Glück“. Der Name für das „Streben nach Nutzen“: Utilitarismus. Diese Formel, tief eingesenkt in den Mentalitätsfonds, steuert als Idee weithin human-, kultur- und gesellschaftswissenschaftliche Denkweisen: von der Ökonomie („Nutzenmaximierung“) über die Soziologie („Rational Choice“) bis zur Psychologie („Belohnungs-, Gratifikations-, Reinforcement-, Theorien aller Couleur).

Von der Wissenschaft zur Populärpsychologie ist es im Umkreis humanwissenschaftlicher Paradigmenbildung nicht weit. Sind der „Nutzen“ und die „Nutzenmehrung“ erst einmal als anthropologische Kennmarken akzeptiert, betritt der Homo oeconomicus als Hauptdarsteller die Bühne, gilt die Maximierungsregel als Konstituens der Vergesellschaftung und die Zweckrationalität als einzig legitime Modalform der Vernunft. Bei Lichte besehen handelt es sich bei alledem um nichts anderes denn eine interessierte Rückprojektion der konkurrenzgesteuerten Verkehrsform des modernen Kapitalismus auf die gesamte Geschichte der menschlichen Gattung: Motivationshypothesen als Ideologie.

Für den Theorietyp der „Inklusionsmodelle“ kann ein mehr oder weniger stark ausgeprägtes Interesse am Konstitutionsprozess von Gesellschaft sowohl wie von Subjekten konstatiert werden. Wegen dieses Interesses am Erzeugungsprozess von Gesellschaft und dem Bildungsprozess von Individuen rücken bestimmte Kategorienpaare in den Vordergrund, um der Dialektik von Vergesellschaftung inne zu werden, wobei als ausgemacht gilt, dass Vergesellschaftung Bedingung und Medium von Subjektwerdung ist und ohne gesellschaftliche Differenzierung keine Individuierung gedacht werden kann. Markante Kategorienpaare sind Struktur und Praxis, Handeln und Institution, Statik und Dynamik usf. Kennzeichnend für den Theorietyp „Inklusionsmodelle“ ist demzufolge *drittens* die Suche nach und die Arbeit an geeigneten kategorialen Brücken zwischen Handeln und Institution, Individualität und Sozialität, zwischen „Individuum und Gesellschaft“. Hier sind die „alteuropäischen“ Fragen nach Chancen und Hemmnissen der Subjektbildung, nach dem Verhältnis von Option und Obligation, Freiheit und Zwang mitnichten außer Kurs gesetzt. Im Gegenteil. Von daher versteht sich das anhaltende Interesse an der Problematik der Sozialisation, der sog. zweiten, sozio-kulturellen Geburt. Nach wie vor beherrschen Sozialisationsparadigmen die soziologische Theorieszenerie, seien sie rollentheoretischer, symbolinteraktionistischer, kommunikationstheoretischer oder sonst wie gearteter Natur. (Nach wie vor eine die Grundversionen vorzüglich referierende Publikation stellt das „Handbuch der Sozialisationsforschung“ (Hurrelmann/Ulich 1980) dar; höchst instruktiv auch „Das vergesellschaftete Subjekt“ von Geulen (1977), wo die bis dato relevanten „Modelle vom sozialisierten Menschen“ revueartig vorgestellt werden.)

Mit dem anhaltenden Interesse an Paradigmen, Theorien und Forschungsprojekten im Umkreis der Problematik der Sozialisation einher geht das für Inklusionsmodelle in der Regel charakteristische Sich-Öffnen für systematische Interdisziplinarität, zumal in

Richtung auf Psychologie, und hier insbesondere solche Ansätze, die in Gestalt von Sozialpsychologie den Brückenschlag zwischen „Individuum und Gesellschaft“, die Dialektik von individueller Vergesellschaftung und Vergesellschaftung der Individuen zu leisten versprechen. Wenn diese Ansätze zudem noch Anknüpfungspunkte in der Theorieperspektive sozialer Evolution bieten, also sich eignen für die Konzeptualisierung der Verschränkung von Phylo- und Ontogenese, dann üben sie auf Inklusionsmodelle gleichsam eine magnetische Anziehung aus. Das gilt, um bedeutsame Exempla zu nennen, für Freuds Psychoanalyse, für Meads Sozialpsychologie und für Piagets Entwicklungspsychologie.

Die diversen Inklusionsmodelle lassen sich *viertens* danach unterscheiden, a) wie stark sie die Formseite, die Systemizität der Vergesellschaftung, d. h. die Objektivität von Gesellschaft betonen und damit dem Theorietypus der Exklusionsmodelle nahe kommen (im Ansatz das Rollenparadigma bei Dahrendorf – s. Kap. 5.2.1 „Rolle“); b) wie stark sie die Handlungsseite der Vergesellschaftung, d. h. den Konstitutionsaspekt gegenüber dem der verfestigten Institution gewichten (im Ansatz das Paradigma „sozialer Konstruktion“ bei Berger und Luckmann – s. Kap. 5.2.2 „Typizität“); c) in welchem Maße sie den Plexus zwischen „Individuum und Gesellschaft“, zwischen Vergesellschaftung und Individualisierung, ins konzeptive Zentrum rücken (im Ansatz das Paradigma „Figuration“ bei Elias – s. Kap. 5.2.3 „Verflechtung“). Dass in allen Varianten immer auch die anthropologische Richtungsentscheidung zwischen Pessimismus und Optimismus durchscheint, sei noch einmal hervorgehoben.

5.2.1 „Rolle“.

Dahrendorfs Entfremdungslehre

Der „Homo sociologicus“, zuerst erschienen 1958 als Zweiteiler in der „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“ (s. hierzu Dahrendorf 1968, 5), fällt in die Hoch-Zeit des Rollenparadigmas innerhalb der US-amerikanischen Soziologie. Dank deren Hegemonie avanciert es schnell zur Leitfigur der transatlantischen, der westlichen Soziologie. Das Rollenparadigma, die *conditio humana* als Daseinsform in Rollenbezügen zu denken und zu beschreiben, ist um diese Zeit vor allem eingebunden in den Strukturfunktionalismus, wie er von Parsons für die Soziologie als bestimmende Denkform und kategorialer Rahmen ausgeschrieben wurde. Bei Parsons und seiner illustren Harvard-Schule ist das Rollenparadigma vornehmlich von kulturalanthropologischen Traditionslinien anglo-amerikanischer Provenienz adaptiert, auf denen Gesellschaft wesentlich als sozialstruktureller, sozialkultureller und normativer Kosmos interpretiert, das Ganze über seine Teile gestellt und die Frage „Wie ist soziale Ordnung möglich?“ vorrangig unter dem Vorzeichen von Stabilität und Gleichgewicht beantwortet wird. Das trifft sich mit Durkheims, ebenfalls von kulturalanthropologischer Feldforschung beeinflusster, Grundlegung der Soziologie im Lichte der Integrations- bzw. Ano-

mieproblematik moderner Gesellschaften im Umbruch. Im Hintergrund waltet die Idee reformorientierter Krisenprävention. Die ganzheitlich-strukturalistische Kulturanthropologie, deren Konzepte freilich an vormodernen, sog. archaischen Gesellschaften mit vergleichsweise geringem Volumen und unbeträchtlicher Komplexität gewonnen worden sind, sodass ein Transfer dieser strukturfunktionalistischen Konzepte auf moderne Gesellschaften von vornherein mit einigen Schwierigkeiten und Vorbehalten verbunden gewesen ist, sowie Durkheims Intentionen zur Etablierung der Soziologie in Funktionseinheit mit der Erstellung von Theorien zur Erschließung moderner Gesellschaften bilden tatsächlich entscheidende Bezugspunkte für Parsons' Ansatz, die Integrations- und Entwicklungsprobleme moderner Gesellschaften in makrosoziologischer Perspektive strukturfunktionalistisch zu konzeptualisieren. In diesem Problemkontext plausibilisiert sich der Vorzug der Denkfigur „soziale Rolle“. Sie bietet sich an, zu einer soziologischen Elementarkategorie geformt zu werden, die sich eignet, die Vermittlung zwischen Gesellschaft und Individuen, dem Ganzen und den Einzelnen, zu leisten.

Zu der Zeit, als Dahrendorfs „Homo sociologicus“ erscheint, in Buchform 1959, birgt die US-amerikanische Soziologie Denk- und Theorielinien im Umkreis des Rollenparadigmas, die allerdings nicht aus der Kulturanthropologie hervorgehen und zudem nicht funktionalistisch akzentuiert sind. Steht *Harvard* für den stets des Konservatismus verdächtigten Strukturfunktionalismus Parsons'scher Prägung, so *Chicago* für eine progressivistische US-amerikanische Soziologie. Parsons' ebenso langer wie breiter Schatten, die Hegemonie seiner Vision und Konzeption einer „General Theory of Action“ (1937, 1951), die schließlich in Systemtheorie einmündet, sowie seine Version der Grundlegung und Professionalisierung der Soziologie sorgen jedoch dafür, dass die Denkmotive und Theoriefiguren der Chicago School, im Weiteren, dass interaktions-, intersubjektivitäts- und identitäts-theoretische Auslegungen des Rollenparadigmas eher in den Hintergrund gedrängt werden und dort auch eine ganze Weile bleiben. Dies gilt insbesondere für den Transfer in die soziologischen Zünfte diesseits des Atlantiks, zumal für die deutsche und deutschsprachige Soziologie. Erving Goffmans „The Presentation of Self in Everyday Life“ erscheint 1959 in New York, zeitgleich mit Dahrendorfs „Homo sociologicus“ in Deutschland. Doch es dauert ein Jahrzehnt, bis eine deutsche Übersetzung greifbar ist (Goffman 1969); versehen mit einem Vorwort von Dahrendorf, der zu dieser Zeit noch als der ausgewiesene Experte in Sachen Rollendiskurse gilt. Reflektiert sich in Dahrendorfs allemal erfolgreichem „Homo sociologicus“ – inzwischen liegen 17 Auflagen vor – der Geist der strukturfunktionalistischen, makrotheoretischen Ausmünzung des Rollenparadigmas, so trifft demgegenüber für Goffmans Erfolgsbuch der Einfluss der Traditionslinien der Chicago School zu. Damit ist zugleich Name und Programm eines amerikanischen Philosophen und Sozialpsychologen evoziert, dessen Werk bis dato zumal innerhalb der deutschsprachigen Soziologie präsent ist. Nahezu zeitgleich mit dem Erscheinen der deutschen Übersetzung von Goffmans Modellstudie unter dem Titel „Wir alle spielen Theater“ erscheinen zwei deutsche Ausgaben aus George Herbert Meads Werkbiografie. Da ist zum einen die Pu-

blikation „Geist, Identität und Gesellschaft“ (Mead 1968) – die amerikanische Originalausgabe mit Erscheinungsort Chicago datiert ins Jahr 1934 –, da ist zum anderen die Textsammlung „Sozialpsychologie“ (Mead 1969) – die amerikanische Erstausgabe mit Erscheinungsort Chicago datiert ins Jahr 1956. Beide Ausgaben sind nicht mit einem Vorwort aus deutscher Soziologenfeder versehen, sondern von bedeutsamen Gestalten der späten Chicago-School, was wohl darauf hindeutet, dass eine Mead-Rezeption noch nicht stattgefunden hat.

Es gehört zu den soziologiegeschichtlichen Ironien, dass es ausgerechnet der konservative Philosoph, Anthropologe und Soziologe mit Nazi-Hypothek Arnold Gehlen gewesen ist, der sich bereits Anfang der 1950er-Jahre mit Mead befasst und der dessen zentrale Denkfigur des „to take the role of the other“ in die überarbeitete Fassung seines Grundlagenwerks „Der Mensch“ von 1956 (zuerst 1940) eingefügt hat (s. Gehlen 1986, 261f.). Eine breitere Rezeption der pragmatistischen, an Subjektbildung im Kontext von Intersubjektivität interessierten, einer demokratisch-entwicklungsoffenen Form von Vergesellschafteten zugetanen Sozialpsychologie Meads, längst rubriziert unter dem Firmenschild „Symbolischer Interaktionismus“, wird so recht erst in den Siebzigerjahren, vor allem durch Habermas (1974), eingeläutet und dann vor allem von Joas (1980) diffundiert; dies im Rahmen der Bemühungen um eine Theorie der Sozialität, deren Grundriss von der Bestimmung der Spezifik menschlicher Kommunikation und Interaktion gezeichnet ist. (Zur Rezeption Meads bzw. von Denkmotiven des Symbolischen Interaktionismus im Umkreis der phänomenologischen Soziologie s. Kap. 5.2.2 „Typizität“.) Der Übergang von den 1960er- zu den 1970er-Jahren bezeichnet die Umstellung des Rollenparadigmas von Parsons, worin der Freund des „Realitätsprinzips“, der konformistischen Realitätsprüfung im Sinne von Realitätsanpassung durchaus seinen sozialisationstheoretischen Platz gefunden hat, auf Meads Theorieansatz der Intersubjektivität.

Zwei Grundvarianten der Auslegung des Rollenparadigmas lassen sich also identifizieren. *Erstens* die strukturfunktionalistische Variante, die ausgeschrieben ist auf Makrotheorie und den Primat des Ganzen über die Teile. Sie ist dementsprechend bezogen auf die Perspektive der Reproduktion stabiler Sozialordnungen. Dazu fügt sich, dass die zweite, soziokulturelle Geburt justiert ist in Richtung auf Anpassung, auf erfolgreiche Eingliederung der Individuen in die Gesellschaft im Wege ihrer *Subsumtion* unter deren Norm- und Wertgefüge. *Zweitens* die symbolisch-interaktionistische Variante, die auf Mikrosoziologie ausgeschrieben ist und den Blick für das Alltagsleben, dessen Routinen und Spontaneität, öffnet. In ihr ist das Interesse an Problemen der Konstitution von Sozialität im Medium symbolisch vermittelter Kommunikation in eins mit der Orientierung am Gelingen des Aufbaus von Handlungs-, i. e. Sozialitätsfähigkeit, lebendig. Nicht Subsumtion der Individuen, sondern subjektbildende Interaktion ist hier die Signatur. Dies kann eher im Zeichen mitgestaltender Partizipation am Gesellschaftsgeschehen stehen (Mead) oder eher orientiert sein am erfolgreichen Agieren auf der Gesellschaftsbühne (Goffman). Gleich, ob in strukturfunktionalistisch-systemischer oder in symbolisch-interaktionistischer bzw. in handlungs- und subjekttheoretischer Auslegung, die Theoriefigur

„soziale Rolle“ gilt in beiden Versionen als geeignetes Scharnier, „Individuum und Gesellschaft“ zusammenzudenken.

Der seinerzeit heftige Streit um Dahrendorfs „Homo sociologicus“, der mehr als ein Jahrzehnt anhält, gehört tatsächlich zu den großen Kontroversen in der Geschichte der deutschen Soziologie, bei der es um nichts weniger ging als um die Identität der wissenschaftlichen Disziplin Soziologie, und das heißt um die Bestimmung ihres Gegenstands (hierzu Fischer 2010). Festgemacht ist die Debatte an der Frage nach dem theoriestrategischen Stellenwert der Rollenbegrifflichkeit, der Erschließung der Sozialwelt im Wege des Rollenparadigmas: „Dahrendorfs Wortprägung >Homo sociologicus< ist ja nicht deckungsgleich mit dem alteuropäischen *animal sociale*, sondern markiert den spezifischen Beitrag der Soziologie zum modernen Verständnis des Menschen. Im Begriff >Homo sociologicus< ist somit die Sachaufklärung über die genuin soziale Vermitteltheit der individuellen Menschen untrennbar verknüpft mit der Selbstbeobachtung der Soziologie als Fach, das seine Identität im Verhältnis zur Psychologie, zur Ökonomie, zur Politikwissenschaft, aber auch zur Theologie und Philosophie entdeckt und debattiert“ (Ebd., 79).

Sogleich ist auf die Besonderheit des „Homo sociologicus“ aufmerksam zu machen. Soziologiegeschichtlich kreuzen sich darin alteuropäische und angloamerikanische Denktraditionen. Um 1958 ist die bundesdeutsche Nachkriegssoziologie dabei, sich zu modernisieren, d. h. zu verwestlichen, dies nicht zuletzt im Zeichen und als Nachhall der US-amerikanischen und britischen Re-educations-, Demokratisierungsanstrengungen. Fraglos steht die Debatte für „einen Internationalisierungsschub der deutschen Soziologie“ (Ebd., 81), und die Berufs- sowohl wie Werkbiografie Dahrendorfs ist geradezu prädisponiert, als Mittler zwischen hüben und drüben zu fungieren: Soziologiestudium im französisch geäderten Saarland; Auslandsaufenthalte zu Forschungszwecken und Lehrfähigkeit in England und den USA, Oxford und Stanford University, weiters Rektor der London School of Economics (1974–1984), Prorektor in Oxford, endlich, nach Annahme der britischen Staatsbürgerschaft im Jahre 1988, 1993 Erhebung in den Adelsstand und Mitglied des House of Lords im britischen Parlament. Gewiss eine für einen deutschen Soziologen nicht alltägliche Karriere. Dem korrespondiert die Werkbiografie Dahrendorfs, die Kennerschaft sowohl der alteuropäischen Philosophie und Soziologie wie auch des zeitgenössischen angloamerikanischen soziologischen Denkens (Dahrendorf, zuerst 1962) verrät. Parsons ist ihm ebenso vertraut wie die Marxsche Kritik der Politischen Ökonomie. Der Schwerpunkt Herrschafts- und zumal Konfliktsoziologie, im Kontext demokratiethoretischer Diskurse, zeigt an, dass er ein wichtiger Impulsgeber für eine Soziologie ist, die sich als Gesellschaftswissenschaft versteht. Der Akzentsetzung auf Konfliktsoziologie wohnt zugleich die kritische Auseinandersetzung mit Parsons' Grand Theory ein, die zur Favorisierung der sozialen Statik neigt. Die 1957 erschienene Studie „Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft“ ist nicht nur 1959 ins Englische übersetzt worden, sondern hat zudem zahlreiche Neuauflagen erlebt und ist im angelsächsischen Raum in den Rang eines Lehrbuchs aufgestiegen (Dahrendorf 1957, 1959). Bemerkenswert, dass Dahrendorf es gleichwohl nicht in die Reihe „Klassiker

der Soziologie“ (Kaesler 2007, hier Bd. 2) geschafft hat, ihm kein Platz im „Haus der Soziologie“ (Kaesler 2005a) beschert ist; wie überhaupt seit den 1970er-Jahren die Bedeutung Dahrendorfs und zumal seines „Homo sociologicus“ heruntergespielt wird; so etwa bei Joas (1980, 151). Anders gewichtet das österreichische Autorenkollektiv Morel u. a. „Soziologische Theorie. Abriss der Ansätze ihrer Hauptvertreter“ (1992), wo zumindest Dahrendorfs Konflikttheorie gewürdigt worden ist.

Im Vorwort von 1959 benennt Dahrendorf (1968, 5) das Motiv zu seiner Theorieskizze mit Titel „Homo sociologicus“. Es gehe um „die Suche nach einer Elementarkategorie für die eigenständig soziologische Analyse der Probleme des sozialen Handelns“. Wer nun erwartet, dass Max Webers Kategorie des „sozialen Handelns“ den Referenzpunkt bildet, mag überrascht sein, denn nicht Weber, sondern der damals im deutschsprachigen Raum kaum präsenste und auch bis heute eher als „Klassiker“ archivierte und dementsprechend in der Lehre referierte Durkheim wird zur Sprache gebracht. Damit ist im Auftakt eine theoriestrategische Entscheidung gefallen; Dahrendorfs „Homo sociologicus“ führt nicht in die Welt der Intersubjektivitätstheorien und auch nicht in die der phänomenologischen Soziologie. Dahrendorfs Auslegung des Rollenparadigmas ist nahe bei Durkheims Schlüsselkategorie der *contrainte sociale* angesiedelt, auch darin in der Linie von Parsons. Es ist neulich zu Recht darauf hingewiesen worden, dass „in der Kölner Schule um René König der Rollenbegriff ... nicht sonderlich präsent [war]; das von dort organisierte *Fischer Lexikon Soziologie* [König 1958; 1967] enthielt kein eigenes Stichwort >soziale Rolle<“ (Fischer 2010, 95). Wer, wie die Soziologie-Schule um König, zutiefst vertraut gewesen ist mit Durkheims Grundlegung der Soziologie und den darin relevanten Grundkategorien „*fait social*“, „*contrainte sociale*“ und vor allem auch „*lien social*“, brauchte nicht erst auf die „soziale Rolle“ zu warten, um endlich eine Elementarkategorie für die Soziologie zu finden. Dahrendorfs Anzeige dessen, was mit dem „Homo sociologicus“ von 1958 beabsichtigt ist, ist von vornherein metatheoretischer Natur: „Wenn Durkheims >soziale Tatsachen< *mehr sind als eine Fiktion* [Herv. – F. K.], dann muß es möglich sein, diese mit der ganzen Strenge erfahrungswissenschaftlicher Methodik zu beschreiben und in bestimmten Problemzusammenhängen zu erklären. Für solche Beschreibung und Erklärung nun ist nach der These des folgenden Essays die Kategorie der sozialen Rolle zentral. Diese Kategorie ist in jüngerer Zeit insbesondere in der englischen Ethnologie und amerikanischen Soziologie entwickelt worden: insofern erfüllt mein Essay für einen kleinen Bereich den in Deutschland noch immer dringlichen Auftrag der Rezeption“ (Dahrendorf 1968, 5).

Zunächst, die Kategorie der „sozialen Rolle“ vertritt bei Dahrendorf die der „*contrainte sociale*“, des „sozialen Zwangs“ (der französische Ausdruck ist kaum zureichend ins Deutsche zu übersetzen). Sodann, es ist Dahrendorf nicht nur gelungen, eine über die Grenzen der Soziologie hinausreichende Rezeption einzuleiten, sondern darüber hinaus eine grundlagentheoretische Debatte im Wechselspiel von Soziologie und Philosophie auszulösen. Weiters, in den späten 1950er-, während der 1960er- und bis zu Anfang der 1970er-Jahre ist die Formulierung, „wenn Durkheims >soziale Tatsachen< mehr sind als

eine Fiktion“, noch als erkenntnis- und also gesellschaftstheoretisches Basisproblem entziffert worden, nämlich als Frage nach der Verschränkung von wissenschaftlicher und Real- bzw. Selbstabstraktion der Gesellschaft. Mit Joas (1973, 20ff.; 1982, 159f.) ist der metatheoretische Konditionalsatz bei Dahrendorf zu einem wissenschaftstheoretischen Problem verkürzt und damit in seiner Tragweite verkannt worden. Die Gründe hierfür dürften wohl in dem dort sinnfälligen Defizit in Sachen der Hegelschen Begriffslehre und der hieran kritisch angeschlossenen Kategorienlehre bei Marx (1875/58, 21ff.), skizziert in der „Einleitung“ zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“, zu suchen sein. Kaum anders ist die Einschätzung von Joas (1980, 151) zu bewerten: „Was DAHRENDORF bot, war allerdings nur der Katalog rollentheoretischer Begriffe ohne die zugrunde liegende Theorie; an deren Stelle traten vielmehr oberflächlich-spekulative Erörterungen zum theatermetaphorischen Gehalt und zum Problem menschlicher Freiheit im Angesicht universaler Rollenhaftigkeit.“ Joas und die ihm folgende Lesart des „Homo sociologicus“ tun so, als ob ausgemacht sei, dass das Rollenparadigma eine soziologische Theorie sei, woran füglich zu zweifeln ist (s. u.). Derart plumpe Kritik am „Homo sociologicus“, die weit unter das Niveau der Debatte in den 1950er- und 1960er-Jahren fällt, mag mit dazu beigetragen haben, dass Dahrendorf im „Vorwort zur 16. Auflage 2006“, es wird das letzte des 2008 verstorbenen Soziologen sein, sein Bedauern darüber äußert, das in der Theorieskizze von 1958/59 enthaltene Programm der „Grundlegung einer im strengen Sinn wissenschaftlichen Soziologie“ nicht bis zum Ende durchgeführt bzw. das hierzu Vorliegende seinem Nachlass überantwortet zu haben: „*Homo sociologicus* war eine Art Fingerübung für ein umfangreiches Werk, das ich unter dem Titel *Elemente der Soziologie* zwar zum großen Teil geschrieben, aber nie veröffentlicht habe ... Manchmal bedaure ich, den Weg der >Elemente der Soziologie< nicht auch selbst entschiedener verfolgt zu haben. So ist für mich dieses schmale Buch eine Erinnerung an ungenutzte Möglichkeiten“ (Dahrendorf 2006, 12f.).

Dass seinerzeit, 1958, die Wahl auf die Form des Essays fiel, um „die soziologische Grundlagenforschung durch einen kritischen Beitrag anzuregen“ (Dahrendorf 1968, 6), wirft Licht auf den dem deutschen Provinzmuff so abholden, der Urbanität zugetanen Hanseaten Dahrendorf. Einen Essay statt „einen Band von 400 Seiten über Nutzen und Nachteil der Kategorie der sozialen Rolle zu schreiben“ (Ebd.), so scheint es, ist bis heute ein Verfahren, das im organisierten Wissenschaftsbetrieb den Vorwurf des Illegitimen auf sich zieht; dem Philosophen Habermas etwa sieht man die Essay-Form wohl nach, was man dem Soziologen nicht durchgehen ließe. Einen Essay gerade im Umkreis von soziologischer Grundlagentheorie zu verfassen und zu publizieren, das scheint bis heute, jedenfalls in der deutschen soziologischen Zunft, eher die Ausnahme zu sein und eine Form, die Soziologie-Professoren sich so recht erst nach der Emeritierung und dem Ende von Präsidentschaften zu pflegen trauen. Wie dem auch sei, je schon ist „der Essay in Deutschland als Mischprodukt [aus Kunst und Wissenschaft – F. K.] verrufen ... In Deutschland reizt der Essay zur Abwehr, weil er an die Freiheit des Geistes mahnt, die, seit dem Misslingen einer seit Leibnizschen Tagen nur lauen Aufklärung, bis heute, auch

unter den Bedingungen formaler Freiheit, nicht recht sich entfaltet, sondern stets bereit war, die Unterordnung unter irgendwelche Instanzen als ihr eigentliches Anliegen zu verkünden“, so Adorno 1958 über das Schicksal des „Essays als Form“ in Deutschland (Adorno 1971a, 9f.). Und so, als ob es an Joas und andere, die die Pointe des Homo sociologicus gründlich verkannt haben, adressiert gewesen wäre, greift Adorno zwischenhin das Problem des Umgangs mit Begriffen auf: „Der Essay ... nimmt den antisystematischen Impuls ins eigene Verfahren auf und führt Begriffe umstandslos, >unmittelbar< so ein, wie er sie empfängt“ (Ebd., 27).

Dem Dahrendorfschen Essay von 1958/59 ist es um nicht weniger gegangen als eine begründete Antwort auf die im Vorwort zu Goffmans „Wie alle spielen Theater“ von 1969 noch einmal lapidar formulierte Frage: „Wie ist Gesellschaft möglich? Das heißt: Ist Soziologie mehr als die Übersetzung der Erfahrungen des intelligenten Zeitgenossen in eine nicht mehr intelligible Sprache?“ (Dahrendorf 2009, IX). Für die Fragestellung hat Simmel Pate und für die Antwortrichtung haben Simmel und Durkheim Pate gestanden. Im Anhang I. „Soziologie und menschliche Natur“ zur vierten Auflage des „Homo sociologicus“ von 1964 bezweifelt Dahrendorf (1968, 97) nachdrücklich, dass es dem Sachverhalt angemessen sei, wissenschaftliche Disziplinen über dezisionistische Gegenstandsdefinitionen zu begründen. Stattdessen betont er, wie später noch einmal in „Pfade aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie“ (zuerst 1967), dass „Wissenschaft als Suche nach Notwendigkeit nicht Gegenstände, sondern Probleme, d. h. bestimmte erklärungsbedürftige Beobachtungen zu ihrem Ausgangspunkt hat. So ist die Beschreibung der Physik als >Naturwissenschaft< nicht so sehr richtig oder falsch wie irrelevant; die Physik hat es mit einem bestimmten Kreis von Problemen zu tun. Entsprechendes gilt für die Soziologie und für die Rede der >Wissenschaft vom Menschen< oder auch >Sozialwissenschaft<“ (Dahrendorf 1986, 44). Die Grundlegung sowie Legitimation einer Wissenschaft über das Auftauchen neuer Problemlagen (Ebd., 46), die immer in reflektierte Problemstellungen umgewandelt werden, schließt freilich, und das gilt nachge-
rade auch für die Soziologie, eine Auskunft über die Eigenart der Sachverhalte, die in Problemperspektive thematisch werden, mitnichten aus. Im Falle der Soziologie geht es um die Eigenart des Sozialen. Deshalb, schon im „Homo sociologicus“ und in den „Pfad-
en aus Utopia“ angeführt, der Rekurs auf Durkheims Elementarkategorie der „sozialen
Tatsachen“, ganz und gar nicht zu verwechseln mit dem, was die soziologische, die empirisch-angewandte Forschung früh schon in Gang gesetzt und gehalten hat, mit den „*social problems*“, die es in der Regel in reform-, und das heißt problemlösungspraktischer,
Perspektive zu erforschen gilt.

Soziologie als erfahrungswissenschaftliche Einzeldisziplin verlangt für Dahrendorf die Explikation einer nicht auf Psychologie reduzierbaren Bestimmung von Gesellschaftlichkeit, die klärt, wie „die Vermittlung von Einzelnen und Gesellschaft“ zu konzeptualisieren ist. Ins Licht tritt Simmels Soziologie als Wissenschaft von den Formen der Vergesellschaftung: „Die Vermittlung von Einzelnen und Gesellschaft geschieht nicht schon dadurch, daß der Einzelne handelt oder soziale Beziehungen unterhält, sondern

erst in der Begegnung des handelnden Einzelnen mit vorgeprägten *Formen* [Herv. – F. K.] des Handelns. Die erste Frage der Soziologie ist daher stets die nach diesen Formen oder Rollen“ (Dahrendorf 1968, 34). Die Denkfigur, die Kategorie „soziale Rolle“ vertritt also sowohl Durkheims „*contrainte sociale*“ wie Simmels „Form“. An dieser Stelle ist eine gewisse Nähe zum Theorietyp „Exklusion“ gegeben. Nur dass Dahrendorf die Objektivität der Formen bzw. Zwänge ins Extrem steigert und gleichwohl den Pol Individuum wieder ins Theoriebild hereinholt: „Die Soziologie hat es mit dem Menschen im Angesicht der ärgerlichen Tatsache der Gesellschaft zu tun“ (Ebd., 18). „Ärgerlich“ ist sie, diese soziale Grundtatsache, und hier ist Durkheim durchzuhören, „weil wir ihr nicht entweichen können“ (Ebd., 27). Das ist die Eigenart des „*fait social*“. Mit der Kategorie der „sozialen Rolle“ ist für Dahrendorf diejenige Elementarkategorie gefunden, „in der der Einzelne und die Gesellschaft vermittelt erscheinen“ (Ebd., 19), die hinreichend allgemein ist, um sein Inklusionsmodell zu fundamentieren. Mit Blick auf die Verteilung der Problembereiche zwischen Soziologie und Psychologie wird erläutert, dass „für den Soziologen Rollen irreduzible Elemente der Analyse [sind]; der Psychologe aber betrachtet gewissermaßen ihre innere, dem Individuum zugekehrte Seite und löst sie auf“ (Ebd., 57). Insofern tritt die Kategorie der „sozialen Rolle“ in zweifacher Perspektive auf: Einmal als theoriefundamentierende Elementarkategorie der Soziologie, zum anderen nimmt sie gleichsam eine „Mittlerstellung ... zwischen Psychologie und Soziologie“ (Ebd.) ein. Dies mag Ausweis genug für die Zurechnung des Homo sociologicus zum Theorietyp „Inklusion“. Naheliegend, dass die Kategorien und Theorien der „Sozialisierung (*socialization*) und Verinnerlichung (*internalization*)“ (Ebd.), dass Sozial- und Tiefenpsychologie das Zwischengelände besetzen bzw. zu bearbeiten haben.

Die Wortprägung „Homo sociologicus“ ist gebildet in Anlehnung an den „Homo oeconomicus“ bzw. den „*psychological man*“ (Ebd., 15), die zuvor schon in Ökonomie und Psychologie in Umlauf sind. Eingeführt wird der Ausdruck dieserart: „Am Schnittpunkt des Einzelnen und der Gesellschaft steht *homo sociologicus*, der Mensch als Träger sozial vorgeformter Rollen. Der Einzelne *ist* seine soziale Rollen, aber diese Rollen *sind* ihrerseits die ärgerliche Tatsache der Gesellschaft“ (Ebd., 20). Über den Umweg der Problemstellung wird dann doch der Gegenstand der Soziologie benannt: „ihr Gegenstand liegt in der Entdeckung der Strukturen sozialer Rollen“ (Ebd.). Die Relation zwischen dem, was am Einzelmenschen Rolle, Gesellschaftlichkeit ist, und dem, was gleichsam draußen bleibt, wird von Dahrendorf durch den ganzen „Homo sociologicus“ hindurch als „entfremdetes Verhältnis des Einzelnen und der Gesellschaft“ (Ebd., 60) vorgestellt und beschrieben.

Nun erhebt sich die Frage, ob der „Mensch als Träger sozialer Rollen“ nur eine „wissenschaftliche Abstraktion“ darstellt oder doch auch ein „Abbild der Wirklichkeit“ (Ebd., 21). Das Kernproblem aller soziologischen, aller Sozial-, aller Gesellschaftstheorie ist angesprochen. Ganz ähnlich wie bei Simmel zu beobachten, kann auch für Dahrendorf eine eigentümliche Unbestimmtheit, ein Schwanken konstatiert werden. „Die Tatsache“, so

Dahrendorf im Anhang I. „Soziologie und menschliche Natur“, der 4. Auflage des „Homo sociologicus“ von 1964 angefügt, „daß die Kategorie der Rolle sich in Soziologie und Sozialpsychologie zur Erklärung menschlichen Verhaltens als nützlich erweist, besagt schlechterdings nichts über die Realexistenz von rollenhaften oder rollenlosen Menschen“ (Dahrendorf 1968, 115). Wäre als die Denkfigur der Rolle, das Rollenparadigma nur von heuristischem, von forschungspragmatischem Wert? Wäre der Homo sociologicus nicht mehr denn eine brauchbare Abstraktion im Sinne des Vaihingerschen „Als ob“? Nicht anders kann die Aussage interpretiert werden, dass „diese Abstraktion, das wissenschaftliche Modell der Soziologie“ als „homo sociologicus“ bezeichnet werden kann (Ebd., 100). Dieser Deutung entspricht es, wenn Dahrendorf (2006, 12) im letzten seiner Vorworte Unbehagen darüber äußert, dass er mit dem Homo sociologicus gleichsam einen „homunculus“ geschaffen habe. Ist aber „der Mensch in der Rolle“, das Bild der in Rollennetzen gefangenen sowohl wie befangenen Individuen, ist der Homo sociologicus nichts anderes denn eine Kunstfigur ohne nennenswerten Wirklichkeits-, Wahrheitsgehalt? Genau hiergegen sprechen weite Passagen der Dahrendorfschen Theorieskizze, insbesondere dort und dann, wenn das soziale Positionsgefüge, wenn der Zusammenhang von Position, Rolle, Norm und Funktion ausgeführt wird und nicht zufällig der Bezug zur „Sphäre der Rechtssoziologie“ (Ebd., 40), die stets in Relation zu Ordnung und Herrschaft steht, hergestellt wird. „Zu jeder sozialen Position gehörte eine *soziale Rolle*. Indem der Einzelne soziale Positionen einnimmt, wird er zur Person des Dramas, das die Gesellschaft, in der er lebt, geschrieben hat. Mit jeder Position gibt die Gesellschaft ihm eine Rolle, die er zu spielen hat. Durch Positionen und Rollen werden die beiden Tatsachen des Einzelnen und der Gesellschaft vermittelt; dieses Begriffspaar bezeichnet *homo sociologicus*, den Menschen der Soziologie“ (Ebd., 32). Endlich, wenn Dahrendorf (Ebd., 36) ergänzt, dass „soziale Rollen ein Zwang [sind], der auf den Einzelnen ausgeübt wird – mag dieser als eine Fessel seiner privaten Wünsche oder als ein Halt, der ihm Sicherheit gibt, erlebt werden“, dann wird füglich nicht davon auszugehen sein, dass es wissenschaftliche Konstruktionen sind, die diesen Zwang, die *contrainte sociale*, ausüben, sondern er ausgeht von Abstraktionen, die konstitutives Moment von Vergesellschaftung sind. Wie anders sollte die Formel von der „ärgerlichen *Tatsache* der Gesellschaft“ verstanden werden? „Keinen Schritt können wir gehen, keinen Satz sprechen, ohne daß zwischen uns und die Welt ein Drittes tritt, das uns an die Welt bindet und diese beiden so *konkreten Abstraktionen* [Herv. – F. K.] vermittelt: die Gesellschaft“ (Ebd., 17). Die Eigennatur der Gesellschaft, im „Homo sociologicus“ entziffert als Totale sozialer Positionen und Rollen, wird unmissverständlich, darin ist Dahrendorf gleichsam ein Durkheimien, anerkannt, indem die Differenz zwischen gesellschaftlichen Verhältnissen und menschlichem Verhalten pointiert wird, die eine psychologistische Reduktion soziologische Theoriebildung verbietet: „Von dem, was der Einzelne tut oder selbst regelmäßig tut, führt kein Weg zu der prinzipiell unabhängig vom Einzelnen bestehenden Tatsache der Gesellschaft“ (Ebd., 67). Um nicht gründlichst missverstanden zu werden, fügt Dahrendorf zwischenhin ein: „Die Gesellschaft ist entschieden keine Person, und jedes per-

sonifizierende Reden von ihr verwischt Zusammenhänge und nimmt Aussagen ihre Kraft“ (Ebd., 42).

Es ist Heinrich Popitz gewesen, der klarstellt, was bei Dahrendorf in einer gewissen Unbestimmtheit verbleibt. Er gibt Antwort auf die Frage, ob es sich bei der Kategorie der „sozialen Rolle“ um eine wissenschaftliche Kunstfigur oder um einen Kunstgriff der Gesellschaft, ob es sich um eine wissenschaftliche Abstraktion oder/und eine Real-, eine Selbstabstraktion der Gesellschaft handelt. Und noch einmal, mit der Art der Beantwortung steht und fällt die Frage nach der Soziologie als eigenständige wissenschaftliche Disziplin und entscheidet sich *ab ovo*, wie die Theoriebildung fundamementiert wird. 1967 publiziert Popitz die wohl subtilste Studie zum Problem des Rollenparadigmas in der Soziologie, mithin auch eine Auseinandersetzung mit Dahrendorfs „Homo sociologicus“, und fortgeschrieben in der Theoriearbeit „Die normative Konstitution von Gesellschaft“ (Popitz 1980). Sie trägt den Titel „Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie“ (hier zitiert nach der Sammelausgabe „Soziale Normen“ von 2006). „Der Rollenbegriff muß sich nicht an den eigenen Haaren aus dem Sumpf >sozialer Bedingtheiten< ziehen, als sei er der Anfang aller Dinge in der Soziologie. Er ist *ableitbar*, und zwar ableitbar aus zwei umfassenderen Begriffen: soziale Normierung und soziale Differenzierung, genauer: aus einer bestimmten Verknüpfung beider Begriffe“ (Popitz 2006, 122). Das klingt zunächst so, als sei das soziologische Problem der „Rolle“ eine Sache bloß der Begrifflichkeit. Die Kontrapunktik folgt auf dem Fuß, trifft den Zentralnerv der soziologischen, der Sozial- und Gesellschaftstheorie: „Welche Kunstgriffe die Soziologie in der Bildung des Rollenbegriffs – wie anderer Grundbegriffe – also auch immer vollziehen mag: zugrunde liegt ihnen ein Kunstgriff der Gesellschaft, der soziologischen eine *soziale Abstraktion* [Herv. – F. K.]. Man kann Rollenphänomene beschreiben, ohne von zugespitzten soziologischen Abstraktionen auszugehen. Aber man kann sie nicht beschreiben, ohne auf die *Tatsache* [Herv. – F. K.] abzielen, dass diese Phänomene selbst Abstraktionen darstellen, und zwar Abstraktionen, welche die sozial Handelnden vollziehen und vollziehen müssen. Sie kommen erst dadurch zustande, dass wir, uns vergesellschaftend, abstrahierende Realitätsebenen des Handelns konzipieren“ (Ebd., 133). Anders, „bevor die Rolle zum Kunstgriff der Soziologie wird, ist sie bereits ein Kunstgriff der Gesellschaft“, wie Fischer (2010, 90) zutreffend in der Retrospektive der Rollendebatte pointiert. Rollenstrukturen werden bei Popitz nicht als Erfindung von Soziologen, sondern gleichsam als Erfindung der Gesellschaft bestimmt. Präziser, sachverhaltsgerechter kann in der Perspektive soziologischer Theoriebildungsprobleme die Korrespondenz zwischen, die Verschränkung von wissenschaftlicher Abstraktion und Realabstraktion bzw. Selbstabstraktion der Gesellschaft bzw. im Prozess der Vergesellschaftung nicht beschrieben werden.

Bleiben noch drei zusammengehörige Fragen. *Erstens*, ob das mit dem Rollenparadigma Gemeinte, die integrierende Subsumtion der Individuen unter mehr oder weniger rigide, in Rollenpräskriptionen kristallisierte Sozialzwänge („ärgerliche Tatsache der Gesellschaft“), als Universalie menschlicher Vergesellschaftung aufzufassen ist, oder ob es

nur für bestimmte, historisch zu spezifizierende Formen der Vergesellschaftung Triftigkeit beanspruchen kann (hierzu Haug 1972; Dreitzel 1972, 1972a). *Zweitens*, ob die Rollenhaftigkeit (*persona* = Maske) eine spezifisch menschliche Daseinsweise vorstellt und deshalb als anthropologisches Existenzial zu interpretieren ist (hierzu Plessner 1960, 1960a), oder ob diese Denkfigur bzw. die Kategorie der sozialen Rolle als ideologischer Reflex der Entfremdung der Menschen von den Bedingungen der Produktion und Reproduktion ihrer Lebensbedingungen zu entschlüsseln ist (hierzu Furth 1971; Kirchhoff-Hund 1978). Anders: Liegt der Primat der Interpretation des Rollenparadigmas bei der Philosophischen Anthropologie oder bei der Kritik der Politischen Ökonomie? *Drittens* schließlich steht die Frage, ob das Sich-Einlassen der Soziologie auf das Rollenparadigma und das Operieren mit der Kategorie der sozialen Rolle als Elementarkategorie nicht einer unzulässigen Reifikation gleichkommt, insofern zunächst Kategorien in die gesellschaftliche Wirklichkeit hineinprojiziert werden, und diese dann für bare Münze, d. h. für die Strukturierungsweise von Gesellschaft genommen werden (hierzu Tenbruck 1961; Furth 1971).

Diese Fragen metatheoretischer, weil die Ebene von Paradigmata betreffender Natur, haben seinerzeit, als Soziologiedebatten nicht philosophiefrei, sondern im Verbund gesellschafts- und erkenntnistheoretischer Problemaspekte geführt worden sind, heftige Grundlagenkontroversen ausgelöst, während derer Erfahrungsgehalte von Kunst, Musik und zumal Literatur in die soziologische Theorie- und Selbstreflexion eingeflossen sind. Hierzu haben nicht zuletzt Dahrendorfs Bezugnahmen auf die Figuration des Theaters, die Bretter, die die Welt zwar nicht sind, wohl aber bedeuten, beigetragen.

Was die drei angerissenen Fragen angeht, so gilt für den „Homo sociologicus“ durchweg jenes bereits vermerkte Schwanken, eine Unbestimmtheit, die durchaus auch als Offenheit für Theoriebildung gedeutet werden kann. Zunächst, zwar wird die Rollenfiguration keineswegs nur für die „moderne Gesellschaft“ reklamiert, sondern ausdrücklich als „ein universelles Merkmal aller Gesellschaften“ (Dahrendorf 1968, 36) bestimmt; hier macht sich, wie schon bei Parsons, die Rezeption der kulturanthropologischen Feldforschung geltend. Aber in der Durchführung des „Homo sociologicus“ scheint auf, dass das Rollenparadigma, dass die Kategorie der sozialen Rolle so recht erst applikabel erscheint mit der Durchsetzung der neuzeitlich-bürgerlichen, der tauschwertvermittelten Form von Vergesellschaftung. Das „Problem des Gleichgewichts zwischen rollenbestimmtem Verhalten und Autonomie“ (Ebd., 42) ebenso wie die Ausdifferenziertheit von Inter- und zumal Intra-Rollenkonflikten (Ebd., passim) wird so recht erst in der Neuzeit drängend, mithin Reflex soziale Distanzen ermöglichender urbaner Vergesellschaftung. So recht „ärgerlich“ kann die „Tatsache der Gesellschaften“ erst werden – die Rollenproblematik wird erst manifest –, wenn die naturwüchsigen Einfügungen der Menschen in den Ordo in die Krise geraten, wenn aus Tracht Mode wird, d. h. wenn zwar das Leben und Handeln in vorfixierten, als natürlich empfundenen Bahnen noch weiterläuft, aber Vorstellungen, Fantasien und Utopien sich bilden, dass es auch anders gehen könnte. „Rolle ist ein Begriff“, so Furth (1971, 500), „in dem sich modernes Bewußstein als Verhältnis zum

traditionalen sich artikuliert. Ohne seine Rückbeziehung auf die traditionale Deutung der Gesellschaft in Naturkategorien ist der Rollenbegriff gar nicht zu verstehen.“ Die Selbstbeschreibung sozialer Gebilde als „Gesellschaft“, *society*, *société* in national-territorialer Dimension ist so neuzeitlich wie das Rollenparadigma, das Denken und Handeln in Tauschkontrakten wie schlussendlich die Soziologie als späte disziplinäre Form dieser Art Selbstbeschreibung. Erst wenn die „politische Zoologie“ brüchig, die naturwüchsige Inklusion infrage gestellt wird, wenn Handeln anders gedacht, womöglich probiert wird, als es die überkommenen Verhaltensbahnen vorsehen, exemplarisch vorgeführt in Shakespeares „Romeo und Julia“, eröffnet sich jene „Breite des Spielraums“ (Dahrendorf 1968, 36), welche der Idee der Welt als Rollenspiel einwohnt. Erst mit der Form neuzeitlich-bürgerlicher Vergesellschaftung beginnt, hegelianisch gesprochen, die soziale Wirklichkeit dem Begriff der sozialen Rolle gerecht zu werden; einschließlich der Schlüsseldimension der „Rollendistanz“.

Nicht ganz zufällig tritt der Meister der Spiegelung der Welt als Bühne mit *role-players* ins Bild des „Homo sociologicus“. Idee und Praxis des *theatrum mundi* sind eine neuzeitliche Erfahrungs- und Ausdrucksform; es ist nicht einfach eine wieder belebte Fortsetzung der attischen Tragödie, sondern der Rahmen für die spätere Entfaltung des bürgerlichen Trauerspiels, ein Prozess, den Benjamin (1928) als Weg vom mittelalterlichen Mysterienspiel über die Oper bis zum psychologisierenden Schicksalsdrama subtil nachgezeichnet hat. Das barocke Drama ist soziologisch durchaus zu entschlüsseln als frühe, auffällig melancholisch innervierte Reflexion auf die bürgerliche Selbstbeschreibung der Weltgeschichte und des Gesellschaftslebens als Theater, mit viel Lärm um wenig. Es hat sich bekanntlich in der habsburgischen, der spanischen sowohl wie der österreichischen, Theatergeschichte eine mustergültige Traditionsform ausgebildet; sinnfällig an dem Entwicklungsbogen von Calderóns „Das Leben ein Traum“ und in Sonderheit „Das Große Welttheater“ über Grillparzers „Der Traum: ein Leben“ sowie „Weh dem, der lügt“ und Hofmannsthals „Jedermann“ und, wenn der Ausdruck statthaft ist, dem Remake „Das Salzburger Große Welttheater“ bis hin zu dem Stück von Thomas Bernhard, das im Titel bereits die Verschränkung resp. Verdoppelung von Welt und Bühne anzeigt: „Heldenplatz“.

Sodann ist in Dahrendorfs „Homo sociologicus“ eine Unbestimmtheit in Bezug auf die Entfremdungsthese, mag sie als Theorem oder Ideologem interpretiert werden, zu verzeichnen. Dort erscheint, wie von Furth (1971, 502) genau beobachtet, die soziale Rolle als „Begriff einer Einheit von Individuum und Gesellschaft, aber unter den Bedingungen ihrer Trennung“. „Individualität“ erscheint als Kategorie, die aus dem Verhältnis der Trennung von Individuum und Gesellschaft hervorgeht“ (Ebd.). Im Grunde wird im „Homo sociologicus“ der Dualismus von Gesellschaftlichkeit und Individualität zum Antagonismus gesteigert: „Gesellschaft ist die entfremdete Gestalt des Einzelnen, *homo sociologicus* ein Schatten, der seinem Urheber davongelaufen ist, um als sein Herr wiederzukehren“ (Dahrendorf 1968, 43). Damit ist die Tür – so haben Kritiker, allen voran Plessner (1960, 1960a), moniert – für den Rückfall in die spezifische deut-

sche Geistesstradition der Innerlichkeit als menschliche Eigentlichkeit, in den Kultus antigesellschaftlicher Authentizität („Ich bin so echt wie das Leben grün“, um Goethes Mephisto zu variieren), in die Echtheits-Ideologie aufgestoßen. Wenn Rollenhaftigkeit das unentrinnbare Schicksal ist, wenn sie als das soziologische Existenzial interpretiert wird, dann kann das Heil schließlich nur im Appell an ein kantisches Menschenbild gesucht und gefunden werden; just deswegen ist dem „Homo sociologicus“ in der 4. Auflage ein Anhang I mit dem Titel „Soziologie und menschliche Natur“ angefügt worden. Letztlich erscheint das von Dahrendorf rezipierte und radikalisierte Rollenparadigma als äußere Gewaltform, eben als *subsumtive* Inklusion der Individuen in den gesellschaftlichen Zusammenhang. Dahrendorf ist reflexiv genug gewesen, um diesen zentralen Aspekt, formuliert als kritische Einsprüche gegen Implikationen und Tendenzen seines „Homo sociologicus“, nicht ernst zu nehmen. Mit Bezug auf die Kritiken von Plessner (1960, 1960a), der seine Theorie der Daseinsform des Menschen als „exzentrische Positionalität“ ins Spiel bringt, Tenbruck (1961) und zumal Jánoska-Bendl (1962), deren kluge Stellungnahme auffallenderweise von Joas (1980, 159) in dessen Literaturverzeichnis übergangen wird, antwortet Dahrendorf (1968, 116): „Frau Janoska-Bendl fragt sehr zurückhaltend und doch in der Sache sehr bestimmt, >warum in Ansehung des rollenhaften weil vergesellschafteten Menschen die Hegelsche – oder auch Marxsche – dialektische Lösung nicht einmal erwogen wird<, nachdem sie vorher die auch von Plessner und Tenbruck gemeinte Chance angedeutet hat, daß der >Einzelne< als reifes soziales Ich imstande [ist], auf die Rolle zurückzuwirken, seine Determination selbst zu determinieren und dadurch – dialektisch – aufzuheben<.“ Eben dies ist bei Dahrendorf nicht vorgesehen, hält er sich doch, was die Anthropologie anbetrifft, an Kants Dualismus bzw. Paradoxie der „ungeselligen Geselligkeit“ des Menschen (s. hierzu Heckmann; Kröll 1984, 34) und, was die Soziologie angeht, an Durkheims basale These von der Übermacht der Gesellschaft, der *contraintes sociales* bzw. der *liens sociaux*. Rolle ist hier mehr Schicksal denn Chance. Dahrendorfs Biografie als intellektueller Soziologe nun weist alles andere denn den Weg in die deutsche Innerlichkeit und Eigentlichkeit auf. Doch der Weg des gesellschaftspolitischen Engagements ist gebahnt von Max Webers striktem Dualismus: hier der Bürger als Soziologie, und dort, von der Wissenschaft apart, der Bürger als politischer Intellektueller. Der Entscheid für kritisches gesellschaftliches Engagement freilich ist so dezisionistisch wie vergleichsweise der französische Linksexistenzialismus, dessen Repräsentant, Jean Paul Sartre, im „Homo sociologicus“ beim Namen genannt wird.

Im letzten Vorwort zu seinem „Homo sociologicus“ nimmt Dahrendorf (2006, 13) noch einmal Stellung. Offenkundig haben ihm die Unbestimmtheiten seiner Entfremdungsthese bis zuletzt Unbehagen bereitet, namentlich der Verdacht, er habe mit seinem Essay von 1959/59 dem deutschen Eigentlichkeitskult (der „eigentliche Mensch“) gefrönt, zumindest ihm eine Interpretationschance gegeben: „Mir kam eben diese Interpretation indes gar nicht recht. Während viele die große Reform gegen die Gesellschaft suchten [Dahrendorf bezieht sich hier auf die Kritische Theorie und die Studentenbewe-

gung – F. K.], lag mir daran, Reformen innerhalb der Gesellschaft in die Wege zu leiten. Für mich kam daher Helmuth Plessners Kritik des *Homo sociologicus* als ein Schock. Plessner sah mich nämlich als ein Vertreter der deutschen Tradition des Kulturpessimismus. Nicht durch die Gesellschaft, sondern gegen die Gesellschaft wurde ein Weg gesucht. Mit Recht bestand Plessner demgegenüber auf der aufgeklärten These, dass der Mensch ein gesellschaftliches Wesen ist, das nur durch Gesellschaft seine Freiheit gewinnen und sichern kann.“

Schließlich, die Ambiguitäten in Sachen Reifikationsproblem, die Unbestimmtheit, ob es sich beim Rollenparadigma, beim „Homo sociologicus“, bloß um eine wissenschaftliche Abstraktion bzw. Konstruktion oder/und zugleich um eine soziale Abstraktion, eine der Vergesellschaftung einwohnende Konstruktion, Formbildung handelt, sind bereits oben besprochen worden.

Gleich in welcher Ausprägung, das Rollenparadigma in der Soziologie ist eine Entlehnung aus der Welt des neuzeitlich-okzidentalen Theaters. Sie ist erst möglich, nachdem die Beschreibung der Menschenwelt und des Lebens der Menschen im Bild des Bühnengeschehens Anklang und sodann als Wirklichkeitserfahrung soziale Verbreitung gefunden hat. Frühe Quellbereiche dürften die städtische Vergesellschaftung, der urbane Tauschverkehr und die höfisch-zeremoniale Kultur gewesen sein. Die Anfänge der Karriere des der Theaterwelt entlehnten Rollenbegriffs datieren ins späte 16. Jahrhundert. Ist der Ausdruck Rolle, gebräuchlich in einer Reihe von Komposita, zunächst in der Sozialsphäre der Technik und Technologie, des Handels, des Vertrags- und Steuerwesens, der Bürger- und Zunftrechte zu Hause, erobert er späterhin gleichsam als Sonderentwicklung mit Breitenfolgen bis ins Alltagsbewusstsein die Theaterwelt, wird literaturständig: „Ein Sonderfall ist, daß seit Ende des 16. Jh. der Anteil des einzelnen Schauspielers am Spiel auf einen handlichen Streifen geschrieben wurde, von dem er auf den Proben die eben gebrauchte Stelle sichtbar hielt, das übrige aufrollte ... Von der Bühne ins Leben überträgt Lessing 1759 >eine doppelte Rolle spielen<. Seitdem sind Übertragungen wie die >Rollen verteilen<, >aus der Rolle fallen< alltäglich“ (Kluge 1975, 606).

Der Transfer der Theatermetaphorik in die soziale Lebenswelt ist also vollzogen, noch ehe die Soziologie sie zum Rollenparadigma stilisiert. Es kann problemgeschichtlich von einer mehrfachen Übertragung gesprochen werden. Zunächst drängt sich die soziale Wirklichkeit, der Charakter der zwischenmenschlichen Verkehrsformen, frühbürgerlicher Tauschverkehr und höfischer Zeremonialverkehr, geradezu auf, ins künstlerisch-literarische Denkbild von Bühne, Rolle und Rollengefüge, Tauschen und Täuschen, übertragen zu werden. Sodann wird dieses Denkbild, die Theatermetaphorik, wiederum zurücktransferiert als Beschreibungsform des Alltagslebens und diffundiert zur alltäglichen Erfahrungsform und Vorstellungsweise von der Menschenwelt, vom zwischenmenschlichen Geschehen und Menschenleben. Schließlich wird die veralltäglichte Theatermetaphorik („Die Welt ist eine Bühne“) verwandelt und stilisiert zum Rollenparadigma, zur soziologisch gefilterten Selbstbeschreibung moderner Vergesellschaftung, mit der „sozialen Rolle“ als Elementarkategorie. Ins soziologische Denkbild rücken die Figur des

Schauspielers, der Maske, der Vorder- und Hinterbühne. Der Figur des Schauspielers, der und die eine Rolle spielt, ist das Moment der Distanz eingeschrieben, das Verhältnis von Rolle und Selbst, das Problem der Identität des Nichtidentischen (Simmel 1912; 1923b; Plessner 1948). Übertragen auf die Kategorie der sozialen Rolle öffnet sich der Blick auf deren Ambivalenz: Rollenzwang und Rollenidentifikation, aber auch Spielraum und Rollendistanz. Sozialpsychologie, Sozialisationsforschung und soziologische Theoriewelt kennen dieses Verhältnis als Spaltung und Einheit von sozialer und personaler Identität. Die Gattung, die dramatische Form, in der die Sozialwelt als Bühne, Konfiguration von Rollen und doppeltem Spiel, als Komik von Schein und Sein vorzugsweise in Szene gesetzt werden kann, ist fraglos die *Komödie*. Das kritische Spiegelspiel mit ökonomisch-sozialen Charaktermasken und Falschmünzern hat im Okzident eine umwerfende Tradition: von Aristophanes und Plautus über Molière und die Stegreifformen der *Commedia dell'arte* bis zum Absurden Theater des 20. Jahrhunderts. Und Shakespeare natürlich. „Jemandem eine Komödie vorspielen“, gehört zur Alltagspraxis wohl wie zum Vorrat der Alltagssprache. „La comédie humaine“ hat ein gerade für Ökonomen, Politologen und Soziologen ausgezeichnetes Seitenstück in dem, was man die „epische Komödie“ nennen könnte. Darunter Balzacs *Œuvre* und Musils „Mann ohne Eigenschaften“, jeweils gespickt mit *Wechselreden*. Dass die Komödie inzwischen zur Schwachsinnform der *comedy* entleert ist, sei nicht übergangen. Es scheint so, als ob sich die massenmediale *comedy* und die Sozialwelt einander bis zum Verwechseln angeglichen haben, auf Kosten dessen, was einst der Komödie ihre Erkenntniskraft verliehen hat: das kritische Spiegelspiel.

Dahrendorf gehört zu jenem älteren Typus von Soziologen, der, darin Marx, Freud, Adorno oder auch Luhmann verwandt, willens und fähig ist, aus dem Fonds der Weltliteratur als spezifischer Form von Welt- und Lebenserfahrung zu schöpfen, von den darin vorfindlichen Modellen der Weltinterpretation zu lernen, zumal von den dramatischen (*drän* = handeln), konfliktzentrierten, und sie in die soziologische Theoriearbeit, zumal die Paradigmenbildung, einzufädeln. „You know“, so eröffnet das Rezitativ der Coverversion des US-amerikanischen Charthits aus den Zwanzigerjahren, „Are you lonesome tonight“ – gesungen von Elvis Presley und aufgenommen im Jahre 1960, es ist mithin Hochzeit des Rollenparadigmas in den USA, längst zu einem Evergreen avanciert –, „Someone said that the world's a stage/ And you must play a part.“ Dahrendorf, der diesen Irgendjemand, auf den der Presley-Song anspielt, nicht nur beim Namen nennt, sondern das Stück, in dem es heißt „All the world's a stage“, zum Ansatz seiner Analogisierung von Theater und Sozialwelt wählt, interpretiert die Bühnen- und Rollenmetaphorik als Symptom für „Entfremdung“, als menschliches Existenzial, wiewohl der referierte Bezug, der präpuritanische Shakespeare und seine Komödie „As you like it“, der Erfahrungswelt neuzeitlicher Vergesellschaftung zugehört. „>Der Einzelne findet seine Rollen als gegeben vor<; >In Rollen werden der Einzelne und die Gesellschaft vermittelt<“, rekapituliert Dahrendorf, um dann zur Kernaussage zu gelangen, wonach „das Verhältnis des Einzelnen zu seinen sozialen Rollen ja in sich die Geburt des *homo sociologicus* aus dem

ganzen Menschen [birgt], die Entfremdung des Menschen zum Schauspieler auf der Bühne der Gesellschaft“ (Dahrendorf 1968, 53).

Zwischenhin verweist Dahrendorf (Ebd., 27) auf Marxens Begriff der „Charaktermaske“. Der hat, und dies sachverhaltsgerecht platziert im Kapitel über den „Austauschprozess“ (Marx 1867, 99f.), wo der Markt gleichsam die Bühne vorstellt, die „ökonomischen Charaktermasken der Personen“ als Ausdruck gesellschaftlicher Beziehungs- und Verkehrsformen bestimmt. „Die Waren können nicht selbst zu Märkte gehen und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehen, den Warenbesitzern.“ Die eben treten als funktionale Repräsentanten, nicht als Individuen auf. (Goffman wird diesen Blickwinkel zu einer Soziologie der auf Märkten sich tummelnden lebenden Markenwaren entwickeln.) Ob der Begriff der „ökonomischen Charaktermaske“ so ohne Weiteres synonymisiert werden kann mit dem der „sozialen Rolle“, sei hier dahingestellt. Nicht aber zulässig ist es, Geschichte mit Anthropologie in eins zu setzen. Bei Marx sind die gesellschaftlichen Formen der Individualität historisch bestimmt, transitorischer Natur, wohingegen die soziale Rolle in der Fassung von Dahrendorf gleichsam als invariant-anthropologisches Existenzial des vergesellschafteten Menschen bestimmt wird.

Dessen ungeachtet, im Problem- und terminologischen Zusammenhang von „*Maske, Person, Charakter* und *Rolle*“ (Dahrendorf 1968, 21f.) zieht Dahrendorf mit erheblicher Triftigkeit die Spuren des Rollenparadigma zurück bis zu den Diskursen im Rahmen des mittelalterlichen, für die okzidentale Philosophie- und Wissenschaftsentwicklung so außerordentlich folgenreichen Universalienstreits, wenn er einen Vertreter des Sprach-Spiel-Nominalismus, Johannes von Salisbury, anführt, um an die frühestneuzeitlichen Erfahrungen von Rollenhaftigkeit im 12. Jahrhundert zu erinnern. Erst wenn das Spiel beendet ist, so Salisbury, die Maske abgeschminkt, die Rolle abgelegt ist, werde der Schauspieler wieder er selbst; das gelte für die Bühne wie für das Sozialleben. Diese Vorstellung ist in den Ideologemen der Selbstsuche, der Selbstwahrnehmung, der Selbstfindung und Selbstverwirklichung bis heute wirksam. Nur, wie weit reicht, trägt die Schauspielermetapher? Dahrendorf hebt stets hervor, dass im Sozialleben die Rollen, die Rollenhaftigkeit nicht so ohne Weiteres ablegbar, abwerfbar sind. Dies ist einzig möglich, wenn der letzte Vorhang gefallen ist, im Tod. Was im Leben möglich ist, wird mit Musil als eine Art *retreasm*, Rückzug, beschrieben. Die Theatermetaphorik trägt dort, wo die Rolle als Part eines übergreifenden Spielkontextes mit Anweisungen nach Drehbuch aufgefasst wird, zur Beschreibung des Soziallebens bei. Part heißt Inklusion. D. h. der Begriff soziale Rolle macht nur Sinn im Verbund einer Rollenpartitur, eines Zusammenhangs von Rollen; seien es Haupt- oder Nebenrollen. Erst im Kontext gewinnen die sozialen Rollen ihre Relevanz und Bedeutung. Wenn einer oder eine bzw. wenn etwas aus welchen Gründen auch immer keine Rolle (mehr) spielt, ist dies gleichbedeutend mit Irrelevanz, Bedeutungslosigkeit für den jeweiligen Handlungs- und Problemkontext. Zudem trägt die Theatermetaphorik, wenn der Aspekt des Erlernens von Rollen ins Spiel gebracht wird: „Bevor der Einzelne aber seine Rollen spielen kann, muß er sie kennen; wie

der Schauspieler muß auch das gesellschaftliche Wesen Mensch seine Rollen lernen, sich mit ihren Inhalten und ihren Sanktionen vertraut machen“ (Ebd., 56f.). Die Frage nach der Übertragbarkeit der Theatermetaphorik auf das Sozialleben im Hinblick auf die Zuschauerperspektive sei hier noch zurückgestellt.

Dahrendorf jedenfalls hat gute Gründe gehabt, mit Salisbury einen frühen Repräsentanten des *theatrum mundi* ins Spiel zu bringen, wird damit doch angezeigt, wie allmählich die Anschauung von Welt und Leben als Schauspiel Platz greift, zum Paradigma sich formt. Die Schauspielmetaphorik ist ein sehr alter Topos, sodass die mittelalterliche Lesart als Revitalisierung zu bestimmen ist, und zwar im Zeichen der in den Städten aufkeimenden Tauschgesellschaft, der an den Höfen sich verfeinernden Zeremonialkultur und nicht zuletzt der Präsentation von Rollen gemäß der Liturgie im Sozialraum Kirche. Salisbury ist es, der in seiner philosophisch-zeitkritischen Schrift „Policraticus“ von 1159 der Brauchbarkeit gerade der dramatischen Form „Komödie“ das Wort spricht: „Der Heilige Geist hat gesagt, daß das Leben des Menschen auf Erden ein Kampf ist. Wenn er unsere Zeit in Betracht gezogen hätte, würde er ohne Zweifel gesagt haben, daß es eine Komödie ist“ (zit. nach Kindler 1974, 7630). Nur folgerichtig, dass in den „Homo sociologicus“ jene Komödie eingeblendet wird, welche den Passus enthält, die in der von Elvis Presley gecoverten Version von „Are you lonesome tonight“ wiederkehrt. Es ist Jacques, einer der Edelleute, die den Herzog in die Verbannung begleiten, welcher in Shakespears „As you like it“ den Grundriss des soziologischen Rollenparadigmas in lebenszyklischer Perspektive konturiert. Der Passus ist lesbar als literarisch-künstlerische Antizipation des biografiewissenschaftlichen Dauerbrenners von Erikson „Identität und Lebenszyklus“ (1966), bis heute Bezugswerk für die Identitätstheorie und -forschung (Wiesse/Joraschky 2007). Folie der Welt- und Lebensdeutung im Rollenbild, Rosalindes Seufzer über die Zwänge, die „gebahnten Wege“ des Alltagslebens: „O wie voll Disteln ist die Werktagswelt!“ Erfahrungsgesäuert und ein gutes Stück enttäuschungsfest der Herzog zu Jacques:

Duke S. Thou seest we are not all alone unhappy;
 This wide and universal theatre
 Presents more woeful pageants than the scene
 Wherein we play in.

Sodann greift Jacques den Faden auf und legt das „Universaltheater“ gleichsam rollensoziologisch in der Perspektive der (männlichen) Lebensalterstufen aus, verallgemeinert es. Der von Dahrendorf (1968, 25f.) zitierte Sprechpassus lautet:

Jaq. All the world's a stage,
 And all the men and women merely players;
 They have their exits and their entrances;
 And one man in this time plays many parts,
 His acts being seven ages. At first the infant,
 Mewling and puking in the nurse's arms;
 When the whining school-boy, with his satchel
 And shining morning face, creeping like snail

Unwillingly to School. And then the lover,
Sighing like furnace, with a woeful ballad
Made to his mistress' eyebrow. Then a soldier,
Full of strange oaths, and bearded like the pard,
Jealous in honour, sudden and quick in quarrel,
Seeking the bubble reputation
Even in the cannon's mouth. And then the justice,
In fair round belly with good capon lin'd,
With eyes severe and beard of formal cut,
Full of wise saws and modern instances;
And so he plays his part. The sixth age shifts
Into the lean and slipper'd pantaloon,
With spectacles on nose and pouch on side;
His youthful hose, well sav'd, a world too wide
For his shrunk shank; and his big manly voice,
Turning again toward childish treble, pipes
And whistles in his sound. Last scene of all,
That ends this strange eventful history,
Is second childishness and mere oblivion;
Sans teeth, sans eyes, sans taste, sans everything.

In der Übersetzung von August Wilhelm von Schlegel lautet der Introitus zur Interpretation der Welt als Rollenspiel, als Getriebe von Sozialrollen, Altersrollen, Geschlechterrollen:

Die ganze Welt ist Bühne
Und alle Fraun und Männer bloße Spieler.
Sie treten auf und gehen wieder ab,
Sein Leben lang spielt einer manche Rollen
Durch sieben Akte hin.

Dahrendorf (Ebd., 26) kommentiert mit Blick auf die Übertragbarkeit: „Shakespeares Metapher ist heute zum konstruktiven Prinzip der Wissenschaft von der Gesellschaft geworden. Der Einzelne und die Gesellschaft sind vermittelt, indem der Einzelne *als* Träger gesellschaftlich vorgeformter Attribute und Verhaltensweisen erscheint.“ Sogleich drängt sich die Frage auf, ob die Interpretation der Vergesellschaftung als *universal theatre* für sich den Anspruch auf erfahrungs- bzw. wirklichkeitswissenschaftliche Gesellschaftstheorie beanspruchen kann. Ist so „Soziologie möglich?“ (Dahrendorf 2009, IX). Einige Schwierigkeiten fallen sogleich ins Gewicht; eine davon die Zuschauerperspektive. Trägt die Theatermetaphorik für die wissenschaftliche Erschließung des Soziallebens, der Sozialwelt, was diese Perspektive angeht? „Ohne dies Zuschauermotiv verliert die Metapher von Rollenleben all ihren Sinn“ (Furth 1971, 499). Genau an diesem Punkt hat die Herangehensweise im „Homo sociologicus“ die griechische Mythologie und Semantik auf ihrer Seite. Theater und Theorie leiten sich von demselben Tätigkeitswort ab. *Θεάσθαι* ist zu übersetzen mit „sehen“, „ansehen“, „betrachten“. *Theataes* (*θεάτρης*) ist der Zuschauer und *theatron* (*θέατρον*) der Zuschauerraum, das Theater; *theoria* (*θεωρία*) schließlich „Anschauen“, „Betrachten“ und „Lehre“.

Blickt der Theaterzuschauer auf ein vom Skript her konzipiertes Ganzes, die Totale eines dramatischen Handlungszusammenhangs, sozial und sachlich gegliedert nach *parts* und zeitlich in *acts*, so ist das für den Zuschauer des Soziallebens nicht so ohne Weiteres gegeben, nicht so einfachhin verbürgt. Einmal weil er dem Sozialleben angehört, dem er zuschaut; zum anderen – und dies wiegt entschieden schwerer mit Blick auf den Unterschied von Theater und Sozialleben –, weil im Unterschied zur Totale des Schauspiels auf der Bühne für den Beobachter des Soziallebens, der Gesamtzusammenhang, die Totalität von Mikrogeschehen und Makroverflechtung, von Vordergrund und Hintergrund, zunächst nur als Ausschnitt zugänglich ist. Dennoch ist die Affinität von Theater und soziologischer, Sozial- und Gesellschaftstheorie nicht von der Hand zu weisen. Allein, die Schwierigkeiten der *theoria*, der Beobachtung zweiter Ordnung, um Luhmann aufzugreifen, beginnen dort, wo der phänomenologisch begrenzte Ausschnitt in einen kausalanalytischen Gesamtzusammenhang gebracht, in die Totale gesetzt werden soll, der das ausschnitthaft gesehene Sozialgeschehen, gleich ob Trauerspiel, Komödie oder Lappalie, erhellt. Im Theater ist die Totalität verbürgt, in Betracht von prozedierender Weltkomplexität nicht. Popitz (1967, 151) notiert lakonisch: „Irgendeinen erklärenden Wert hat der Rollenbegriff nicht.“ Und gemessen an den Ansprüchen, die Dahrendorf (1968, 120ff.) stets an erfahrungswissenschaftliche, „erklärende Theorien“ (Dahrendorf 1986, 51) gestellt hat, ist die Rollenfiguration, der „Homo sociologicus“, nicht zur Kategorie Theorie zu rechnen. Schwerlich zu bestreiten ist der „heuristische Wert“. Er „liegt darin, dass er die höchste Ebene der Gesellschaftsstruktur erreicht und zugleich performativ an die interaktive Definition der konkreten >sozialen Situation< zurückgebunden bleibt“ (Fischer 2010, 95). Mehr noch: „Im Rollenbegriff verschränken sich gegensätzliche Perspektiven in mehrfacher Hinsicht: die der Gesellschaft auf das Individuum und die des Individuums auf die Gesellschaft; die des Beobachters und die des Handelnden“ (Furth 1971, 495). Hier liegt der entscheidende Grund dafür, dass er sich für Inklusionsmodellierung eignet. Der „Homo sociologicus“ hat nicht nur heuristischen, nicht nur konzeptiven Wert, sondern darüber hinaus bietet er einen *frame of reference* für die Problemstellungen empirischer Sozialforschung (s. Gerhardt 1971). Dahrendorfs *Subsumtionsmodell* kommt bei genauem Hinsehen der Status eines Paradigmas zu, einer bestimmten Sehweise auf Gesellschaft und Vergesellschaftung. Wie Paradigmen eigen, sind sie auf Analogien hin angelegt: seien es Bilder des Organismus, der Regelungstechnik/Kybernetik oder eben des Theaters.

Dahrendorf belässt es aber nicht bei der Theatermetaphorik. Im Brückenschlag zurück zu Salisbury, der strikt zwischen ablegbaren Rollen und Masken und dem eigentlichen Selbst des Schauspielers als Mensch unterscheidet (Dahrendorf 1968, 21), steuert der „Homo sociologicus“ im IX. und letzten Kapitel auf eine Beschreibung des „Paradox der beiden Menschen“ (Ebd., 80), des vergesellschafteten und dessen, der außergesellschaftlich bleibt, zu, wie sie Musil im „Mann ohne Eigenschaften“ in dichter Form gegeben hat. Wenig überraschend, dass der von Dahrendorf in erhellender Absicht einzitierte

Passus sich im 8. Kapitel des Ersten Buches findet. Der Titel dieses Kapitels „Kakanien“ wäre durchaus lesbar in der Perspektive der habsburgischen, barocken Tradition, die Welt als *theatrum mundi* zu interpretieren, mithin zu inszenieren. In gleichsam soziologischer Verallgemeinerung des Sozialgeschehens im „Kaisertum Österreich“: „es ist immer falsch, die Erscheinungen in einem Land einfach mit dem Charakter seiner Bewohner zu erklären“, wird im „Mann ohne Eigenschaften“ ein für den „Homo sociologicus“ passender Grundriss der Rollenfiguration, des Ensembles sozialer Charaktermasken, vorskizziert. „Denn“, fährt Musil fort, „ein *Landesbewohner* [Herv. – F. K.] hat mindestens neun Charaktere, einen Berufs-, einen National-, einen Staats-, einen Klassen-, einen geographischen, einen Geschlechts-, einen bewussten, einen unbewussten und vielleicht auch noch einen privaten Charakter; er vereinigt sie in sich, aber sie lösen ihn auf, und er ist eigentlich nichts als eine kleine, von diesen vielen Rinnsalen ausgewaschene Mulde, in die sie hineinsickern und aus der sie wieder austreten, um mit andern Bächlein eine andre Mulde zu füllen. Deshalb hat jeder *Erdbewohner* [Herv. – F. K.] auch noch einen zehnten Charakter, und dieser ist nichts als die passive Phantasie unausgefüllter Räume; er gestattet dem Menschen alles, nur nicht das eine: das ernst zu nehmen, was seine mindestens neun andern Charaktere tun und was mit ihnen geschieht; also mit andern Worten, gerade das nicht, was ihn ausfüllen sollte“. Musil, so Dahrendorf (1968, 80) im Anschluss an die zitierte Passage, kenne das „Paradox des doppelten Menschen“ und löse „es in der Ironie der Betrachtung“.

Ganz ähnlich wie in Luhmanns „Theorie sozialer Systeme“ erscheint auch in Dahrendorfs „Homo sociologicus“ die ironische Distanz gegenüber dem Unausweichlichen der Rollennetze, der von den Individuen nicht kontrollierbaren Systemizität des weltgesellschaftlichen Geschehens (Luhmann 1992, 213) als letzter Hort eines nicht restlos unter Zwangslotiken subsumierten Lebens. Dahrendorfs (1968, 83) Fazit: „Die Soziologie hat die Exaktheit ihrer Annahmen mit der Menschlichkeit ihrer Absichten bezahlt und ist durchaus zu einer inhumanen, amoralischen Wissenschaft geworden“, präludiert gleichsam Luhmanns Ausgangspunkt eines „methodologischen Antihumanismus“, ohne den Soziologie als Wissenschaft nicht zu haben sei. Nur dass Luhmann grundlagentheoretisch das „Individuum“ von vornherein exkludiert, Dahrendorf demgegenüber es in Gestalt des Rollenparadigmas inkludiert. Hierbei ist das Rollenparadigma eindeutig zur Subsumtion des Menschen, „Rollenzumutung“ (Popitz), hin ausgemünzt: „Die Rollen werden ihm aufgebürdet; er wird durch sie geprägt; aber wenn er stirbt“, Dahrendorfs Anschluss an Durkheim ist unüberhörbar, „nimmt die unpersönliche Kraft der Gesellschaft seine Rollen von ihm, um sie in neuer Verbindung einem anderen aufzuladen. Der Mensch ist vom Einmaligen zum Exemplar, vom Einzelnen zum Mitglied, von der freien und autonomen Kreatur zum Produkt seiner entfremdeten Charaktere geworden“ (Dahrendorf 1968, 81). Die Sozialfigur „Mitglied“ ist tatsächlich der Schulfall sozialer Abstraktion, noch ehe die Soziologie sich mit Organisationen und die Betriebswirtschaftslehre mit Organisieren sich befassen (Mayntz 1967). Musils zehnter Charakter, die „Mulde“, interpretiert Dahrendorf (1968, 81) als „Klammer“, die alle anderen Charaktere zusammen-

fasst und aufhebt. „Der *Landesbewohner* [Herv. – F. K.] ist für den *Erdbewohner* [Herv. – F. K.] nur ein Gegenstand ironischen Protestes.“

Diese Ernüchterung mochten die soziologischen Theoriediskurse so nicht fortschreiben, zumal Dahrendorfs (1986, 59ff.) Begründung von Soziologie und Theorie von Grund auf den Sachverhalt von Herrschaft als konstitutive Form aller bisherigen Vergesellschaftung setzt. In seinem „Homo sociologicus“ scheint der „stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse“ in Form von „Rollenzumutungen“ noch allzu sehr durch. Das scheint die Soziologie nach 1970 offenkundig unangenehm zu berühren. Abwehr und Gegenwehr werden spürbar. Schon Anfang der 1970er-Jahre bemerkt Haug (1972, 130) zu der sich abzeichnenden Tendenz: „Seit die Soziologie – insbesondere seit ihrer Hinwendung zu den Interaktionstheorien – ihren gesellschaftskritischen, aufklärerischen Impetus verloren hat, muß sie nicht nur fortgesetzt bemüht sein, sich überhaupt als Wissenschaft zu erweisen, sondern zugleich und dadurch bedingt, das kritische Potential der heranwachsenden Wissenschaftler bei der Stange zu halten.“ Man muss nicht, wie Frigga Haug, so weit gehen und davon sprechen, dass sich die Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse in „Schein von Kritik“ als neuer Signatur der Soziologie verwandelt hat. Aber ein tiefgreifender Wandel hat mit den 1970er-Jahren eingesetzt, der für den gegenwärtigen Corpus der Soziologie bestimmend geworden ist. Das lässt sich am weiteren Schicksal des Rollenparadigmas gut ablesen.

Was wird aus dem „Homo sociologicus“, der einmal für produktiven Furor in der soziologischen Theoriendebatte gesorgt hat? Einem steten Rinnsal gleich erlebt Dahrendorfs Essay kontinuierlich Neuauflagen. 2010 erscheint die 17. Auflage. Das könnte den Eindruck erwecken, als habe er in der Theorielandschaft Relevanz. So artig-freundlich wie der Nachruf auf Dahrendorf im Hausorgan der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (Alter 2009), so marginal heute der „Homo sociologicus“. Heißt das, dass das Rollenparadigma überhaupt aus Theorie und Forschung verschwunden ist? Sieht man bei prominenten, d. h. viel zitierten Soziologen wie Bourdieu oder Giddens nach, könnte es den Anschein haben, als habe die soziale Rolle als Elementarkategorie der Soziologie ausgespielt. Um ein solide fundiertes Gesamturteil darüber zu bilden, was aus dem Rollenparadigma geworden ist, wie die Verlaufsformen gewesen sind, bedürfte es einer ebenso breit angelegten wie gründlich durchgeführten Soziologiegeschichte des letzten halben Jahrhunderts. Eine solche Rekonstruktion hätte vor allem auch die nationalkulturellen Traditionen und Eigenarten, die unterschiedlichen Wandlungstempi sowie deren Interdependenzen zu berücksichtigen; denn die Verlaufsformen in den USA oder Großbritannien zeigen ein anderes Bild als etwa die in Frankreich. Hier haben die strukturelle Soziologie Durkheims und die strukturelle Anthropologie Lévi-Strauss', hier haben die Denkfiguren der „*contrainte sociale*“ und der „Struktur“ diejenigen Funktionen paradigmatisch erfüllt wie in den USA oder im deutschsprachigen Bereich das Rollenparadigma. Im letzten Vorwort zu seinem „Homo sociologicus“ ortet Dahrendorf (2006, 13) die Debatte darum als „eine Fußnote der Wissenschaftsgeschichte“ angesichts der inzwischen eingetretenen „großen gesellschaftlichen Wandlungen“. Mag die Rollendebatte der späten 1950er- und der

1960er-Jahre inzwischen als Marginalie zu archivieren sein, damit ist dennoch nicht ausgemacht, ob das Rollenparadigma aus der Soziologie verschwunden ist. Ein grober Überblick über Entwicklung und gegenwärtige Lage erlaubt es, die These aufzustellen, dass die Rollenfiguration keineswegs aus der soziologischen Denkweise verschwunden ist. Sie hat vielmehr, abgesehen davon, dass sie in nichtbewusste Schichten der sozialwissenschaftlichen Wissensbestände sedimentiert ist, Metamorphosen erlebt. Der Generaltrend des Gestalt- und Zustandswandels lässt sich grob mit drei Charakteristika beschreiben. Das Rollenparadigma ist erstens handlungstheoretisch umakzentuiert und dynamisiert; folglich zweitens subjekt- bzw. akteurtheoretisch zentriert; drittens – im Gesamtkontext einer grundlegenden Umorientierung innerhalb der Soziologie und ihrer Theorielandschaft – entökonomisiert, d. h. kulturalisiert worden. Kaum noch eine soziologische Publikation, in der nicht Ausdrücke wie „Interkulturalität“, „Transkulturalität“ oder „Kulturtransfer“ vorkommen. Wie die gehobene Alltagssprache, die politische Rhetorik und der mediale Talk, so ist auch die soziologische Terminologie geradezu heimgesucht von der Reihung von Komposita, bei denen „Kultur“ als Präfix und vor allem Suffix Verwendung finden, *ad infinitum*.

Es kann hier nicht der Anspruch angemeldet werden, jene jüngere Soziologiehistorie zu leisten. Wohl aber sollen einige Grundlinien gezogen werden, die sichtbar machen mögen, welchen Metamorphosen das Rollenparadigma mit Blick auf die gegenwärtige Physiognomik der Soziologielandschaft unterworfen gewesen ist. Dies auch in der Absicht, die Bedeutung des „Homo sociologicus“ für die soziologische Denkweise ins Bewusstsein zurückzurufen. Er ist entschieden mehr als eine „verdünnte“ Ausgabe der Rollenfiguration, wie Joas (1980, 151) vermeint, sondern in ihm reflektiert sich die Verdünnung des gesellschaftlichen Lebens in Form sozialer Abstraktionen, die den Menschen ihr Leben vorschreiben. Selbst eine Grundrisssskizze der Metamorphosen des Rollenparadigmas kann nicht darauf verzichten, in aller gebotenen Kürze auf jene „großen gesellschaftlichen Wandlungen“ einzugehen, die von Dahrendorf angesprochen werden. Zu diesen Wandlungen, die gleichsam den Hinter- bzw. Untergrund der Wandlungen des Rollenparadigmas bilden, gehört der Gesamtkomplex globalgesellschaftlicher Umbrüche. Da ist der Siegeszug des Neoliberalismus, die Radikalisierung der weltweiten Marktgesellschaft, die das Zeitalter der wohlfahrtsstaatlichen Steuerung seit den Tagen des New Deal weithin abgelöst hat. Postfordismus statt fordistischer Organisationsweise; Beschleunigung, d. h. stetige Verkürzung aller Umschlagzeiten; Deregulierung der Arbeitsmärkte; Flexibilisierung der Erwerbsbiografien; und nicht zuletzt Aufladung der globalen Vergesellschaftung mit gesteigerten, in jeder Hinsicht kaum absehbaren Risikopotenzialen.

Zu den folgenreichen Umbrüchen zählt weiters der enorme Bedeutungszuwachs der Zirkulationssphäre, wofür die Börse ein Schlüsselsymptom darstellt, sowie die damit verkoppelte, anhaltende Ausweitung des Dienstleistungssektors, d. h. der abhängig beschäftigten Erwerbsbevölkerung mit dem Markenzeichen „Angestellte“. Im Strudel der Surplusproduktion von Arbeitskräften und daraus resultierender Konkurrenz am Ar-

beitsplatz, im Büro und auf dem Arbeitsmarkt gewinnt das Impression Management besonders in diesen Sektoren erheblich an Bedeutung. Beinahe chronische Überproduktionskrisen dank extrem gesteigerter Produktivität des industriellen Sektors steigern die Rolle des Marketings und des Design nicht nur im Umkreis des Absatzes, sondern in allen Sozialsphären, vom Verkauf bis zum Konsum, vom Verkäufer bis zum Kunden, gleich welchen Geschlechts und Alters. Was kein Label hat, von Nike bis Bio, hat kein Dasein. Appearance und Gesundheit sind die Leitdominanten der Präsentation sowohl wie der Reproduktion der Arbeitskraft im Bannkreis von Erlebnis und Spaß. Die offenkundig einverständigen „Rollenzumutungen“ reichen vom Jogging bis zum Styling. Nichts wird ausgelassen im Leibbogen von den Zehenspitzen über die Achselhöhlen bis zu den verlängerten Haaren. Die Pointe nun, die ihren Widerschein in der Um- bzw. Neugewichtung des Rollenparadigmas hat, liegt in dem Imperativ der Eigenregie: Selbstmanagement ist die Formel für das, was einmal Subjekt geheißen hat, aber an dem, was damit gemeint gewesen ist, geradewegs vorbeigeht.

In den Auslegungen, Akzentuierungen des Rollenparadigmas nach dem „Homo sociologicus“ werden die skizzierten Vorgänge als „Eigenleistung der Rollenakteure“ (Fischer 2010, 89) beifällig theoretisiert. Noch ohne zureichende soziologische Analyse sind die unabsehbaren, bis in die Anthropologie der Sinne hineinreichenden Implikationen, Folgen und Folgeprobleme all dessen, was mit den Neuen Medien verbunden ist. Sozialphänomenologisch fallen die Wandlungen in den Verhaltens- und Kommunikationsformen ins Auge (Zerfall der zivilisatorischen Diskretion und Herausbildung eines nach-urbanen Neo-Tribalismus) sowie die neuen Zirkulations- und Verkehrsweisen von Waren und Menschen, wofür das e als Chiffre steht (vom e-learning bis zu e-Darling.de). Die grob skizzierten Umbrüche lassen den Zeitgeist, Goethes Faust zufolge der „Herren eigener Geist“, nicht unberührt. Er ließe sich empirisch recht exakt ermitteln im Wege der Semantiken des Tages, etwa die Inflationierung des sprachlichen Kleingelds mit dem Aufdruck „kreativ“ oder „innovativ“; oder im Wege der kritischen Auseinandersetzung mit dem Individualisierungsideologem; und nicht zuletzt im Wege der Untersuchung der allgemeinen Konfliktscheu bzw. der Harmoniesucht: everybody möchte everybody's darling sein.

Die Entwicklung des Rollenparadigmas nach dem „Homo sociologicus“ kann füglich als Widerschein jener Umbrüche des durch diese hervorgerufenen Zeitgeistes interpretiert werden. Dabei fällt eine eigenartige Koinzidenz ins Auge zwischen den globalgesellschaftlichen Deregulierungs-, Flexibilisierungs- und risikobehafteten Freisetzungstendenzen im Namen von Eigenleistung und Eigenverantwortung – letzthin prozedierendes Resultat der ökonomischen Zwänge des kapitalistischen Weltmarktes – auf der einen und der weitreichenden Umgewichtung des Rollenparadigmas hin zum Eigen- und Gestaltungsanteil der Individuen auf der anderen Seite. Für das Rollenparadigma im engen und für weite Landstriche nicht nur der theoretischen Soziologie kann von einer Abkehr von der Hard-Core-Atmosphäre des „Homo sociologicus“, von dessen an Durkheims *contrainte sociale* geschulten harten Theorikern, kann füglich von einer Softisation des

Fachs – dieser Neologismus drängt sich geradezu auf – gesprochen werden. Popitz' 1967 erschienenes Werk „Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie“ erscheint in der Retrospektive als letzte systematische Studie zum Rollenparadigma im Umkreis der Ausprägung in der Linie Parsons – Dahrendorf. Mit der späteren Anschlussstudie „Die normative Konstruktion von Gesellschaft“ (Popitz 1980) ist auch bei Popitz eine Akzentverschiebung innerhalb des Rollenparadigmas in Richtung auf „Sozialkonstruktivismus“ merklich (hierzu Kap. 5.2.2 „Typizität“). Allerdings ist bei Popitz Gesellschaftstheorie zu keinem Zeitpunkt vom Herrschaftsdiskurs abgetrennt, im Gegenteil. Nachdem „die Kritik der politischen Ökonomie Ermüdungserscheinungen“ (Fischer 2010, 98) gezeigt habe, im Verlaufe der 1970er-Jahre die „großen Erzählungen“, die „Großtheorien“ à la Hegel, Marx, aber auch Parsons vom Glamour der Postmoderne überstrahlt, sukzessive in den Hintergrund gedrängt worden sind, erfährt das Rollenparadigma eine Art Läuterung. Dabei ist mit *Softisation* zunächst dreierlei gemeint: erstens Neutaxierung der Handlungsmacht der Individuen, d. h. die Akteure erfahren in den Theoriedesigns ein Up-grading; zweitens verwandelt sich die Klassen- und Sozialstrukturanalyse in die Soziologie der Kulturmilieus und der erlebnisgesellschaftlichen Lebensstile; drittens, dies die Konsequenz, verschmilzt in den entsprechenden Sozialtheorien die Ebene der unerbittlichen ökonomisch-sozialen Strukturen (Marx) bzw. der „Gesellschaftssysteme“ (Luhmann) mit der der Intersubjektivität bzw. der „Interaktionssysteme“ (Luhmann). Kurz, der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse verkümmert zur *quantité négligeable*. In der Zwischenbilanz zu „Rollen- und Interaktionstheorien“ bekennt Joas (1980, 154) wohl ein: „Das Problem ist, wie ein interaktionistischer Strukturbegriff zu denken und in gesamtgesellschaftlicher Analyse einzusetzen ist.“ Das Problem ist bis heute ungelöst, faktisch beiseite geschoben.

Unter der Hand wird in den interaktionistischen Sozialtheorien die Abstraktionsebene ökonomisch-sozialer Verhältnisse mit der Konkretionsebene der Interaktionsstrukturen homolog gesetzt. Einen ernst zu nehmenden Vorschlag, eine Ausnahme also, zur Vermittlung dieser Ebenen, mithin zur Verschränkung von Makro- und Mikrotheorie, liegt mit der „Theory of Structuration“ von Giddens (1984) vor. Dem Vorschlag ist anzumerken, dass der Autor, wie Dahrendorf eine ganze Zeitlang Direktor der London School of Economics, vertraut ist mit Politischer Ökonomie, bewandert in Klassen- und Sozialstruktur-Analyse (Giddens 1973), sich als ein Registrator der tief greifenden Umbrüche Englands vom Industriegesellschaftsstandort zu einem Dienstleistungsmekka mit London als einem Weltzentrum der Finanzzirkulation, ausgewiesen hat. Schließlich, Giddens ist bei Durkheim in die Schule gegangen.

Die Umakzentuierung, die Umformung des Rollenparadigmas fügt sich ein in den Gesamtkontext der Wende von der „objektivistischen“ Soziologie, worunter seinerzeit Marx ebenso rubriziert worden ist wie die sozialstatistisch ausgelegte Indikatorenforschung, zur interpretativen Soziologie und deren Paradigmata. Nicht dass die „interpretative Soziologie“ allgemeinbestimmend wäre in der internationalen Theorielandschaft – an deren fraktalem Charakter hat sich damit nichts geändert –, nur dass die Gewichte,

die Proportionen zwischen den Paradigmata und Theorieansätzen sich zugunsten der „interpretativen“ verschoben hat. Die Akzente innerhalb des Rollenparadigmas haben sich von Gesellschaft zu Individuum, von den Vergesellschaftungszwängen zur Interpretation von Beziehungen, von der Rollenvorschrift zur Eigenleistung und Eigenregie, von der Subsumtion zur Konstruktion hin verlagert.

Im Aufriss lassen sich die Metamorphosen der Rollenkonzeption im Strahlkreis der „interpretativen Soziologie“ mit einigen Merkzeichen charakterisieren. *Erstens*, Abkehr vom Primat der *contrainte sociale*, wie überhaupt Durkheims soziologische Denkweise in den Regionen der qualitativ-biografisierenden Soziologie auf wenig Gegenliebe gestoßen, nahezu resonanzlos geblieben ist; stattdessen Fusionierung der sozialen Rolle mit den Gestaltungsleistungen der Akteure – Turner statt Durkheim. *Zweitens*, Abschied vom „stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse“; stattdessen Auslegung der Welt als Pragma, als permanente Aushandlung auf der Ebene von Intersubjektivität – Mead statt Marx. *Drittens*, Absage an eine Innervation der Soziologie seitens der Politischen Ökonomie; von Max Webers „Wirtschaft und Gesellschaft“ (1980) bleiben weder Wirtschaft noch Gesellschaft übrig, Verstehen des sozialen Handelns gleichsam als halbiertes Weber; stattdessen Umorientierung auf Alltagswissen als Bezugsrahmen (Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen 1973), mit der Tendenz der Umfärbung der Soziologie zur Kulturwissenschaft – Schütz statt Weber. *Viertens*, Marginalisierung der Dimension von Heteronomie und Herrschaft aller Vergesellschaftung; stattdessen Zentrierung des Rollenparadigmas um das Problem von Identität und Autonomie – Berger (1977) statt Dahrendorf. *Fünftens*, Preisgabe der noch mit Parsons verbundenen Idee von Soziologie als Makroanalyse sowie Rollenkonzept als Klammer zwischen Gesellschaft und Individuum; stattdessen Umakzentuierung, im modischen Jargon „Herunterbrechen“, der soziologischen Theoriebildung auf die mikroformatige Zirkulationssphäre, mit Schwerpunkt Co-Präsenz – Goffman statt Parsons. *Sechstens*, Aushebeln von Gesellschafts- und Ideologiekritik zugunsten sozialkonstruktivistisch gewendeter Wissenssoziologie – Mannheim statt Adorno. Die skizzierten Tendenzen haben sich schließlich verdichtet zur Stornierung von Gesellschaftstheorie bzw. deren Umbuchung auf Sozialtheorie (s. Kap. 3.4 „Theorien“). Mit Blick auf das Rollenparadigma äußert sich dies in der Vernachlässigung der Differenz zwischen Gesellschaftssystem und Interaktionssystem, im Verschwinden der noch im „Homo sociologicus“ virulenten Problematik der Differenz zwischen „sozialer Rolle“ als Real- bzw. Selbstabstraktion der Gesellschaft und wissenschaftlicher Projektion bzw. Abstraktion. *Siebtens* schließlich, der Stern des „Homo sociologicus“ verlöscht in dem Maße, wie das Wahrheitsproblem die Soziologie zu langweilen beginnt, wie die Idee der Wahrheit zugunsten der sozialkonstruktivistischen Multiperspektivik preisgegeben wird – Husserl statt Hegel. Berger (1977) empfiehlt in seiner „Einladung zur Soziologie“ eben diese „als Fröhliche Wissenschaft“. Wie alsbald merklich, allerdings eine ohne den intellektuellen, den kritischen Biss Nietzsches.

Bleibt noch, die Hauptvarianten der nach- bzw. antidahrendorfschen Konzeptualisierung der Denkfigur „soziale Rolle“ zu benennen. Kennzeichnend für diese insgesamt ist

die Verschiebung der Problemstellung auf das sozialisationstheoretische Gelände bzw. auf die zweite, soziokulturelle Geburt oder emphatisch: auf die Genese des Subjekts und der Subjektivität. Nirgendwo mehr ist eine radikale Kritik des Rollenparadigmas als Widerschein von Entfremdung resp. Verdinglichung, theoretischer Ausdruck dessen, was Max Weber einmal das „Gehäuse der Hörigkeit“ (Weber 1918, 332) bezeichnet hat. Stattdessen Interpretation anstelle von Kritik in der Form buchstäblich von Subjektivierung der Theorieansätze. Drei Varianten des renovierten Rollenparadigmas seien zum Schluss als prototypisch herausgestellt. Sie alle gehören zum Theorietyp der Inklusionsmodelle und ihr Codewort ist „*role distance*“ als Gegenbild zum identifikatorischen Rollenkonformismus, wie er dem „Homo sociologicus“ vorgeworfen wird.

Da ist *erstens* die Umarbeitung des Rollenparadigmas als Modellanalyse zur Rekonstruktion des „diskursfähigen Subjekts“ (Edelmayer 2012). Sie ist orientiert an der Schlüsselidee von okzidentaler Aufklärung, der *Emanzipation*. „Die Thesen zur Theorie der Sozialisation“ aus dem Sommer 1968 (Habermas o. J.) sind in der Rückschau unschwer als Geburt der „Theorie kommunikativen Handelns“ zu orten und die Studie „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“ (Habermas 1976) zentriert um das subjekttheoretische Problem der „Identität“ als wesentlicher Schritt dorthin. Am Horizont erscheint jener Begriff, der sich inzwischen, gerade dank seiner Vagheit, zu einer erfolgreichen Vielweckkategorie entwickelt hat: Kompetenz.

Da ist *zweitens* die mikrosoziologische, dramaturgische Lesart der Theatermetaphorik bzw. des Rollenparadigmas bei Goffman. „Karl Mannheim“, so Dahrendorf (1969, VIII) in seinem Vorwort zu Goffmans „Wir alle spielen Theater“, „hatte in seinem Buch >Ideologie und Utopie< den >totalen Ideologieverdacht< erfunden. Erving Goffmans Buch belegt in immer neuen Anläufen einen totalen Rollenverdacht.“ Wenn zutrifft, was der Autor des „Narrenschiff“, Sebastian Brant (1494), im Auftakt zur Neuzeit mit einiger Triftigkeit assertiert: „Mundus vult decipi, ergo decipiatur“, dann ist die an Simmels phänomenologischer Kunst, an deren *sociological impressionism* geschulte Beobachtung der Alltagswelt als Bühne die meisterliche Probe aufs Exempel, dass die Welt betrogen sein will, also wird sie betrogen. Goffmans meisterliche Performance-Soziologie, der Rollenspieler als Bühnenvirtuose, zentriert um die Denkfigur der Rollendistanz, nicht zuletzt erlernt bei seinem Dissertationsbetreuer Anselm Strauss, darf als der subtil-reflexive Widerschein der Transformation von Industrie- in zirkulationszentrierte Dienstleistungsgesellschaften rezipiert werden. Das Rollenparadigma ist zugeschnitten auf die bereits fertigen, sozialisierten Bühnenkompetenten mit den Schwerpunkten Stegreif und Laufsteg. Die sozialtheoretische Übersetzung ist, wie Dahrendorfs „Homo sociologicus“, als Essay ausgewiesen: „Rahmen-Analyse“ (Goffman 1977). Die Schlüsselkategorie: Täuschen als basale Form des Austauschs. Die Hoch- bzw. Glamourform des „Bühnenvirtuosen“, die Charaktermaske des „Hochstaplers“, ist von Thomas Mann in der berühmten Prosa-Komödie „Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull“ umwerfend dargestellt worden; es handelt sich, soziologisch betrachtet, bei diesen *confessiones* um „Identitätsspiele“ (s. hierzu Kröll 2007). Ein amerikanischer Zunftkollege Goffmans hat dessen Version der

Rollenkonzeption beschrieben als Dramaturgie von *prestigiae*, von Blendwerken, Vorgespiegelungen, Gaukeleien, freilich unter dem Imperativ sozialer Zwänge, die jedoch nicht ihrerseits thematisch gemacht werden. *The stage is given*. „GOFFMANS Soziologie“, von Alvin Gouldner (1974, 452ff.) im Wesentlichen als „Sozialpsychologie“ identifiziert, „ist eine Theorie des >Mit-Seins<, dessen, was geschieht, wenn sich Menschen in Gegenwart anderer befinden ... GOFFMANS soziale Welt wird nicht vom Moralkodex (oder vom >Respekt<), sondern von >Takt< (oder berechnender Ungezwungenheit) zusammengehalten ... In GOFFMANS Weltbild betreten die Menschen wieder die Szene, durchtriebene, ständig bedrohte kleine Teufel, aber immer noch Menschen, während die starren sozialen Strukturen im Hintergrund verschwinden ... GOFFMANS Akteure basteln einzig an einer Illusion des Selbst.“ Gouldner rückt schließlich Goffmans Bühnensozilogie in den zirkulationstheoretischen Zusammenhang: Es ist die Welt der großen und der kleinsten „Aktienmärkte“. „Die neue bürgerliche Welt“, identifiziert als „neuere Mittelklasse“ bzw. Angestelltenmasse, Management des „Eindruckmachens“, „wird von ängstlichen, außengeleiteten Menschen mit feuchten Händen bewohnt, die in der permanenten Furcht leben, von anderen bloßgestellt zu werden oder sich unabsichtlich selbst zu verraten“ (Ebd., 457). Goffmans soziologische Schriften lassen sich mit einiger Aufmerksamkeit als „Verhaltenslehren“ lesen, wie Fischer (2010, 97) zu Recht notiert hat. Vom „Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit“ des spanischen Jesuiten der Barockzeit, Baltasar Gracián, lässt sich mit Fug und Recht ein Bogen zu Goffmans Drehbüchern des Alltags schlagen.

Da ist *drittens* die ins Grundlagentheoretische gewendete Auslegung des Rollenparadigmas in der Perspektive des Sozialkonstruktivismus. Hier wird die Denkfigur der „sozialen Rolle“, der Rollenhaftigkeit der *conditio humana*, bezogen auf die Probleme der Identität. Der Akteur, das Individuum, erscheint hier als Demiurg der sozialen Wirklichkeit im Medium und im Wege von Interpretationen ohn' Unterlass. Das Rollenparadigma wird bei Berger und Luckmann (1966) eingewoben in den Entwurf einer Rekonstruktion des sinnhaften Aufbaus der Wirklichkeit; dem ist das nachfolgende Kapitel gewidmet.

Zuletzt, gegenläufig zur Softisierung des Rollenparadigmas und entsprechender Theorieansätze innerhalb der Interpretativen Soziologie erfolgt die Fortsetzung bzw. Umschreibung der „sozialen Rolle“ in Luhmanns „Theorie sozialer Systeme“. „Falsch programmiert“ lautet der Titel eines 1969 (!) erschienen Bestsellers, der für die Technokratisierung, i. e. Modularisierung der Bildung, genauer: des Ausbildungssystems, votiert (Steinbuch 1969). Seither ist die Sprache um den kybernetischen Jargon bereichert worden: *input*, *output*, *feed-back* und vor allem: *vorprogrammieren*. Rollengefüge können in dieser Beleuchtung als vorprogrammierte Verhaltensweisen, als gebahnte Abläufe und Vollzüge aufgefasst werden. Programm kann übersetzt werden mit Zugzwänge, Operationen. Dem Grundriss des Theorietyps „Exklusion“ gänzlich entsprechend radikalisiert Luhmann Dahrendorfs bzw. Parsons' Theorieansatz der Subsumtion. Weil die Individuen für soziale Systeme, im Lichte von Systemizität überhaupt, Umwelt sind, will sagen: austauschbar und also gesellschaftstheoretisch eine *quantité négligeable*, kann die Sys-

temtheorie die Rollenkonzeption gleichsam hinter sich lassen. Klar ist, Rolle ist wie Mitglied eine Realabstraktion. Schon die römisch-katholische Kirche hat systematisch das Amt von der Person getrennt, das Amtscharisma vom Personalcharisma. „Dem Programmbegriff“, so Luhmann (1987, 432) „lässt sich der Begriff der Strategie zuordnen. Programme lassen sich als Strategien bezeichnen, wenn und soweit vorgesehen ist, dass sie im Laufe des Vollzugs geändert werden können.“ Ganz organisationssoziologisch-betriebsstrategisch, systemtheoretisch erfolgt sogleich die Klarstellung: „Die Programmebene verselbständigt sich gegenüber der Rollenebene, wenn es genau auf diesen Abstraktionsgewinn ankommt, wenn also das Verhalten von mehr als einer Person geregelt und erwartbar gemacht werden muß“ (Ebd., 432f.). Hier bleibt wenig für Handeln übrig, das vom Programmzwang in der Regel als „eigenmächtig“ disqualifiziert wird. „Kreativ“ und „innovativ“, wenn, dann als Imperativ.

Fürs Handeln in Eigenregie und Eigenverantwortung, vor allem als Eigenleistung, bleibt dem Zeitgeist entsprechend nur der Zwang zum lebenslänglichen Lernen, zur Tausendsassakompetenz, zur Rolle als Hans-Dampf in allen Kompetenz-Gassen (hierzu Tumeltshammer 2013). Inzwischen hat sich auf diesem Gelände ein eigener Problem- und Forschungsschwerpunkt etabliert, gleichsam eine Populärsoziologie der „Akrobaten“ im Alltagszirkus (Gouldner 1974, 454). Statt vieler Publikationen eine als Beispiel: „Work Life Balance: Neue Rollenbilder für die Vereinbarkeit von Familie und Beruf – strukturelle und emotionale Entkoppelung der alten Familien- und Arbeitsgefüge. Arge Bildungsmanagement“ (Hoffmann 2007). Das jüngste „Wort zum Sonntag“ also: Rollenmanagement. Das Rollenparadigma ist nicht *passé*, es ist nur *renewed*.

5.2.2 „Typizität“.

Bergers und Luckmanns Konstruktionslehre

Vorbereitet und im Grundriss gezeichnet ist die Soziologie als Lehre von den sozialen Konstruktionen in dem von Thomas Luckmann zusammen mit Peter Berger verfassten Theoriewerk „The Social Construction of Reality“ von 1966; 1969 unter dem Titel „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ in deutscher Übersetzung erschienen. Es lohnt der Hinweis darauf, dass die deutsche Ausgabe seinerzeit in der Reihe des Fischer-Verlags erschienen ist, die den Rahmentitel „Conditio humana. Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen“ trägt und für die Luckmann als Berater fungiert hat. Die Signation „Conditio humana“ verweist auf den Horizont, vor dem die theoretische Fundamentierung einer phänomenologisch geprägten Soziologie geleistet wird, nämlich die „Rechtfertigung der Soziologie als humanistische Wissenschaft“ (Berger 1977, 190) oder, in der Ausdrucksform der amerikanischen Originalausgabe von Bergers „Einladung zur Soziologie“: „Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective“ (Berger 1963). Das klingt so, als handele es sich um eine Replik auf Dahrendorfs Charakterisierung der Soziologie, wie sie im „Homo sociologicus“ von 1959 gegeben worden ist: „Die Soziologie

hat die Exaktheit ihrer Annahmen mit der Menschlichkeit ihrer Absichten bezahlt und ist zu einer durchaus inhumanen, amoralischen Wissenschaft geworden“ (Dahrendorf 1968, 83). Auf jeden Fall ist es eine Gegenstimme hierzu, was Berger und Luckmann mit ihrer Vorstellung von Soziologie bzw. „theoretischer Soziologie“ visieren. Sie wird neuerlich vernehmbar in Luckmanns Konzentrat von „Gesellschaftstheorie“ als grundlagentheoretischem Beitrag der Soziologie zu den „Wissenschaften vom Menschen“.

In der „Einleitung“ seiner „Theorie des sozialen Handelns“ geht Luckmann sogleich auf Distanz zur soziologischen Systemtheorie, ohne freilich den Namen Luhmann zu erwähnen, der um diese Zeit längst zur Prominenz des Fachs zählt. Gerade die Subjektperspektive, die im Exklusionsmodell Luhmannscher Prägung als „Schaum auf den tiefen Gewässern der >System<-Wirklichkeit“ (Luckmann 1992, 1) vernachlässigt wird, wird im sozialphänomenologischen Theorietyp besonders gewichtet. Den „Übergang zu einem radikal antihumanistischen, einem radikal antiregionalistischen und einem radikal konstruktivistischen Gesellschaftsbegriff“ (Luhmann 1998, 35) geht Luckmann nicht nur nicht mit, die „Theorie des sozialen Handelns“ ist der „Theorie sozialer Systeme“, von Luhmann (Ebd., 16) als „Gesellschaftstheorie der Soziologie“ entworfen, geradezu entgegengesetzt. Die Luckmannsche Konstruktionslehre kann nachgerade als Prototyp von Inklusionsmodellen geortet werden, insofern „die Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft, persönlicher Identität und Gesellschaftsstruktur“ (Berger/Luckmann 1969, 198) ins Zentrum der Problemstellung gerückt wird. Beide wissen wohl: „Die Einsicht in die Dialektik zwischen gesellschaftlicher Wirklichkeit und individuellem Dasein ist keineswegs neu. Kein geringerer als Marx hat sie der modernen Gesellschaftsphilosophie hinterlassen“ (Ebd., 199). Freilich, es ist der frühe Marx, derjenige, der noch unter dem starken Einfluss des Religionsphilosophen Feuerbach steht, für Religionssoziologen, als die Berger sowohl wie Luckmann sich einen Namen gemacht hat, keineswegs von Irrelevanz. D. h. es ist weniger der Marx des „Kapital“, des Diagnostikers der Gesetzmäßigkeiten des „stummen Zwangs der ökonomischen Verhältnisse“, sondern der der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ (Marx 1844, besonders das „Dritte Manuskript“), worin zentrale Denkmotive der älteren philosophischen Anthropologie wirksam sind. Fortgeschrieben hat Marx die Denkfigur der Dialektik von „Individuum und Gesellschaft“ in einem berühmten Notat, das nicht nur für die „Theorie der Strukturierung“ von Giddens (1988, 35), sondern weithin in der Gesellschaftstheorie gleichsam als Maxime fungiert hat: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (Marx 1852, 115).

In Anknüpfung an den anthropologischen sowohl wie geschichtstheoretischen Marx wird die Gesellschaftstheorie jedenfalls in der Ausmünzung bei Luckmann an drei Bezugspunkten festgemacht. „Das Schicksal des Menschen ist durch seine Leiblichkeit und durch seine Gesellschaftlichkeit bedingt und es präsentiert sich durch sein Bewusstsein“ (Luckmann 1979, 298). Eindeutig ist somit die Konzeptualisierungsperspektive dem

Theorietypp „Inklusionsmodelle“ zuzuordnen. Unklar jedoch, und das teilt Luckmann, das teilen Berger und Luckmann mit ihrem Lehrer Alfred Schütz, ob es sich bei der kategorial-konzeptiven Grundlegung um die der Sozialwissenschaften oder die der Soziologie im engeren Sinne handelt (s. Schütz, Gesammelte Aufsätze I. „Das Problem der sozialen Wirklichkeit“, 1971a; II. „Studien zur soziologischen Theorie“, 1972). Diese Uneindeutigkeit kennzeichnet bereits die Grundschrift der phänomenologischen Soziologie von 1932 „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt“ (Schütz 1974, 11), wo zwar mit dem Problem des „Wissenschaftscharakters der Soziologie“ begonnen wird, sogleich aber der „Gegenstandsbereich der Sozialwissenschaften“ thematisiert wird. Aufzulösen ist jene Uneindeutigkeit wohl in der Weise, dass alle sozialwissenschaftlichen Disziplinen, darunter die Wirtschafts- und Rechtswissenschaften, die Soziologie als empirische Wissenschaft oder auch die Ethnologie, es mit einem gegenüber den Naturwissenschaften grundlegend anders gearteten Gegenstandsbereich zu tun haben. Die Eigenart der Sozialwelt besteht darin, dass es sich um eine je schon interpretierte, symbolvermittelte, sinnhaft strukturierte Welt handelt. Aber der „theoretischen Soziologie“ (Berger/Luckmann 1969, 198) kommt die Aufgabe zu, die „dialektische Beziehung zwischen struktureller Wirklichkeit und menschlicher *Konstruktion* [Herv. – F. K.] in der Geschichte“ paradigmatisch und kategorial zu konzeptualisieren. Der Grundriss des „sinnhaften Aufbaus der sozialen Welt“ ist auf alle Sozialwissenschaften bezogen bzw. beziehbar, was für gelernte Juristen wie Max Weber und Alfred Schütz, die Wesentliches zur Grundlegung der Verstehenden resp. Interpretativen Soziologie beigesteuert haben, geradezu als Axiom gesetzt ist.

Für die Zeichnung des Grundrisses mit den drei Bezugspunkten „Leiblichkeit“, „Gesellschaftlichkeit“ und Präsenz im „Bewusstsein“ wird die Zuständigkeit der Theoretischen Soziologie reklamiert; genauer die „Theorie der Wissenssoziologie“ (Berger/Luckmann 1969). Sie, eine grundlagentheoretisch gewendete Wissenssoziologie, wird als geeigneter Theorieansatz angesehen und expliziert, um der „gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit“ der Menschen gesellschafts- und erkenntnistheoretisch zureichend gerecht zu werden. Die Theoretische Soziologie hat es mit dem Problem der *Typizität* als Vermittlung zwischen „Individuum und Gesellschaft“ zu tun. Die Kategorie „Typizität“ darf durchaus in Verwandtschaft zu der Vorstellung der Formvermittlung bei Simmel und der der Systemizität bei Luhmann verortet werden. Die Idee des Sozialkonstruktivismus ist es, die diesem Inklusionstyp den spezifischen Charakter verleiht, die dem „soziologischen Denken“ das Gepräge gibt (s. Matthes 1983, bes. Kap. 3. „Was ist >soziologisches Denken<?“). Hervorzuheben ist sogleich, dass diese Version des Sozialkonstruktivismus, wie er von Berger und Luckmann (1966) inauguriert worden ist, von vornherein auf die geschichtliche Dimension vereidigt ist: „Demnach sind die gesellschaftlichen Bedingungen des Handelns alles andere als überzeitlich: sie sind wesentlich *geschichtlich*. Der Handelnde wird in eine historische Gesellschaft >hineinsozialisiert<, sein Leben verläuft in einer historischen Gesellschaft, und das gleiche gilt selbstverständlich für seine Mitmenschen“ (Luckmann 1992, 95).

Das Werden des Sozialkonstruktivismus (Hacking 1999) und die sukzessive Ausformung der „sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie Thomas Luckmanns“ (Knoblauch u. a. 2002), die komplexen Rezeptionsbeziehungen zwischen Neuer Welt und Alteuropa, vor allem zwischen Wien und den USA infolge von Exil, Emigration, Naturalisierung und Remigration, das Hin und Her der Denkbewegungen zu berichten, ist hier nicht der Ort. Als knappe Einstiegslektüre mitsamt sachdienlichen Literaturhinweisen empfiehlt sich Knoblauch (2005); und als Anschauungsunterricht für die dichte Gedankenkorrespondenz zwischen Alfred Schütz und Thomas Luckmann „The Structures of the Life-World“ (1973; deutsch 79) und als Band 2 „Strukturen der Lebenswelt“ (1984; engl. 1989).

Um Leiblichkeit, Gesellschaftlichkeit und Bewusstsein zusammenzudenken, sind in der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie Denkmotive der Phänomenologie (Husserl), der Philosophischen Anthropologie (Plessner, Gehlen), der Soziologie (Durkheim, Weber) sowie der Sozialpsychologie (Mead) so kombiniert, dass sie sich der Problemstellung zur Erschließung der sozialen Wirklichkeit, wie sie von Schütz formuliert worden ist, nämlich als Verstehende Soziologie, der „Alltagswelt“ einfügen. Dabei ist die Alltagswelt „von vornherein“ als „*intersubjektive Kulturwelt*“ definiert, im Anschluss an Husserls Fundamentalkategorie „Lebenswelt“, doch dies in Differenz und Spezifikation. Damit ist im Ansatz bereits eine kritische Distanz zum makrosoziologischen Strukturfunktionalismus bezeichnet. Dessen Patron Parsons (1977, 135) hat dies seinerseits wohl gesehen und in der Rückschau auf den kurzen Briefwechsel mit Schütz von 1940/41 noch einmal deutlich vermerkt: „Mir erscheint es also als äußerst fragwürdig, der Kategorie des Alltags und der Erfahrung eine derart herausragende Bedeutung beizumessen, wie es Schütz und viele seiner Schüler tun.“ Worauf Parsons hier anspielt, ist die in der phänomenologischen Soziologie, eminente Gewichtung der „subjektiven Perspektive“ (Ebd., 127), mehr noch die Setzung der Konstitutionsleistungen der Monade (Schütz 1940, 136) zum archimedischen Punkt der theoretischen Soziologie; angefangen bei den alltagsweltlich-vortheoretischen („natürliche Einstellung“) bis herüber bzw. hinauf zu den wissenschaftsweltlich-theoretischen Akten. „Das theoretisch denkende Selbst ist einsam; es hat keine soziale Umwelt; es steht außerhalb aller sozialen Beziehungen“ (Schütz 1945, 292). Dass sich hierbei, „im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Sozialität und theoretischem Denken ein dialektisches Problem“ (Ebd.) in den Weg stellt, ist Schütz wohl bewusst, nicht zuletzt, weil schon auf der vortheoretischen Ebene, jener der Konstitutionsleistungen des subjektiven Bewusstseins in alltagsweltlicher Perspektive, die Frage nach dem Brückenschlag von Subjektivität zur Sozialität steht.

Es beschreibt recht eigentlich das Lebenswerk von Schütz, der subjektivitätszentrierten phänomenologischen Methode Husserls eine sozialwissenschaftliche, eine sozialtheoretische Wende gegeben zu haben. Hierbei stellt die kritische und selektive Rezeption der Weberschen Handlungstheorie sowohl wie dessen Lehre vom „Idealtyp“ die entscheidende Wegbereitung der Verwandlung der phänomenologischen Methode in Theoretische Soziologie dar. Das als „Einleitung in die verstehende Soziologie“ annoncierte

Werk von 1932 „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt“ markiert die Wende. Es ist eine spezifisch geprägte Typenlehre bzw. Lehre von den Typisierungen, mit der die Brücke von der Husserlschen Monadologie zur Soziologie geschlagen wird. Hilfreich dabei, dass zumal der späte Husserl, der in den „Cartesianischen Meditationen“ (1950), verfasst 1929, nicht nur das „Problem der *Lebenswelt*“ gestellt, sondern darüber hinaus das Tor zur „Konstitution der höheren Stufen der *Intersubjektivität*“ selbst noch aufgestoßen und den Weg von der Subjektivität zur Intersubjektivität, von den Konstitutionsakten zu den sozialen Konstruktionen, prozedierenden Resultaten von Typifizierungen, bereitet hat (s. Husserl 2007). Diese Vorgänge hat Schütz in dem 1940 verfassten Aufsatz „Phänomenologie und die Sozialwissenschaften referiert: „Die Phänomenologie ist vor allem eine Philosophie des Menschen. Sie ist als >strenge Wissenschaft< wie alle Wissenschaft auf die Seinswelt der Menschen bezogen, deren Sinn sie verständlich zu machen hat. Daß diese Lebenswelt das Sinnfundament aller Wissenschaft ist, haben die mathematischen Naturwissenschaften in ihrer Orientierung am rationalen Objektivismus vergessen“ (Schütz 1940, 136). Kennzeichnend sogleich die Eignungserklärung der Phänomenologie für eine „Humanistic Sociology“ (Berger).

Hat Schütz 1932 die sozialphänomenologische „Einleitung in die Verstehende Soziologie“ verfasst, so ein anderer aus der Husserlschen Denkschule 1927 die „Einleitung in die philosophische Anthropologie“, ein weiterer Eckstein der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie für die Theoriekonzeption Luckmannscher Prägung. Es ist nur zu folgerichtig, dass der Autor dieser Einleitung in die moderne philosophische Anthropologie mit dem Titel „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ (Plessner 2003) die Widmung „Zur deutschen Ausgabe“ des Grundriss-Werks von Berger und Luckmann „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ geschrieben hat (Plessner 1969). Husserl entwirft seine Phänomenologie in einer Atmosphäre, in der, namentlich in Deutschland, die Idee „Leben“ in der Philosophie wie in den Wissenschaften wirkmächtig ist, und dies in der binär-konfrontativen Form: Leben versus Petrefakte. Die lebensphilosophische Hintergrundmusik zu Simmels Soziologie korrespondiert mit der Lebenswelt-Melodie in Husserls Phänomenologie. Schütz (1940, 137) referiert weiter: „Wenn einerseits die transzendente Phänomenologie die Konstituierung der Lebenswelt auf die Leistungen der transzendentalen Subjektivität beschränkt, andererseits aber von vornherein das alter ego (und damit das Grundphänomen aller Kultur- und Sozialwissenschaften) als die Lebenswelt *mitkonstituierend* [Herv. – F. K.] ansetzt, so ergibt sich für sie die Aufgabe zu zeigen, wie der scheinbare Solipsismus der ersten These überwunden und das alter ego selbst sinnhaft-verständlich gemacht werden kann. Diesem Versuch ist vor allem die V. der *Méditations Cartésiennes* gewidmet“ (Schütz 1940, 137f.). Husserl also, so unterstreicht Schütz, habe die Konstitutionsanalyse bereits zum Ufer der Sozialität hin ausgeweitet. Die Eröffnung des Sozialitätsproblems auf der Ebene von ego und alter ego liefert das Anzeichen dafür, dass die phänomenologischen Soziologien, gleich welcher Couleur, durchweg auf die Ebene der Interaktionen sich beziehen, von Luhmann (1987, bes. Kap. 10 „Gesellschaft und Interaktion“) genau beobachtet, und

demzufolge ihre Theoarchitekturen elementaristischer Art sind, von Habermas (1995, 29) nicht nur zutreffend rubriziert, sondern über weite Strecken seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ expliziert.

Wegen der Schwerpunktbildung der Theorie in Richtung auf die Erschließung von Interaktionsdynamiken ist die von Husserl herkommende phänomenologische Methode so vorzüglich verträglich gewesen mit der Symbolischen Interaktion, mit der Sozialpsychologie in der Fassung Meads. Es ist just der Punkt, wo die Bezugnahme des Luckmannschen Sozialkonstruktivismus auf die Gesellschaftstheorie Marxschen Zuschnitts ihre Grenze hat: Der gegen bloße Interpretation äußerst resistente „stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse“, der basalen gesellschaftlichen Strukturen, ist nicht reduzierbar auf intersubjektive Konstitutionsleistungen. Doch genau von diesen ist im Fortgang der Referierung des Zusammenhangs zwischen „Phänomenologie und Sozialwissenschaften“ die Rede: „Alle Kultur- und Sozialwissenschaft ist nämlich prinzipiell mundan und nicht auf das transzendente ego oder alter ego bezogen, sondern auf Phänomene der mundanen Intersubjektivität: Diese Wissenschaften haben daher direkt nichts mit den Konstitutionsphänomenen in der phänomenologisch reduzierten Sphäre [gemeint ist die je „meine >transzendente Eigensphäre<, ... mein konkretes Sein als Monade“ – F. K.), sondern nur mit den diversen Korrelaten in der natürlichen Einstellung zu tun“ (Schütz 1940, 138). Mit den Korrelaten ist die lebensweltliche Sphäre, das Gelände des Mundanen, i. e. der Alltagswelt und des Alltagswissens, betreten, dem in der gesamten phänomenologischen Soziologie theortragende Bedeutung zukommt. Erhebt die phänomenologische Philosophie den „Anspruch darauf, eine Philosophie des Menschen in seiner Lebenswelt zu sein und den Sinn dieser Lebenswelt in strenger Wissenschaftlichkeit verständlich zu machen“ (Ebd., 141), so reklamiert die phänomenologische Soziologie für sich, die Sozialwelt folglich angemessen zu erschließen. Allerdings, so Luckmann (1992, 104): „Die Grenzen der Sozialwelt sind nicht in allen Gesellschaften die gleichen: in manchen schließen sie Götter und Tiere ein, in manchen schließen sie Menschen anderer Stämme aus.“

Abgesehen vom geschichtlichen Charakter der Sozialwelten (s. Luckmann 1980) wird, im Lichte des Ordnungsgesichtspunkts „Inklusion – Exklusion“, die spezifische Fassung des Problemzusammenhangs von „Individuum und Gesellschaft“ kenntlich. Aufgrund der metatheoretischen Unterkellerung ist in der phänomenologisch verfassten Soziologie das Individuum, die Subjektperspektive von vornherein inkludiert, indem die Konstitutionsleistungen der Subjektivität den Ausgangspunkt aller sinnstiftenden Erschließung der erlebten Welt bilden. Im Grundriss der „späten Philosophie E. Husserls“, so Schütz (1940, 155) den Zusammenhang von Phänomenologie und Sozialwissenschaften resümierend, „enthüllt sich der Begriff der Lebenswelt in seiner ganzen zentralen Bedeutung als Sinnfundament aller Wissenschaften, einschließlich der Naturwissenschaften und einschließlich auch der Philosophie, die als strenge Wissenschaft auftreten will. Jede Reflexion findet ihre Evidenz nur in der Rückführung auf die urstiftende Erfahrung innerhalb dieser Lebenswelt, und es bleibt die unendliche Aufgabe des Denkens, die in-

tentionalen Konstitutionen der leistenden Subjektivität in ihrem Bezug auf dieses ihr Sinnesfundament verständlich zu machen. Uns aber, die wir *naiv in* dieser Lebenswelt leben, tritt diese bereits als fertig konstituiert entgegen, wir werden sozusagen in sie hineingeboren. Wir leben und leiden in ihr, und die lebendige Intentionalität unseres Bewußtseinsstromes trägt unser Denken, durch das wir uns praktisch in dieser Umwelt orientieren, und trägt unser Handeln, durch das wir in sie eingreifen. Unsere Alltagswelt ist von vornherein *intersubjektive Kulturwelt: intersubjektiv*.“ Der letzte Satz klingt fast wie eine magische Beschwörung, so als sei Schütz sich nicht sicher, ob der Brückenschlag zwischen der „leistenden Subjektivität“ (Phänomenologie) und der „intersubjektiven Kulturwelt“ (Sozialwissenschaften) nach erkenntniskritischen Maßstäben geglückt ist. Nicht nur der an Hegel vorgeschulte Habermas, sondern nachgerade auch der auf Kant sich berufende US-amerikanische Soziologe Parsons („bin ich nach wie vor von der kantianischen Position überzeugt“) hegen Zweifel am unmittelbaren Erleben, an der Erfahrung vor aller Erkenntnis. Parsons (1977, 127) beharrt darauf, dass „Tatsachen“, also auch „soziale Tatsachen“ im Sinne Durkheims stets prädikativ, mehr noch kategorial vermittelt sind. „Daran hat sich Schütz gestoßen und gemeint, daß so etwas wie eine >Erfahrung< eines Phänomens möglich sei, die nicht mediatisiert ist durch das, was Henderson [ein Wissenschaftler aus dem Harvard-Parsons-Kreis – F. K.] ein Begriffsschema, Kant die Verstandeskategorien genannt hat“. Es steht die Frage, die später von der modischen Grounded Theory mit einem Ja beantwortet wird: Lässt sich aus den Formen des Alltagsbewusstseins Theorie generieren?

Ungeachtet dieses Streitpunktes, der im Spannungsfeld zwischen der so nachdrücklich auf *Vermittlung* bezogenen „Phänomenologie des Geistes“ (Hegel) und der so dezidiert bei der *unmittelbaren* Erfahrung mittels „phänomenologischer Reduktion“ ansetzenden „phänomenologischen Methode“ (Husserl) liegt, mitsamt den Problemimplikaten der notorischen Debatte Idealismus – Materialismus (hierzu Schütz 1945a, 119), steuert das Verfahren des allemal sekundären In-Beziehung-Setzens von „Subjektivität“ und „Sozialität“ bei Schütz geradewegs auf das dann zumal von Luckmann und Berger ausbuchstabierte Problem der „Typizität“ der Sozialwelt zu. Dabei ist zunächst klarzustellen, dass es sich beim Typizitätsproblem um die Ebene des „Wissens“ handelt, und zwar zuvorderst um das Alltagswissen und erst hernach um das wissenschaftliche Wissen, das in jenem letztendlich gründet. Damit betritt die „Wissenssoziologie“ die Bühne, und die Basisstudie von Berger und Luckmann (1969) ist, eben nicht zufällig, untertitelt mit „Eine Theorie der Wissenssoziologie“. Allerdings, worauf noch zurückzukommen sein wird, es handelt sich um eine gründlich renovierte, d. h. vor allem gegen Ideologie- und auch Ideengeschichte deutlich abgesetzte Wissenssoziologie, die eben deswegen gerade nicht als eine Spezielle Soziologie unter den vielen Speziellen Soziologien verkannt werden darf. Wissenssoziologie ist vielmehr in den Status einer soziologischen Grundlagentheorie gerückt. „Die Wissenssoziologie muss sich mit allem beschäftigen, was in der Gesellschaft als >Wissen< gilt ... Allerweltswissen, nicht >Ideen< gebührt das Hauptinteresse der Wissenssoziologie, denn dieses >Wissen< eben bildet die Bedeu-

tungs- und Sinnstruktur, ohne die es keine menschliche Gesellschaft gäbe ... Was wir hier vorschlagen“, so Berger und Luckmann (1969, 16f.) in Vorverweisung auf eine renovierte Wissenssoziologie, „ist trotz der Abtrennung der erkenntnistheoretischen und methodologischen Fragenkomplexe eine weitgreifende Feldbestimmung der Wissenssoziologie, viel weitgreifend als alles, was bisher von dem Fach erwartet wurde.“ Pointiert ließe sich sagen, dass die visierte Soziologie des Wissens, späterhin zumal bei Luckmann (1986) extrapoliert zu der der Sprache und der Kommunikation, als Gesellschaftstheorie bzw. als basale Theorie des Sozialen fungiert. Kein Zweifel wird gelassen, dass das von Berger und Luckmann grundgezeichnete Inklusionsmodell wesentliche Denkmotive und Denkfiguren dem „Philosophen und Soziologen Alfred Schütz“ verdankt. „Er hat sein ganzes Werk, philosophisch und soziologisch, Analysen der >Lebenswelt< gewidmet. Auch wenn er selbst keine Wissenssoziologie geschrieben hat, sah er doch völlig klar, worum es dabei zu gehen habe: >Alle Typisierungen im Alltags-Denken sind als solche integrierende Elemente der konkreten historisch sozio-kulturellen ‚Lebenswelt‘ und beherrschen sie, weil sie als gesichert und gesellschaftlich bewährt erlebt werden. Ihre Struktur bestimmt unter anderem die gesellschaftliche ‚Distribution‘ von Wissen und dessen – beziehungsweise deren – Relevanz und Relativität zur konkreten gesellschaftlichen Umwelt einer konkreten Gruppe in einer konkreten historischen Situation ...<“ (Berger/ Luckmann 1969, 17).

Das Problem der Typizität, die Vermittlungszone zwischen Subjektivität und Sozialität, erschließt sich über die Gegenstandsbestimmung der Wissenssoziologie: „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit ist also der Gegenstand der Wissenssoziologie“ (Ebd., 16). Ist Schütz ein Abzweig von Husserl zur Soziologie, via Max Webers Handlungstheorie, so Plessner ein anderer, der für Berger und Luckmann entscheidende Bedeutung hat. Gesucht und gefunden wird die Fundamentierung der Wissenssoziologie bzw. Gesellschaftstheorie durch die Philosophische Anthropologie. Plessner (1969, IX) ist es, der in der Widmung zu Berger/Luckmann (1969) den Nervpunkt des Typizitätsproblems trifft: „>Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit< nennen diese beiden Autoren das vorliegende Buch, nicht etwa >Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit<, was durchaus nicht auf das gleiche hinauslief, da in solcher Fassung die soziale Welt als gegeben vorausgesetzt wäre, und man es mit einem der vielen Versuche zu ihrer theoretischen Bewältigung zu tun hätte.“ Die phänomenologische „Konstruktionslehre“ ist – zumindest um jene Zeit – nicht eine unter vielen, sondern tatsächlich eine ganz spezifische. Operiert wird mit zwei zentralen theoretischen Ausdrücken, die unterschiedlich gleichwohl aber ineinander verschränkte Analyseebenen bezeichnen. „Zielt die phänomenologische, *protosozilogische* Analyse auf die *Konstitution* [Herv. – F. K.] invarianter Strukturen der Lebenswelt durch Bewußtseinsakte, so bezieht sich die auf ihr aufbauende *soziologische* Analyse auf die *Konstruktion* von individuellen und gesellschaftlichen Wissensbeständen und von sozialen Institutionen durch soziales Handeln“ (Knoblauch 2005, 131).

In zulässiger Vereinfachung lässt sich mit Blick auf die Verteilung der Problemstellun-

gen formulieren: Die phänomenologische Methode, Phänomenologie entziffert als Protozoologie, kümmert sich im Anschluss an Husserl vorzugsweise um die Bewusstseinsakte als egologische Erzeugungs- und Aneignungsprozesse des Sozialen, wobei Erzeugung nicht auf Genese verkürzt werden darf, Konstitution vielmehr vor allem auf die Prozessdimension bezogen ist. Demgegenüber befasst sich die (wissens-)soziologische Methode vornehmlich mit den Kristallisationen des Sozialen in Gestalt von Wissenssedimenten und Institutionen, d. h. den zu Beständen, Formen und Strukturen verfestigten Konstruktionen. Diese machen recht eigentlich die Gesellschaftlichkeit der Wirklichkeit aus. Hier liegt folglich der Kernbereich der Aufgabe der Theoretischen Soziologie, wobei alles darauf ankommt, den Spannungsbogen von der Subjektivität *in actu* zur Intersubjektivität *in actu* herzustellen und zugleich der Dialektik von Konstruktion und Handeln Genüge zu tun. Unschwer, und nicht erst an Husserls „Cartesischen Meditationen“ wahrzunehmen, dass die phänomenologische Soziologie in der mit Descartes' „Prima Philosophia“ eingeschlagenen, die Signatur neuzeitlichen zumal wissenschaftlichen Denkens prägenden, Bahn sich bewegt: die Geburt und Kontinuierung der Wissenschaft aus dem Geist der Methode (Descartes 1996; Cassirer 1996). Damit geht die phänomenologische Soziologie konform mit dem Generaltrend innerhalb der Soziologie, gerade auch in der Lehre, die Methode über die Theorie zu stellen. Es ist, in Betracht der Verschränkung von Konstitution und Konstruktion, daran zu erinnern, dass ion-Wörtern häufig die Eigenschaft zukommt, Prozess und Struktur, Vorgang und Konstrukt in einem zu bezeichnen bzw. je nach gedanklicher Konfiguration zu akzentuieren (Hacking 1999). Demnach akzentuiert der phänomenologisch-protosoziologische Ausdruck „Konstitution“ Bewusstsein *in actu*, gebunden an die Reflexionsleistung des Subjekts (Wagner 1973, 1209f.), wohingegen der (wissens-)soziologische Ausdruck „Konstruktion“ eher die *Typizität*, die Strukturierung von Intersubjektivität akzentuiert.

„Wenn es wahr ist“, so Plessner (1969, XV) im Vorwort zu Berger/Luckmann „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“, „daß soziale Wirklichkeit nur doppelt, als objektives Faktum und subjektiv gemeinter Sinn, gefaßt werden kann, ist die These des Buches, daß erst die Erforschung der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit, >der Realität sui generis<, deren wissensmäßigen Ingredienzien und Bauelemente aufdeckt – und vice versa – durchaus richtig.“ Die Anspielung auf Durkheims Begriff von Gesellschaft bzw. dessen Definition der *faits sociaux* als Wirklichkeit eigener Art ist unüberhörbar und präludiert das Kernproblem der „Konstruktionslehre“, nämlich, namensplakativ formuliert, das Aufeinanderbeziehen von Durkheims „Auffassung vom Wesen der gesellschaftlichen Wirklichkeit“ (Berger/Luckmann 1969, 18) und Webers Konzeption des „sozialen Handelns“, („daß wir mit Max Weber betonen, daß >subjektiv gemeinter Sinn< ein konstituierender Faktor für die gesellschaftliche Wirklichkeit ist“ – Ebd.).

Plessner, sozusagen, neben Schütz und Heidegger, einer der illustren Söhne der Husserlschen Phänomenologie, schließt an seine präzise Ortsbestimmung der Grundlagenstudie „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ eine Bemerkung und zwei

Fragen an, die verdienen, registriert zu werden. „Gewiß, Konstruktion ist ein hartes Wort, zumal im Munde von Phänomenologen. Wer konstruiert hier? Die gesellschaftliche Realität oder der Soziologe?“ (Plessner 1969, XV). Plessners Lesart ist mehr als triftig. Zuvorderst bzw. zuunterst ist es die gesellschaftliche Wirklichkeit, welche konstruiert, deren Typizitätsspuren dann die Soziologie folgt. Mochte für Plessner der Ausdruck „Konstruktion“ noch etwas befremdlich klingen, so hat sich die Situation nach beinahe einem halben Jahrhundert gründlich geändert. Zusammen mit der Vokabel „Diskurs“ ist die der „Konstruktion“ in den Sozialwissenschaften nachgerade zu einem Inflationswort geworden. Die sogenannten Kulturwissenschaften haben ihren Aufschwung und ihre Karriere gerade im Zeichen der „sozialen Konstruktion“ erlebt. Nichts, so scheint es, unter der Sonne, was nicht sozial konstruiert ist – vom Geschlecht bis zum Wald. Hacking (1999), der im Anschluss an Searle („The construction of Social Reality“, 1995) vehement gegen den „universellen Konstruktivismus“ argumentiert, um nicht zu sagen polemisiert, hat subtil die Neigung des „universellen sozialen Konstruktivismus“ zur Regression auf einen totalen „Sprachidealismus“ herausgearbeitet, in ironischer Anspielung auf den englischen Philosophen und Bischof George Berkeley. „Der Sprachidealismus ist die Lehre, dass nur das existiert, worüber gesprochen wird. Nichts hat Realität, ehe darüber gesprochen oder geschrieben wird. Diese abwegige Vorstellung leitet sich von Berkeleys allgemein als Idealismus bezeichnetem Idee-ismus her: dass alles, was existiert, geistiger Natur ist“ (Ebd., 46). Gewiss, der Osterhase ist eine soziale Konstruktion, aber dessen ungeachtet gibt es Hasen. Ausdrücklich, dies sei nicht übergangen, nimmt Hacking (Ebd., 47) die Publikation „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ von der Kritik des modisch-allzumodischen Sozialkonstruktivismus in seiner totalisierenden Form aus: „Berger und Luckmann haben für keine Form des universellen sozialen Konstruktivismus eine Lanze gebrochen. Sie behaupten nicht, alles sei ein soziales Konstrukt, einschließlich des Geschmacks von Honig und des Planeten Mars zum Beispiel – des Geschmacks und des Planeten als solchen, im Gegensatz zu ihren Bedeutungen, unseren Erfahrungen mit ihnen oder den Empfindungen, die sie in uns hervorrufen. Wie es im Untertitel heißt, haben Berger und Luckmann *Eine Theorie der Wissenssoziologie* geschrieben. Sie behaupten nicht, außer sozialen Konstrukten könne gar nichts existieren“ (Hacking 1999, 47).

Diesseits der Konstruktivismusmode hat Plessner den Nervpunkt der sozialkonstruktivistischen Phänomenologie, im Übrigen jedweder Theoretischen Soziologie, getroffen: die Frage nach dem Unterschied bzw. der Beziehung zwischen Realabstraktion, Generaltendenz neuzeitlich-okzidentaler Vergesellschaftung, sprich: tauschwertbasierter Produktionsweise, bzw. Selbstabstraktion der Gesellschaft auf der einen und wissenschaftlicher Abstraktion auf der anderen Seite. Das Präludium zur Beziehung zwischen sozialer und soziologischer Abstraktion findet sich einmal mehr bei Schütz, insbesondere in dem 1953 zuerst in englischer Sprache geschriebenen, dann in der deutschen Übersetzung im Teil I. „Zur Methodologie der Sozialwissenschaften“ der Gesammelten Aufsätze 1 als Einstiegstext platzierten Aufsatz „Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis

menschlichen Handelns“ von 1971. Dort wird der Begriff der „Konstruktion“ systematisch eingeführt. Im Anschluss an Whiteheads berühmte Studie „The Organization of Thought“ von 1917 wird von vornherein zwischen den „Konstruktionen des alltäglichen und des wissenschaftlichen Denkens“ unterschieden (Schütz 1953, 3f.). Jedoch wird zugleich hervorgehoben, dass der Begriff der „Konstruktion“ bezogen ist auf das „Wissen von der Welt“. Damit ist sogleich klargestellt, dass dieser Ausdruck wohl in der Sache eine gewisse Ähnlichkeit mit dem in praktisch-technischem Sinn üblichen Verständnis von Konstruktion hat, aber nicht damit identisch ist, weil, um mit Habermas zu differenzieren, technisch-instrumentelles Handeln nicht gleichzusetzen ist mit sozialem Handeln, sei es strategisches, sei es kommunikatives Handeln (hierzu Kröll 2009, 62f.).

Näher herangerückt ist der Schützsche Konstruktionsbegriff an diejenigen Verwendungsweisen, wie sie sich in der modernen Logik und Mathematik eingebürgert haben, insbesondere im Umkreis der Typentheorie, mithin späte Reflexe des mittelalterlichen Universalienstreits, ob Universalien eine Realität *sui generis* zukomme oder nicht (s. Hoering 1973, 802). Dies ist wesentlich für die in die neuere wissenschaftstheoretisch eingeführte Denkfigur des *Construct*, „daß ein Konstrukt über das unmittelbar sinnlich gegebene hinausweist“ (Ebd., 805), die Schicht der Phänomene transzendiert. Das Operieren mit der Denkfigur der Konstruktion ist nicht so ganz jüngsten Datums. So legt Adorno 1931 seine Habilitationsschrift unter den Titel „Die Konstruktion des Ästhetischen bei Kierkegaard“ (Adorno 1962) vor, nachdem sich seine Dissertation zuvor auf dem Gebiet der Phänomenologie-Kritik bewegt hat: „Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie“ (Adorno 1924). Überhaupt ist zu fragen, ob für die Wirkungsgeschichte des Konstruktivismus nicht Ähnliches gilt wie für den Postmodernismus: Von der Architektur aus diffundieren geistige Strömungen, etwa der Konstruktivismus der 1920er-Jahre, der Postmodernismus der 1970er-Jahre, in die Philosophie- und Wissenschaftslandschaft.

„Unser gesamtes Wissen von der Welt“, fährt Schütz (1953, 5) fort, „sei es im wissenschaftlichen oder im alltäglichen Denken, enthält *Konstruktionen* [Herv. – F. K.], das heißt einen Verband von Abstraktionen, Generalisierungen, Formalisierungen und Idealisierungen, die der jeweiligen Stufe gedanklicher Organisation gemäß sind. Genau genommen gibt es nirgends so etwas wie reine und einfache Tatsachen.“ Kennlich, bereits das alltagsweltliche Wissen ist durch Konstruktionen strukturiert. „Das Alltagswissen des Einzelnen von der Welt ist ein System von Konstruktionen ihrer *typischen* [Herv. – F. K.] Aspekte“ (Ebd., 8). Diese Konstruktionen, wird sogleich hervorgehoben, sind nicht „meine private Welt“, sondern emergieren aus einer grundlegend „intersubjektiven Welt, das heißt, daß mein Wissen von der Welt nicht privat [ist], sondern von vornherein intersubjektiv oder vergesellschaftet“ (Ebd., 12). Sozialität gründet in letzter Instanz in der „Reziprozität der Perspektiven“, in den „typisierenden Konstruktionen“, an denen die Individuen teilhaben, worin sie sich, bzw. ihr Alltagsdenken, bewegen (Ebd., 14). „Konstruktionen typisierten Wissens“, verbürgt durch „soziale Überlieferung“, stellen eine „hochsozialisierte Struktur“ (Ebd., 15) dar. Dank der typisierten Reziprozität der

Perspektiven, der „Idealisierung der Vertauschbarkeit der Standorte“ sowie der „Idealisierung der Kongruenz der Relevanzsysteme“ (Ebd., 13), kurz: dank der Strukturierung der Sozialwelt durch Typisierung in Konstruktionen „überwindet“ das Alltagsdenken „die Differenzen individueller Perspektiven“ (Ebd.). Nur unter der Bedingung von Typifizierung sind soziale Beziehungen möglich. Dabei ist zu beachten, dass Fremdtypisierung stets einhergeht mit Selbsttypisierung, und dass „die alltäglichen Konstruktionen in den Typisierungen des Anderen und in meiner Selbsttypisierung in einem beträchtlichen Ausmaß sozial abgeleitet“ und vor allem „sozial gebilligt sind“ (Ebd., 22). „Zusammenfassend können wir sagen, daß wir die individuelle Einzigartigkeit unseres Mitmenschen in seiner einzigartigen biographischen Situation nie erfassen können, es sei denn in der reinen Wir-Beziehung zwischen Mitmenschen. In den Konstruktionen des alltäglichen Denkens erscheint der Andere bestenfalls als partielles Selbst, und er tritt selbst in die reine Wir-Beziehung nur mit einem Teil seiner Persönlichkeit ein. Diese Erkenntnis scheint in verschiedener Hinsicht wichtig zu sein. Sie verhalf Simmel, das Dilemma zwischen individuellem und kollektivem Bewußtsein zu überwinden, das von Durkheim so klar gesehen wurde; sie lag Cooleys Theorie des >Spiegeleffektes< (*looking glass effect*) zugrunde, die den Ursprung des Selbst in einem Prozeß sozialer Spiegelungen sieht; sie führte George H. Mead zu seiner meisterhaften Konzeption des >Generalisierten Anderen< (*generalized other*); sie ist schließlich entscheidend für die Klärung der Begriffe >soziale Funktion<, >soziale Rolle< und nicht zuletzt des Begriffes vom >rationalen Handeln<. Aber diese Erkenntnis faßt erst eine Seite unseres Problems. Konstruiere ich den Anderen als nur partielles Selbst, als Darsteller typischer Rollen oder Funktionen, so findet dies eine Entsprechung im Prozeß der Selbsttypisierung, der einsetzt, sobald ich mit dem Anderen in soziale Wirkensbeziehungen eintrete. Ich nehme an einer solchen Beziehung auch nicht als ganze Persönlichkeit, sondern nur mit bestimmten Persönlichkeitsschichten teil. Indem ich die Rolle des Anderen definiere, nehme ich selbst eine Rolle an. Indem ich das Verhalten des Anderen typisiere, typisiere ich mein eigenes Verhalten, das mit dem seinigen verbunden ist, und ich versetze mich selbst, sagen wir, in einen Reisenden oder einen Verbraucher, in einen Steuerzahler, einen Leser oder einen Beobachter“ (Ebd., 20f.).

Die alltagsweltlichen Konstruktionen sind es, die die gesellschaftliche Wirklichkeit konstituieren, die Typizität ist es, die die Sozialwelt als Realität *sui generis* ausmacht. Genau hier, so Schütz (Ebd., 6), siedelt der Unterschied zwischen Sozial- und Naturwissenschaften. Jene haben es mit einer sozial konstruierten, mithin symbolvermittelten, je schon interpretierten, einer durch die Vergesellschaftung vermittelten Welt zu tun, diese nicht. Die Eigenart *sozialwissenschaftlicher* Konstruktionen liegt nun darin begründet, dass sie sich auf die alltagsweltlichen Konstruktionen, auf die *sozialen* Abstraktionen beziehen bzw. zu beziehen haben. Es handelt sich um *Konstruktionen zweiten Grades*. Das Beobachtungsfeld des Sozialwissenschaftlers „hat eine besondere Sinn- und Relevanzstruktur für die in ihr lebenden, denkenden und handelnden Menschen. In verschiedenen Konstruktionen der alltäglichen Wirklichkeit haben sie diese Welt im voraus geglie-

dert und interpretiert, und es sind gedankliche Gegenstände dieser Art, die ihr Verhalten bestimmen, ihre Handlungsziele definieren und die Mittel zur Realisierung solcher Ziele vorschreiben – kurz: Sie verhelfen den Menschen in ihrer natürlichen und soziokulturellen Umwelt ihr Auskommen zu finden und mit ihr ins Reine zu kommen. Die gedanklichen Gegenstände, die von Sozialwissenschaftlern gebildet werden, beziehen und gründen sich auf gedankliche Gegenstände, die im Verständnis des im Alltag unter seinen Mitmenschen lebenden Menschen gebildet werden. Die Konstruktionen, die der Sozialwissenschaftler benutzt, sind daher sozusagen *Konstruktionen zweiten Grades* [Herv. – F. K.]: es sind Konstruktionen jener Konstruktionen, die im Sozialfeld von den Handelnden gebildet werden, deren Verhalten der Wissenschaftler beobachtet und in Übereinstimmung mit den Verfahrensregeln seiner Wissenschaft zu erklären versucht“ (Ebd., 6f.).

Wie die sozialwissenschaftlichen Konstruktionen auf den Konstruktionen, „die im Alltag verwandt werden“, aufzubauen sind, dafür hat Schütz selbst mit seinem Grundlagenwerk „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt“, zuerst 1932, die entscheidende Vorarbeit in Richtung auf eine phänomenologische Soziologie geleistet. Gleichsam ausbuchstabiert ist das Theorie- und Forschungsprogramm in der „Theorie der Wissenssoziologie“ von Berger/Luckmann (1969) und in handlicher, d. h. lehr- und studienfreundlicher Form verdichtet in der „Theorie des sozialen Handelns“ (Luckmann 1992). Darüber hinaus ist für die sozialwissenschaftliche Theoriebildung (und Forschung) in Rechnung zu stellen, dass sie stets auch mit einer „bereits vorkonstituierten Welt wissenschaftlichen Denkens“ konfrontiert ist, die „von der historischen Tradition seiner Wissenschaft überliefert ist“ (Schütz 1945, 288).

Dem Theorietyp „Inklusionsmodelle“ entsprechend ist die Gesellschaftstheorie bzw. wissenssoziologisch grundierte, um die Denkfigur der Typizität zentrierte Theorie der Vergesellschaftung von Berger und Luckmann (1969) fundamntiert durch die moderne Philosophische Anthropologie. Direkt Bezug genommen (Ebd., 18) wird auf Autoren, deren Erkenntnisinteressen nicht so ohne Weiteres harmonieren. Während Gehlens Anthropologie doch eher einen domestikatorischen Akzent aufweist, ist diejenige Plessners eher von einem emanzipatorischen Grundimpuls getragen (hierzu Kröll 2009, 107ff.), sodass die Bezugnahme doch recht selektiver und die Montage wohl eklektischer Natur ist. Die zusammengefügt Philosophischen Anthropologien Gehlens und Plessners fungieren gleichsam als Metatheorie einer Grundlegung der phänomenologischen Soziologie. Von Gehlen wird vor allem die Idee der sozialen Institution als gleichsam einer Transzendenz ins Diesseits, d. h. die Institutionenlehre, übernommen (s. Gehlen 1986 und vor allem 1986a); während von Plessner vor allem die Denkfigur der „exzentrischen Positionalität“, d. h. Sozialität als Transzendieren der biologischen Natur – „der Mensch ist von Natur aus zur Künstlichkeit gezwungen“ –, aufgegriffen wird (Plessner 2003; dort insbesondere das Siebente Kapitel „Die Sphäre des Menschen“). Die anthropologische Grundlegung der Kategorie der „Transzendenz“ ist vor allem auch in den religionssoziologischen Werken von Berger und Luckmann, besonders hervorgehoben sei „Die unsichtbare

Religion“ (1991), verarbeitet worden. Es ließe sich wohl begründen, dass neben der Wissenssoziologie nachgerade auch die Religionssoziologie bei diesen Autoren mehr ist denn bloß eine Spezielle Soziologie, dass ihr vielmehr ein theoriebildender, sozialtheoretisch konzeptiver Status zukommt.

Die Frage nach der „*Conditio humana*“ steht, wie sie Plessner (1961) noch einmal thematisiert und in konzentrierter Form beantwortet hat; die genannte Schrift eignet sich vorzüglich, um die Art der Problemstellung, „Leiblichkeit“ und „Gesellschaftlichkeit“, zusammenzudenken, umriss-scharf sich vor Augen zu führen. „Von Natur künstlich, leben wir nur insoweit, wie wir ein Leben führen, machen wir uns zu dem und suchen wir uns als das zu haben, was wir sind“ (Ebd., 192). Anders, die exzentrische Positionalität des Menschen besteht im Modus seiner Indirektheit, seiner „vermittelten Unmittelbarkeit“ (Ebd., 194), seiner im Medium von Gesellschaftlichkeit erzeugten Subjektivität, die wiederum in seiner Leiblichkeit eingründet. *Conditio humana* heißt selbst produzierte Sozialität, d. h. vor allem „Verkörperung in Rolle und Darstellung“: „Daß ein jeder ist, aber sich nicht hat; genauer gesagt, sich nur im Umweg über andere und anders als ein Jemand hat – so heißt es – gibt der menschlichen Existenz in Gruppen ihren *institutionellen* [Herv. – F. K.] Charakter“ (Ebd., 195). Führen Menschen ihr Leben im Modus der Indirektheit, dann sind Rolle und Institution keine Verdammnis im Sinne der Entfremdungstheoreme, sondern das Humanum; Reflex der Sonderstellung des Menschen in der Natur.

Was nun den soziologischen Grundriss des von Berger und Luckmann im Anschluss an Schütz ausgearbeiteten Inklusionsmodells anbetrifft, so ist er in einer Art Doppelbewegung gezeichnet. Im Entwurf des Gemeinschaftswerks wird, nach Einführung der phänomenologisch renovierten Wissenssoziologie, zunächst die „Gesellschaft als objektive Wirklichkeit“ gesetzt, dem sich die Darstellung von „Gesellschaft als subjektive Wirklichkeit“ anschließt (Berger/Luckmann 1969, Kap. II und III). Für die Konzeptualisierung des objektiven Charakters der gesellschaftlichen Wirklichkeit wird „zu großen Teilen Durkheim und seine Schule“ (Ebd., 18) in Anspruch genommen. Deren Basissatz lautet: „Die Gesellschaft ist eine Wirklichkeit *sui generis*“ (Durkheim 1994, 37, 41f.). Rekonstruiert wird die Wirklichkeit im Wege einer vor allem an Gehlen (1986, 1986a, Teil I. Institutionen) orientierten Darlegung der Herausbildung verfestigter, kristallisierter Erwartungsstrukturen, d. h. sozialer Beziehungsformen. Dabei gehen Berger und Luckmann mit Gehlen, der die Denkfigur der Institution zu einem feinsinnigen Theoriemodell ausgesponnen hat, darin weitgehend konform, dass Institutionen für die Menschen nicht nur als soziale Stabilisatoren fungieren, sondern ihnen vor allem eine Entlastungsfunktion zukommt. Insgesamt wird die Figur der Institution im Lichte des Typizitätscharakters aller Vergesellschaftung interpretiert. „Es erhebt sich also die Frage: Wie entstehen Institutionen? Institutionalisierung findet statt, sobald habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden. Jede Typisierung, die auf diese Weise vorgenommen wird, ist eine Institution. Für ihr Zustandekommen wichtig sind die Reziprozität der Typisierung und die Typik nicht nur der Akte, sondern auch der Akteure. Wenn habitualisierte Handlungen Institutio-

nen begründen, so sind die entsprechenden Typisierungen Allgemeingut. Sie sind für alle Mitglieder der jeweiligen Gruppe *erreichbar*“ (Berger/Luckmann 1969, 58). Ergänzt wird das Institutionenkonzept durch die Dimension der Sedimentierung der jeweiligen Wissensbestände, der intergenerativen Traditionsbildungen sowie der verschiedenen Stufen der Legitimation von Institutionen.

Zur Kategorie der Institution tritt als theoretische Schlüsselfigur zur Vermittlung der „Objektivität der sozialen Wirklichkeit“ (Ebd., 62) mit der „Gesellschaft als subjektiver Wirklichkeit“ (Ebd., 139ff.) auch in der phänomenologischen Soziologie das *Rollenparadigma* hinzu: „Von Rollen können wir erst dann sprechen, wenn diese Form der Typisierung sich innerhalb der Zusammenhänge eines objektivierten Wissensbestandes ereignet, der einer Mehrheit von Handelnden gemeinsam zu eigen ist. In solchem Kontext sind Typen von Handelnden Rollenträger. Daß die Bildung einer Rollentypologie die notwendige Ergänzung zur Institutionalisierung des Verhaltens ist, wird jetzt deutlich. Es sind die Rollen, mittels deren Institutionen der individuellen Erfahrung einverleibt werden. Die Rollen sind in ihrer sprachlichen Vergegenständlichung ein wesentlicher Bestandteil der objektiv faßbaren Welt einer jeden Gesellschaft“ (Ebd., 78). Vorbereitet ist die Verbindung von Institutions- und Rollenkonzeption bereits bei Schütz (1953, 46ff.). Hier taucht auch bereits die Denkfigur auf, die Dahrendorf einiges Unbehagen bereitet hat: der „Homunculus“ als sozialtheoretische Modellierung. Das Problem wird von Berger und Luckmann (1969, 97) wohl gesehen: „Das Grund->Rezept< für die Verdinglichung von Institutionen ist, ihnen einen ontologischen Status zu verleihen, der unabhängig von menschlichem Sinnen und Trachten ist ... So wie Institutionen können auch Rollen verdinglicht werden.“ Es ist schlussendlich die Möglichkeit der tendenziellen Ent-Identifikation, der Rollendistanz, welche im Inklusionsmodell der phänomenologischen Soziologie dafür bürgen soll, dass die Menschen, Goffman sei Dank, nicht vollends unter die Institutionen und Rollen subsumiert, von ihnen aufgesaugt werden (s. Berger 1977, 149f.; Luckmann 1979, 309ff.). Die Konterfigur zu Institution und Rolle, die Gegenfiguren zu Durkheim und Gehlen sind von Weber und Mead bezogen, wie im Einstieg zum Theorieprogramm (Berger/Luckmann 1969, 18) visiert. „Die Soziologie kann also“, hatte Durkheim (1965, 100) zusammengefasst, „definiert werden als die Wissenschaft von den Institutionen, deren Entstehung und Wirkungsart.“ In ihnen manifestiert sich „die objektive Realität der sozialen Phänomene“ (Ebd.). Es ist Berger (1977, 142), der gleichsam hierauf noch einmal repliziert, indem er hervorhebt, dass gerade „die historische Orientierung Max Webers dazu angetan [ist], hier das nötige Gleichgewicht wieder herzustellen. Durkheims und Webers Konzeptionen der Gesellschaft widersprechen einander logisch nicht. Sie sind nur antithetisch, insofern sie verschiedene Aspekte der gesellschaftlichen Wirklichkeit ins Blickfeld rücken. Es ist durchaus berechtigt, die Gesellschaft als objektive Faktizität aufzufassen, die Zwang auf uns ausübt, ja die uns geradezu erschafft. Aber mit gleichem Recht kann man sagen, unser sinnhaftes Handeln stütze das Gebäude der Gesellschaft, und gelegentlich ver helfe es sogar dazu, dieses Gebäude gründlich zu verändern. Das Paradoxon der gesellschaftlichen Existenz steht inmitten

der beiden Auffassungen: die Gesellschaft >definiert< uns zwar, aber auch wir >definieren< unsere Gesellschaft.“

Dem Motiv des Wiederherstellens des Gleichgewichts von Ordnungsform und sozialem Handeln im Inklusionsmodell dürfte es geschuldet sein, dass das spätere Theoriekonzept, die „Theorie des sozialen Handelns“ von Thomas Luckmann (1992), gegenüber dem Grundriss von 1969 „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ anders aufgebaut ist, in der Darstellungsweise eine Gewichtsverlagerung von der Institution zum Handeln zu verzeichnen ist. Während hier in der Darstellung die objektive Wirklichkeit von Gesellschaft der subjektiven vorgeschaltet ist, wird dort zuerst der Gesamtkontext der Theorie sozialen Handelns ausgefaltet, und dann erst, in drei Schritten der Zusammenhang von Handeln und Gesellschaft entfaltet: I. „Die gesellschaftliche Bedingtheit des Handelns“; II. „Die Grundstruktur gesellschaftlichen Handelns“; III. „Institutionalisierung gesellschaftlichen Handelns“. Dem kann füglich hinzukommentiert werden, dass der Darstellungsaufbau von 1992 der Programmskizze von Luckmann (1990): „Towards a Science of the Subjective Paradigm: Protosociology“ besser entspricht als jener von 1969.

All der Umakzentuierungen ungeachtet, ohne das Rollenparadigma als Denkfigur für die Gesellschaftlichkeit kommt die phänomenologische Soziologie nicht aus, einfach weil es der sozialen Objektivität entspricht: „Institutionalisiertes Verhalten kommt ohne Rollen nicht aus ... Rollen *repräsentieren* die Gesellschaftsordnung“ (Berger/Luckmann 1969, 81). Dass die Konzeptualisierung von Institution und Rolle wissensphänomenologisch und -soziologisch noch einmal ausdifferenziert ist in Richtung auf den grundlegenden Sachverhalt, dass Gesellschaft, zumal moderne Gesellschaften, pluralisiert ist bzw. sind in „mannigfaltige Wirklichkeiten“ – von Schütz (1945) im Anschluss an „William James’ Theorie der vielen >sub-universa<“ in Umrissen vorskizziert (Ebd., 263) –, sei wenigstens angesprochen. Dieser Sachverhalt ist bei Berger und Luckmann (1969) im Teilkapitel „Legitimierung“ in der Form der Aufgliederung der Sozialwelt in „symbolische Sinnwelten“ und „Subsinnwelten“ auseinandergelegt.

Auf der Suche nach einem geeigneten Bezugspunkt zur Bestimmung von „Gesellschaft als subjektive Wirklichkeit“ (Ebd., Kap. III), nach einer für die wissenssoziologische Fundamentierung des Inklusionsmodells passenden Konzeption für das Problem der individuellen Vergesellschaftung sind die phänomenologischen Sozialwissenschaften, ist Schütz (1953, *passim*), ist die phänomenologische Soziologie, sind Berger und Luckmann nicht, wie Parsons in Harvard, bei Freud, sondern bei der „Symbolic-Interactionist-School“, bei George Herbert Mead in Chicago fündig geworden. Dass gleichsam die Wahl nicht auf Freud, sondern auf Mead gefallen ist, wird, durchweg in Fußnoten, kommentiert. „Die Schule [des Symbolischen Interaktionismus – F. K.] hat keine Verbindung zwischen der Meadschen Sozialpsychologie und der Wissenssoziologie gezogen. Das hängt mit der geringen Kenntnis der Wissenssoziologie in Amerika zusammen. Die theoretisch wichtigere Ursache ist jedoch in der Tatsache zu suchen, daß Mead und seine Schüler kein adäquates Konzept der Gesellschaftsstruktur hatten. Aus diesem Grund

scheint uns die Integration der Ansätze von Mead und Durkheim so besonders wichtig“ (Ebd., 18). Neben Gehlen und Habermas sind es tatsächlich Berger und Luckmann, die die Rezeption Meads nicht nur geleistet, sondern darüber hinaus dessen Theorie der Sozialisation als individueller Vergesellschaftung in ihre soziologische Theoriebildung systematisch eingefügt haben. „Wir möchten hier anmerken“, fahren die Co-Autoren fort, „daß (so wie die Gleichgültigkeit der amerikanischen Sozialpsychologen, der Wissenssoziologie gegenüber sie an einer makro-soziologischen Theorie gehindert hat) die in Europa herrschende Gleichgültigkeit gegenüber Mead bis heute eine ernsthafte Unterlassungssünde des neo-marxistischen Denkens ist. Es entbehrt nicht der Ironie, daß neo-marxistische Theoretiker noch jüngst eine Brücke zur Freud gesucht haben – dessen Psychologie mit den anthropologischen Grundlagen des Marxismus völlig unvereinbar ist –, während sie der Theorie von Mead mit ihrer Dialektik von Individuum und Gesellschaft, die ihren eigenen Grundlagen bei weitem mehr entsprechen würde, nicht die geringste Beachtung geschenkt haben.“ Dass die Auffassung von der „Soziologie als Fröhliche Wissenschaft“ (Berger 1977) besser zum programmatisch-aktivistischen Behagen in der Kultur US-amerikanischen Zuschnitts, zu Walt Whitmans Vitalismus („Pioniers! Pioniers!“) und Meads anthropologischem Evolutionsoptimismus passt als Freuds anthropologischer Pessimismus („Die Leut’ die san a Gsindel“ bzw. „Die Stimme des Intellekts ist leise“) und sein „Unbehagen in der Kultur“ (Freud 1930), ist offenkundig. Im Übrigen, und das mag nicht weniger der Ironie entbehren, fände sich Unterstützung für die These, dass Marx und Freud sich nicht so ohne Weiteres vertragen, seitens der inzwischen verblassten Kritischen Psychologie (s. vor allem Holzkamp-Osterkamp 1978, Kap. 5).

Die Einfügung der Meadschen Sozialpsychologie hat ihren Ort im Kontext der Internalisierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, der zweiten, sozio-kulturellen Geburt. „Da Gesellschaft objektiv und subjektiv Wirklichkeit ist, muß ihr theoretisches Verständnis beide Aspekte umfassen. Beiden Aspekten wird ... erst eigentlich gerecht, wer Gesellschaft als dialektischen Prozeß sieht, der aus drei Komponenten besteht: Externalisierung, Objektivation und Internalisierung“ (Berger/ Luckmann 1969, 139). *Externalisierung* beschreibt die Welt des Handelns. Sie wird, auch hier in direktem Anschluss an Schütz („Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt“), *en detail* von Luckmann (1992) ausbuchstabiert, dies sowohl im Hinblick auf die Sinnstrukturen der Handlung als auch, und dies ist mit Nachdruck hervorzuheben, in Bezug auf deren Temporalstrukturen. Vor dem Hintergrund der Schützchen Unterscheidung von Handeln und Handlung entwickelt Luckmann (Ebd., 110ff.) ein äußerst schlüssiges Konzept zur Aufgliederung des gesellschaftlichen Handelns in Hauptformen: *Erstens* „einseitig unmittelbares Handeln“; dies ist im Grunde auf Sonderfälle beschränkt: z. B. jemanden ausspionieren, Taschendiebstahl, jemanden erwürgen. Kennzeichen ist die Anwesenheit des anderen. *Zweitens*, ebenfalls gekennzeichnet durch die Anwesenheit des anderen, das „wechselseitig unmittelbare Handeln“; dies steht unter dem Vorzeichen der Reziprozität der Perspektiven und ist im strikten Sinne intersubjektiv: von der Kooperation bis zum verzückten, einverständigen Küssen. *Drittens* das „wechselseitig mittelbare Handeln“,

dessen Kennzeichen die Abwesenheit des anderen ist; die Substituierbarkeit von Co-Präsenz durch imaginierte Reziprozität hängt, und das ist gerade bei den Vergewärtigungstechnologien im Umkreis der Fernkommunikation gut zu beobachten, entschieden von den Möglichkeiten der Herstellung synchroner Mittelbarkeit ab. *Viertens* schließlich die Form „einseitig mittelbaren Handelns“ ohne Co-Präsenz; etwa Mord durch Gift bei Abwesenheit des Giftmörders oder, was weit häufiger vorkommt, die Praxis des Ausstreuens von Gerüchten, eine Variante ist inzwischen unter dem Sammelnamen Mobbing bekannt.

Objektivierung steuert auf die Beschreibung der Welt der bereits besprochenen Institutionen zu. Internalisierung beschreibt die Welt der „primären“ und „sekundären“ Sozialisation, befasst sich mit den Denkfiguren des „*significant*“ und „*generalized other*“ als theoretische Ausdrücke für Modalitäten der individuellen Vergesellschaftung. Hier schöpfen Berger und Luckmann die Interpretationsmöglichkeiten, die Meads Sozialpsychologie bietet, aus. Dies trifft insbesondere im Hinblick auf das Problem der sozialen und personalen Identitätsbildung zu. Im soziologisch gewendeten Identitätskonzept eröffnet sich für die phänomenologische Soziologie die Chance, Institutionentheorie, Rollenkonzeption und die visierte Biografieforschung zu verschränken. Identität, dies legen die „Gedanken über Identitätstheorien“ (Berger/Luckmann 1969, 185ff.) nahe, stellt gleichsam die Nahtstelle dieses Inklusionskonzepts dar, an der das im Eingang dieses Kapitels vermerkte Dreieck „Leiblichkeit, Gesellschaftlichkeit, Bewusstsein“ verwoben werden kann. „Identität ist natürlich ein Schlüssel zur subjektiven Wirklichkeit, und wie alle subjektive Wirklichkeit steht sie in dialektischer Beziehung zur Gesellschaft. Sie wird in gesellschaftlichen Prozessen geformt ... Umgekehrt reagiert Identität, die durch das Zusammenwirken von Organismus, individuellem Bewusstsein und Gesellschaftsstruktur produziert wird, auf die vorhandene Struktur, bewahrt sie, verändert sie oder formt sie sogar neu. Gesellschaft hat Geschichte, in deren Verlauf eine spezifische Identität entsteht. Diese Geschichte jedoch machen Menschen mit spezifischer Identität“ (Ebd., 185). Es wird gleichsam noch einmal verschärft, indem – und hier macht sich einmal mehr der wissenschaftsprogrammatische Sachverhalt geltend, dass von Berger sowohl wie von Luckmann Religionssoziologie als wesentlicher Nährstoff für historisch fundierte Gesellschaftstheorie angesehen wird – der Stellenwert der Psychologie radikal anitpositivistisch bestimmt wird: „Schlicht gesagt, jede Psychologie hat eine Kosmologie zur Voraussetzung“ (Ebd., 187). Die Werkbiografien Bergers und Luckmanns bezeugen die Umsetzung des identitätssoziologischen Programms, wofür Bergers „Sehnsucht nach Sinn“ und Thomas Luckmanns Beitrag „Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz“ zum interdisziplinären Sammelband „Identität“ (1979), einer bis heute unverzichtbaren Grundlage für jedwede Forschung zur Identitätsproblematik, genannt sein mögen.

Der Grundlagenstudie „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ ist die Wegweisung in Richtung auf eine Soziologie, der der „biographische Kontext“ (Berger/Luckmann 1969, 190) in theoretischer sowohl wie empirischer Perspektive nachgerade

eingeschrieben ist (siehe auch die von Thomas Luckmann eingeleitete, 1971 in deutscher Übersetzung erschienene Arbeit von Schütz „Das Problem der Relevanz“, insbes. Kap. VII. „Die biographische Situation“). Spätestens seit dem initiierten Kolloquium am Sozialwissenschaftlichen Forschungszentrum der Universität Erlangen-Nürnberg im Jahre 1980, mit dem Programmtitel „Biographie in handlungswissenschaftlicher Perspektive“, zu dem die Schlüsselfiguren der phänomenologischen Soziologie dezidiert biografietheoretische Beiträge eingebracht haben, u. a. Thomas Luckmann „Lebenslauf und Sprache“, Fritz Schütze „Prozeßstrukturen des Lebenslaufs“, Richard Grathoff „Zur Bestimmung der soziologischen Struktur von Biographien“ und Hans-Georg Soeffner „Entwicklung von Identität und Typisierung von Lebensläufen“, darf von einer biografiewissenschaftlichen Wende jedenfalls in der deutschsprachigen Soziologie, mehr noch in den Sozial- und Kulturwissenschaften, Stichwort „Oral History“, gesprochen werden. Publizität hat jenes Initiationskolloquium zusätzlich dadurch erfahren, dass ein jüngerer Vertreter der polnischen Tradition „autobiografisch orientierter Soziologie“ einen weichenstellenden Vortrag (Adamski 1981) und Erving Goffman einen für den phänomenologischen Theorietyp äußerst aufschlussreichen Vortrag mit dem bezeichnenden Titel „Recognition“ gehalten haben (s. Matthes u. a. 1981; s. auch Kröll 1994). Auch hier, im biografiewissenschaftlich-identitätssoziologischen Kontext, bildet die sozialtheoretische Denkfigur der Typizität den Angelpunkt, so schon von Berger und Luckmann (1969, 185) forschungsperspektivisch vorgezeichnet: „Die historischen Gesellschaftsstrukturen erzeugen *Identitätstypen*, die im individuellen Fall erkennbar sind.“

Allein, „das subjektive Leben ist nicht völlig gesellschaftlich“ (Ebd., 144). Im Fußnoten-satz wird an Simmel erinnert, der die „Selbstauffassung des Menschen als sowohl innerhalb wie außerhalb der Gesellschaft stehend“ identifiziert habe. Womit die phänomenologische Gesellschafts- bzw. Sozialtheorie dort ankommt, wo Dahrendorf in seinem „Homo sociologicus“ von 1959, dank Musils „Mulde“ bzw. zehntem Charakter gewesen ist, bei einer Art Restologie, um nur ja nicht in den Verdacht zu geraten, man fröne einem Durkheim-Soziologismus. Nicht ganz zufällig ist in den soziologiekonzeptiven Text nicht nur Dahrendorfs, sondern auch Bergers – hier in dessen „Einladung zur Soziologie“ (1977, 157ff.) – der Name Sartre bzw. der Fingerzeig auf den Existentialismus gerutscht, gleichsam als Rettungsanker eines Humanismus, der ansonsten mit Durkheim die Übermacht der *contrainte sociale* schwerlich leugnen kann.

Lässt man die Entwicklung der phänomenologischen Soziologie mitsamt ihrer Wahlverwandtschaft, dem Symbolischen Interaktionismus, Revue passieren, so fällt auf, dass seit dem Erscheinen der grundlagentheoretischen Studie von Berger und Luckmann (1966, 1969) eine spürbare Akzentverschiebung zu verzeichnen ist. Gewiss, der Schwerpunkt der dort visierten Gesellschaftstheorie – die Adepten ziehen es längst vor von Sozialtheorie zu reden – hat immer schon auf der Ebene der Interaktionsfelder, der Intersubjektivitätsstrukturen gelegen. Schon damals wäre die Frage zulässig gewesen, ob es hinreicht, die Vorgänge an der Börse mit Blicken zu sehen, die für den Sozialverkehr in einem Squash-Club zureichen mögen. Die Phänomenologie der Intersubjektivität und der

Interaktionen an der Börse ist schon im vorelektronischen, co-präsenten Zeitalter wenig aussagekräftig dafür gewesen, was dort statthat, worum es geht. Jedenfalls hat die Tendenz zur Entökonomisierung der Gesellschaftstheorie weithin Platz gegriffen, die Entfernung von Durkheims *contrainte sociale* zugenommen. Als ein Indiz hierfür mag die kümmerlich schmale Befassung mit der Kategorie der „Arbeit“ in Luckmanns „Theorie des sozialen Handelns“ (1992) gewertet werden; kaum vier Seiten sind ihr gewidmet. Dies hat, wenn auch nicht in diesem Ausmaß, durchaus seine Parallele in der kommunikationstheoretischen Werkbiografie von Habermas, in der sich das Verhältnis von „Arbeit und Interaktion“ (Habermas 1969a) sukzessive zur Interaktion bzw. Kommunikation verschiebt. Gewiss hat diese Verschiebung ihre Berechtigung, insofern als die rasante Zunahme der allgemeinen „Quatschlichkeit“ (Hegel), die beschleunigte Diffusion elektronisch gestützter Bild- und Selbstoffenbarung, die totale Kommunikation Fakt ist. Doch diese, mitsamt Vernetzung und Überwachung, gehorchen allemal dem stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse, der Logik einer tauschwertbasierten, auf erweiterte und beschleunigte Reproduktion getrimmten Vergesellschaftung. In ontogenetischer Perspektive ließe sie sich, wie vordem angedeutet, beschreiben als Strecke vom Nabel zum Kabel.

Freilich, Marx ist schon in der älteren Wissenssoziologie unter die Räder gekommen bzw. seine Politische Ökonomie und Ideologiekritik ist zerrieben worden (s. Lenk „Marx in der Wissenssoziologie“ 1986). Es hat gute Gründe, dass Berger und Luckmann (1969, Iff.) ihr Grundlagenwerk eröffnen mit der „Einleitung: Das Problem der Wissenssoziologie“. Darin werden die wesentlichen Denkmotive ihrer Renovierung der Wissenssoziologie dargelegt. Zwei Motive sind dabei ausschlaggebend: erstens die Ablösung der Wissenssoziologie von der Ideengeschichte zugunsten einer Wende zum Alltagsbewusstsein bzw. Alltagsdenken; zweitens die Umstimmung der Wissenssoziologie auf die Phänomenologie, und das heißt vor allem das Umschiffen des dem Ideologieproblem einwohnenden Wahrheitsproblems. Trotz aller Distanz zu Mannheims Fassung von Wissenssoziologie wird ein Moment hieraus übernommen, das sich in letzter Instanz Nietzsches Analysen zum Wahrheitsperspektivismus verdankt, nämlich dass „Wissen immer Wissen von einem bestimmten Ort aus ist“ (Ebd., 11). Um dem Eindruck eines totalen Relativismus bzw. totalen Ideologieverdachts – Berger und Luckmann verwenden den Ausdruck „Pan-Ideologismus“ (Ebd.), der zumindest die Gefahr der totalen Unterminierung der Grundlagen von Wissenschaft birgt, analog zum totalen Konstruktionsverdacht im radikalen Sozialkonstruktivismus – entgegenzuwirken, hat Mannheim versucht, seine Wissenssoziologie unter die Signatur „Relationalismus“ zu stellen. Ob hier mehr geleistet worden ist denn Wortklauberei, darf füglich bezweifelt werden. Dem korrespondiert, was die phänomenologische Soziologie überhaupt kennzeichnet: die Maxime der Bildung deskriptiver Theorien. Bereits 1937, zuerst publiziert 1953, hat Adorno, gewohnt mit den Ohren zu denken, Geist und Verfahren der Mannheimschen Wissenssoziologie, zugegeben mit bösem Blick, zerlegt: „Die von Karl Mannheim vertretene Wissenssoziologie beginnt abermals in Deutschland zu wirken. Das verdankt sie dem Gestus der harmlosen Skepsis. Sie stellt, gleich ihren existenzphilosophischen Gegenspielern, alles in

Frage und greift nichts an. Intellektuelle, die sich vom wirklichen oder vermeintlichen >Dogma< abgestoßen fühlen, sind angeheimelt vom Klima einer Vorurteilslosigkeit und Voraussetzungslosigkeit, die ihnen obendrein etwas vom Pathos der selbstbewusst einsam ausharrenden Rationalität Max Webers als Wegzehrung fürs schwankende Bewusstsein ihrer Autonomie spendet. Bei Mannheim so gut wie bei seinem Antipoden Jaspers kommen manche Impulse der Weberschen Schule zutage, die einstmals dem polyhistorischen Bau eingemauert waren. Deren wichtigster ist der zur Abwehr der *Ideologienlehre* [Herv. – F. K.] in ihrer authentischen Gestalt. All das mag rechtfertigen, auf ein älteres Buch Mannheims wie >Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus< zurückzukommen. Es wendet sich an eine breitere Leserschicht als das Ideologiebuch. Es ist nicht auf jegliche seiner Formulierungen festzulegen. Um so mehr trägt es zur Einsicht in die Wirkung bei. Die Gesinnung ist >positivistisch<: gesellschaftliche Phänomene werden >als solche< hingenommen und dann klassifikatorisch nach Allgemeinbegriffen aufgeteilt“ (Adorno 1953, 32).

Wer den von Soeffner (1979) herausgegebenen Sammelband über diverse Facetten des Sozialgeschehens zur Hand nimmt, Titel „Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften“, wird zu dem Urteil gelangen, ganz so ist es doch nicht gekommen, wie Adorno (1953, 46) seinerzeit pointiert hat: „Soziologie meinte an ihrem Ursprung Kritik der Prinzipien der Gesellschaft, der sie sich gegenüberfand. Wissenssoziologie begnügt sich mit Reflexionen über den Jägersmann im grünen oder den Diplomaten im schwarzen Frack.“ Gleichwohl dürfen die unter dem Problemtitel „Typizität“ anzusprechenden sozialtheoretischen Strömungen mit einer Variation der berühmten II. Feuerbach-These von Marx (1845, 535) umschrieben werden: Die Welt ändert sich laufend, es kommt darauf an, sie zu *interpretieren*. Doch im gesellschaftlichen Leben, das auch Berger (1977, 177) als „Komödie“ entziffert, wird nicht nur interpretiert. Es ist eine „Komödie, in der die Menschen in ihren aufgeputzten Kostümen einherstolzieren, Hüte und Titel austauschen und sich gegenseitig eins auswischen mit ihren wirklichen oder eingebildeten Stöcken ... Wenn man die Gesellschaft als Komödie sieht, zaudert man nicht lange, auch ein bißchen mitzumogeln, besonders wenn man mit seiner Mogelei hier einen kleinen Schmerz lindern und da das Leben ein bißchen heller machen kann.“

5.2.3 „Verflechtung“. Elias' Figurationslehre

Den Originalen

Ein Quidam sagt: „Ich bin von keiner Schule;
Kein Meister lebt, mit dem ich buhle;
Auch bin ich weit davon entfernt,
Daß ich von Toten was gelernt.“
Das heißt, wenn ich ihn recht verstand:
„Ich bin ein Narr auf eigne Hand.“

Der nun ist er nicht gewesen. Norbert Elias (1897–1990) gehört zum Gegentypus derer, denen Goethes beißender Spott, der nichts an Aktualität eingebüßt hat, galt. Heute ist dieses Narrentum manifest im feuilletonistisch-modischen Gerede à la „Die Erfindung der ...“, sei es der Romantik, der Klassik oder was immer. In der Studie über „Mozart“ wird subtil dargelegt, dass auch das Außergewöhnliche Moment und Resultat von Vergesellschaftung ist; der Untertitel der Monografie „Zur Soziologie eines Genies“ will genau diesen Sachverhalt herausstellen (Elias 1993). Elias, der seine „Notizen zum Lebenslauf“ mit dem Abschnitt I. „Von dem, was ich lernte“ eröffnet (Elias 1990), hat die Soziologie nicht neu erfunden, sondern sie mit einigem Nachdruck daran erinnert, worin ihre Eigenart als Wissenschaft besteht und was zu ihren Aufgaben gehört. „Ein jeder sieht, was er im Herzen trägt“, teilt die „Lustige Person“ in Goethes „Faust“ im „Vorspiel auf dem Theater“ dem Publikum mit. Max Weber hat diese Einsicht seinem Werk bis ins Zitat hinein einverwandelt. Und ebenso gilt bei Elias – wenn auch sein Theorieansatz dem handlungstheoretischen Webers kontrastiert – von vornherein als ausgemacht, dass lebensgeschichtliche Erfahrungen, Widerfahrnisse zumal, wesentlichen Einfluss auf Augenmerk und Denkweise haben. Im Falle von Elias sind es der Erste Weltkrieg und die Inflation von 1923. Diese Geschehnisse haben nicht nur die Auskristallisierung seines Lebensthemas befördert (s. hierzu Korte 2003), sondern dazu beigetragen, seine Denkweise gleichsam zu soziologisieren, d. h. von der Philosophie herüberzuschwenken zur Soziologie. Das Lebensthema ist bereits in der philosophischen Dissertation angeschlagen: „Idee und Individuum. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte“ (Elias 1924). Bis zur Durchführung dieses Lebensthemas auf der gesellschaftswissenschaftlichen Ebene wird noch einige Zeit vergehen. Auf sein Hauptwerk „Über den Prozeß der Zivilisation“ (Elias 1977), zuerst 1939, trifft zu, was das römische Sprichwort ausdrückt: *Habent sua fata libelli*. Doch nicht nur in Bezug auf die Fassungskraft und Lesarten der Rezipienten haben Bücher ihre Schicksale, sondern nachgerade auch mit Blick auf die Lebensgeschichte ihrer Urheber; im Falle von Elias’ Flucht aus Deutschland und Exil als Dauerzustand (s. Elias 1990). Auch für die Rezeption seines Werks nach 1945 standen die Zeichen nicht günstig (hierzu Rehberg 1996a; Claessens 1996). So recht erst in den 1970er-Jahren ist von einer breiteren sowohl wie intensiveren Rezeption der Soziologie Elias’ zu sprechen; sinnfällig an den Auflagenzahlen seiner Veröffentlichung mit dem couragierten Titel „Was ist Soziologie?“, zuerst 1970 und 2009 in der II. Auflage.

Das berühmte Diktum des Goetheschen Mephistopheles:

Der ganze Strudel strebt nach oben;
Du glaubst zu schieben, und du wirst geschoben

könnte, ohne allzu viele Abstriche machen zu müssen, als Konzentrat des Theorieansatzes und des Forschungsprogramms von Elias gelten. Ins Soziologische gewendet ist das Programm ausgestellt auf das Problem des „Menschengeflechts“, präziser auf die „Spielraum“ und „Grenzen“ setzende „Eigengesetzlichkeit des Menschengeflechts“ (Elias 1939, 82). Diese Art der Problemstellung ist geprägt von den Erfahrungen des

Weltlaufs, welcher von „der relativen Machtlosigkeit des Einzelnen im Gesellschaftsgefüge“ (Elias 1990, 132; Elias 1987, 223) berichtet.

Wo also setzt Elias an? Ihm ist es von Anfang an und bis zuletzt darum zu tun, die tradierte Grundthematik der Soziologie „Individuum und Gesellschaft“ einer Problemstellung zuzuführen, die das Kriterium „größtmöglicher Realitätskongruenz“ (Ebd., 188) erfüllt. Einem Repetitorium gleich rückt er das Verhältnis von „Gesellschaft und Individuum“ bis zuletzt ins Zentrum der Soziologie: „Wie schon der Titel dieses Buches [„Die Gesellschaft der Individuen“ – F. K.] sagt, begeht man einen Irrtum, wenn man nicht über die Gegensätzlichkeit der Begriffe >Individuum< und >Gesellschaft< hinauszudenken vermag und wenn man sie einfach als selbstverständlich behandelt“ (Elias 1987, 210). Weder die Grundproblematik zu ignorieren noch die beiden Komponenten zu substanzialisieren, ist Elias bereit. Damit stellt er sich tatsächlich „ganz in die Tradition der klassischen Soziologie“ (Oesterdiekhoff 2000, 10). Dies bedeutet zugleich, dass in seiner Konzeption von Soziologie und deren Theorie der Begriff der Gesellschaft nicht auf den terminologischen Müllhaufen geworfen wird. „Wenn also hier“, insistiert Elias in „Was ist Soziologie?“, „der Ausdruck >Gesellschaft< als terminus technicus für eine bestimmte Integrationsebene des Universums gebraucht wird, wenn von Zusammenhängen auf dieser Ebene als von einer Ordnung spezifischer Art gesprochen wird, dann wird dieses Wort nicht in dem bewertenden Sinne gebraucht“ (Elias 2009, 79). „Gesellschaft“ in diesem allgemeinen Sinne bezeichnet demnach eine Ordnungsform, die spezifisch menschlicher Vergesellschaftung. Diese Auffassung wird letztlich metatheoretisch durch Theoreme der modernen Philosophischen Anthropologie unterkellert (s. u.). Für jene Ordnungsform reserviert Elias den Ausdruck „Verflechtungsordnung“. Das hiermit soziologietheoretisch Gemeinte zu rekonstruieren, ist gleichbedeutend mit der Darstellung des Grundrisses seines Inklusionsmodells.

Was kann die Soziologie tatsächlich beobachten? Die frappierend einfache Antwort: „Menschen, die sich in und durch Beziehungen zu anderen Menschen entwickeln“ (Elias 2002, 47). In dieser Aussage ist bereits die Anlage seiner Theoriekonzeption vorgezeichnet. Theorie ist so anzulegen, dass sie die Verschränkung von Persönlichkeitsentwicklung und Gesellschaftsentwicklung abzubilden vermag. Durchgängig ist bei ihm die Warnung davor zu hören, „Individuum und Gesellschaft“ bzw. in der Formulierung von Elias (1939) „Die Gesellschaft der Individuen“ zuerst auseinanderzureißen, um sie dann sekundär wieder zusammenzuleimen. Es sei eine äußerst „irreführende Vorstellung“, so Elias (Ebd., 47f.), „daß das Wort >Individuum< auf Aspekte von Menschen hinweist, die außerhalb der Beziehungen von Menschen zueinander, außerhalb der >Gesellschaft< existieren, und das Wort >Gesellschaft< dementsprechend auf etwas außerhalb der Individuen Existierendes, etwa auf ein >System von Rollen< oder ein >System von Aktionen<.“ Für Elias geht Gesellschaft durch die Menschen hindurch, d. h. die Vorstellung Individuum = Drinnen und Gesellschaft = Draußen geht vollständig an der Wirklichkeit von Vergesellschaftung als Verflechtungsordnung vorbei. Unter unüberhörbarer Anspielung auf Dahrendorfs Kunstfigur des „Homo sociologicus“ vo-

tiert Elias (2009, 131) mit Blick auf die Gegenstandsbestimmung von Soziologie für ein grundsätzlich anders konzipiertes Bild vom Menschen: „Das Menschenbild, dessen man zum Studium der Soziologie bedarf, kann also nicht das Bild eines einzelnen Menschen, eines >homo sociologicus<, sein. Als Ausgangspunkt für das Studium der Soziologie bedarf man offensichtliche eines Bildes von Menschen im Plural, einer Vielheit von Menschen als relativ offener interdependenter Prozesse.“ Soziologie hat es also nicht mit dem Abstraktum „der Mensch“, wohl aber mit dem Konkretum vieler Menschen zu tun, die freilich zur Kategorie „Menschheit“ (Elias 1977a, 130) sich zusammenfassen lassen. Für den spezifisch soziologischen Blick erweist sich die Vielheit von Menschen weder als Konglomerat noch als ein durch wissenschaftliche Klassifikation erzeugtes Aggregat. Die Vielheit ist bestimmt durch vorgängige Verflochtenheit der Menschen miteinander in Form von Geflechten, Flechtwerken, Geweben, modisch: Netzwerken. Sie wecken das besondere soziologische Interesse. Man dürfe nicht, wie häufig in der soziologischen Theorielandschaft zu beobachten, den Eindruck vermitteln, „daß sich Begriffe, wie >Individuum< und >Gesellschaft< auf zwei getrennt existierende Objekte“ beziehen Vielmehr sei herauszukehren, dass es sich um verschiedene, aber untrennbare Aspekte der gleichen Menschen“ handelt. Dann folgt ein Zusatz, der ins Zentrum der Eliasschen Theorieanlage zielt, nämlich „daß beide Aspekte, daß Menschen überhaupt normalerweise in einem *strukturierten Wandel* [Herv. – F. K.] begriffen sind. Beide haben den Charakter von Prozessen, und es besteht nicht die geringste Notwendigkeit, bei einer Theoriebildung, die sich auf Menschen bezieht, von diesem ihrem Prozesscharakter zu abstrahieren“ (Elias 1977, XVIII).

Aus ersichtlichen Gründen zieht es Elias vor, von „*Menschenwissenschaften*“ statt von „*Wissenschaften vom Menschen*“ zu sprechen. Soziologie nun wird als eine eigenstrukturierte Disziplin im Ensemble eben der Menschenwissenschaften bestimmt, wobei Elias (2009, 70) sich nicht geniert, die Soziologie als eine „*Gesellschaftswissenschaft*“ anzusprechen. Diese hat es gleichsam mit einem Dreieck zu tun: den *Geflechten* (Elias 1939, 55), den verflochtenen, unablässig sich verflechtenden *Flechttern* (Ebd., 45) und der *Verflechtung* bzw. den „*Verflechtungsmechanismen*“ (Elias 1977a, 436). Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum in der Ausformulierung der soziologischen Theoriekonzeption derart viel Wert auf den nicht nur erläuternden Einbau von „*Spiel-Modellen*“ (Elias 2009, Kap. 3) gelegt wird. Spielmodelle helfen, jenes Dreieck sinnfällig werden zu lassen: Spielordnung, Spieler, Spielprozeß als integrale Momente. Thematisch sind Menschen, die „in ständiger Bewegung sind oder waren und in ständiger Beziehung zu anderen Menschen stehen oder standen“ (Ebd., 120). Gewordenes und Werden in einem erfordern eine Soziologie, die von Grund auf prozesstheoretisch angelegt und deren Terminologie entsprechend gewählt ist. Letzterem sind insbesondere die Teilkapitel „*Die Notwendigkeit neuer Denk- und Sprachmittel*“, „*Kritik soziologischer >Kategorien<*“ und „*Die Fürwörterserie als Figurationsmodell*“ in seiner Antwort auf die Frage „*Was ist Soziologie?*“ (Ebd., 118ff.) gewidmet. Für jenes Dreieck, Geflechte, die sich verflechtenden Verflochtenen und Verflechtung, führt Elias Begriff und Konzept der „*Figur-*

ration“ ein, was seiner Soziologie innerhalb der gesamten Theorielandschaft die Markierungsnote geben wird: Figurationssoziologie.

Idee, Begriff und Konzeption von „Figuration“ erweisen sich schließlich als Auflösung der Problematik „Individuum und Gesellschaft“, indem aus der Sicht von Elias eine dem Sachverhalt menschlicher Vergesellschaftung angemessene Stellung des Problems vorgenommen wird. Am Horizont zeichnen sich die Konturen der Konzeption einer gezielten Verwebung von Soziogenese und Psychogenese ab. „Aber das, was hier als >Verflechtung< bezeichnet wird, und damit das ganze Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, kann niemals verständlich werden, solange man sich, wie es heute so oft der Fall ist, die >Gesellschaft< im wesentlichen als eine Gesellschaft von Erwachsenen vorstellt, von >fertigen< Individuen, die niemals Kinder waren und niemals sterben. Eine wirkliche Klarheit über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft vermag man erst dann zu gewinnen, wenn man das beständige Werden von Individuen inmitten einer Gesellschaft, wenn man den Individualisierungsprozeß in die Theorie der Gesellschaft mit einbezieht. Die Geschichtlichkeit jeder Individualität, das Phänomen des Heranwachens und Erwachsenwerdens, nimmt beim Aufschluß dessen, was >Gesellschaft< ist, eine Schlüsselstellung ein. Die integrale Gesellschaftlichkeit des Menschen tritt erst dann zutage, wenn man sich klar macht, was die Beziehungen zu anderen Menschen für das kleine Kind bedeuten“ (Elias 1939, 46).

Ist der Gegenstandsbereich der Soziologie mit entsprechender Herausforderung an deren Theoriebildung in „der Eigenart der spezifischen *Verflechtungsordnung* [Herv. – F. K.] und dem Charakter der Gesellschaften als wandelbare Figurationen, die interdependente Menschen miteinander bilden“ (Elias 2009, 103), zu verorten, dann stellt sich noch vor der Beantwortung der Frage, was denn nun unter „Figuration“ als Entzifferung des Verhältnisses von „Gesellschaft und Individuen“ genau zu verstehen ist, einmal mehr die erkenntniskritische Frage, ob es sich hierbei um eine wissenschaftliche Abstraktion, i. e. klassifikatorische Projektion, handelt, oder ob „Figuration“ ein Begriff ist, der sich auf den Sachverhalt der Realabstraktion im gesellschaftlichen Prozeß bzw. der sich auf Modi der Selbstabstraktion der Gesellschaft bezieht. Indem Elias stets betont, dass „gesellschaftliche Tatsachen“ (Ebd., 48), dies ganz im Sinne von Durkheims Fassung des *fait social*, nicht reduzierbar sind auf psychische Prozesse, sondern „daß man es bei menschlichen Gesellschaften mit Strukturen und Prozessen eigener Art zu tun hat“ (Elias 1987, 314), läßt er keinen Zweifel daran, dass „Verflechtungsordnungen“, d. h. „Figurationen“, mitnichten Kopfgeburten des Theoretikers vorstellen. Vielmehr kommt ihnen eine Wirklichkeitsqualität *sui generis* zu. Zu erinnern ist daran, dass die menschliche Vergesellschaftung innerhalb des Universums eine Integrationsebene eigener Art ist. „Die physikalischen, die biologischen und die soziologischen Wissenschaften befassen sich mit verschiedenen Integrationsebenen des Universums“ (Elias 2009, 47). Die Ebene der Vergesellschaftung, der menschlichen Verflechtungsordnungen, hängt allerdings buchstäblich nicht im luftleeren Raum, sondern ist, wenn auch in „relativer Autonomie“ (Ebd.), zurückgebunden an die gesellschaftlichen Individuen; weshalb Elias so mit Nachdruck

darauf besteht, die Leibdimension in die Theoretische Soziologie und Sozialforschung systematisch einzufügen. Exemplarisch durchgeführt ist dies in seinem zweibändigen Meisterwerk „Über den Prozeß der Zivilisation“ (Elias 1977, 1977a). So wie das Physikalische, wie immer auch vonstatten gegangen, das Lebendige ausgefällt habe, so das Biologische das Gesellschaftliche. Emergenzen aber, erst einmal stabilisiert, lassen sich eben nicht auf die jeweils vorhergehende Stufe in kausal-elementaristischer Weise zurückübersetzen. Just dieser Sachverhalt begründet, nicht nur für Elias, in letzter Instanz das Daseinsrecht der Soziologie. „Die relative Autonomie der Soziologie gegenüber Wissenschaften wie Physiologie oder Psychologie, die sich mit einzelnen Menschen befassen, beruht letztlich auf der relativen Autonomie der Prozessesstrukturen, die sich aus der Interdependenz und Verflechtung der Handlungen vieler Menschen ergeben, gegenüber dem einzelnen Handelnden. Sie ist zu allen Zeiten vorhanden, aber sie tritt mit besonderer Deutlichkeit ins Bewusstsein der Menschen gerade in der Zeit, in der sich mit der zunehmenden Differenzierung der Gesellschaft die Interdependenzketten verlängern, in denen immer mehr Individuen über immer weitere Räume hin funktionsteilig aneinander gebunden sind. Unter den Bedingungen dieser Figuration wird der selbstregulierende Charakter, die relative Autonomie der Verflechtungsprozesse gegenüber den Verflochtenen besonders fühlbar“ (Elias 2009, 101).

Unmissverständlich ist hier die Nichtreduzibilität von Formen der Vergesellschaftung auf gleichwie gefasste Subjektivitäten angesprochen; der wesentliche Grund dafür, dass Soziologie bei Elias weder bewusstseinsphänomenologisch noch subjektzentriert-handlungstheoretisch ansetzt, *neither* Edmund Husserl *nor* Max Weber. In deutlicher Anspielung auf die handlungstheoretische Denktradition in der Soziologie von Weber über Schütz sowohl wie Parsons bis zu Luckmann etwa – jenseits aller sonstigen Differenzen (zur „voluntaristischen Handlungstheorie“ Münch 2007) –, ist die soziologietheoretische Orientierung bei Elias eindeutig bezogen auf die Eigenwirklichkeit der Verflechtungsordnungen, mit Simmel (1983, 6) gesprochen der gegen Willen und Wollen, gegen die Intentionen der Menschen sich verselbstständigenden „Arten und Formen der Vergesellschaftung“. „Die Unzulänglichkeit voluntaristischer Erklärungen von Gesellschaftszusammenhängen ... beruht darauf, daß sich aus der Verflechtung der Willensakte und Pläne von vielen Menschen Strukturen und Prozesse ergeben, die keiner von den in sie verwickelten Menschen gewollt oder geplant hat. Solche Verflechtungsstrukturen und Prozesse zu untersuchen und zu erklären, ist eine der Hauptaufgaben der Sozialwissenschaften und besonders der Soziologie“ (Elias 1977b, 131). Allerdings, im Unterschied zu Simmels Formaler Soziologie, Soziologie im strikten Sinne, möchte Elias die Persönlichkeitsentwicklungen, Leib, Psyche und Bewusstsein der sich verflechtenden Verflochtenen, in den soziologietheoretischen Basisentwurf zur Erschließung der „Arten des Zusammenhangs“ (Ebd.) inkludiert wissen. Ganz abwegig freilich, dies hat Korte (2003, 329) zu Recht vermerkt, das Unternehmen, Elias’ Idee einer prozesstheoretischen Soziologie, worin die Ebene der Selbstabstraktion von Gesellschaft, der Realabstraktionen systematisch Berücksichtigung findet, dadurch zu erledigen, dass sie als bereits durch

den Methodologischen Individualismus, die Rational-Choice-Psychologie, erledigt hingestellt wird (s. Esser 1984).

Setzt Elias in Bezug auf die Gegenstandsbestimmung von Soziologie bei der vorgängigen Verflochtenheit der Menschen an, so in Bezug auf die Modi soziologischer Erkenntnis bei der kritischen Durchforstung der theoretischen sowohl wie methodologischen Traditionen. Für Elias steht zuerst einmal außer Frage, dass Theorie und Methode nicht zu trennen sind (Elias 2009, 61). Die – inzwischen allgegenwärtige – Eigenbewegung von Theorie und Verfahrensweisen verurteilt die Forschung zur Sterilität. Die erkenntniskritische Position der Eliasschen Figurationssoziologie lässt sich auf einen doppelten Nenner bringen. Zum einen geht Elias früh schon auf Distanz zu jedwedem Apriorismus. „In meiner Dissertation von 1923 versuchte ich deutlich zu machen, daß ich nicht mehr an das Apriori glaubte; aber mein Doktorvater zwang mich, eine Vorbehaltsklausel einzufügen, daß nämlich die >Geltung< ewig sei und außerhalb des Stroms der Geschichte stehe. Ich wußte schon damals, daß das nicht stimmte. Nun wechselte ich zur Soziologie über und in Heidelberg kam ich nur noch mit den Soziologen in Kontakt und nicht mehr mit den Philosophen. Ich schloß mich eng an Mannheim an“, so Elias im „Biographischen Interview“ mit van Voss und van Stolk (Elias 1990, 46). In der Kritik und Distanz zum Denken in Apriori ist Elias wohl wesentlich bestärkt worden durch Karl Mannheim, dessen wissenssoziologisch grundierter „Relationalismus“ bei Lichte besehen als nichts anderes sich enthüllt denn ein radikaler Relativismus (zur selektiven Rezeption der erkenntniskritischen Position Mannheims Elias 1990, 141ff.; Korte 2003). Nichts ist fest, alles ist in Fluss, darauf habe sich, so Elias, das soziologische Denken in Bezug auf „Theorie-, Begriffs- und Untersuchungstypen“ (Elias 1977, 131) einzustellen. Kategorien, welche Statik suggerieren, sind zu meiden, Begriffsevolutionen ins theoretische Kalkül zu ziehen (Elias 2009, 57).

Zum anderen, und hier haben sich gewiss die Erfahrungen und Widerfahrnisse des Intellektuellen jüdischer Abkunft (s. Elias 1990) ebenso geltend gemacht wie der Einfluss der Mannheimschen Soziologie der Intellektuellen – wenngleich Elias (1990, 181) die Vorstellung einer „freischwebenden Intelligenz“ für reichlich überzogen hält –, votiert Elias für das schwierige Konzept der „Selbstdistanzierung“ (Ebd., 183), wohl wissend, dass niemand, auch nicht der oder die Soziologin, aus den Verflechtungsordnungen seiner Sozialepoche emigrieren kann, nicht einmal aus den vorangegangenen. Über die Schwierigkeit intellektueller Selbstdistanzierung macht sich Elias (Ebd., 178f.) im Gegensatz zu Mannheim kaum Illusionen: „Der Widerstand gegen die Wahrnehmung seiner selbst als einer Person, die spezifische Figurationen mit anderen Menschen bildet, ist kraft dieses primären Egozentrismus der menschlichen Erfahrung sicherlich nicht geringer als der Widerstand gegen die Vorstellung, daß die Erde nur einen nicht sehr hervorragenden Platz in der Planetenkonstellation des Sonnensterns einnimmt und daß es überdies eine sehr große Anzahl von Sternen ähnlicher Art gibt. Aber es kommt noch hinzu, daß die gegenwärtig vorherrschende Form der zivilisatorischen Ausprägung von Menschen die Illusion verstärkt, daß jeder Mensch im Inneren etwas ist, das nicht nach

>außen< kann, und daß dieses >Innere< das >Eigentliche< der eigenen Person, ihr >Kern< und >Wesen< ist.“ An dem erkenntnisstrategischen Vorteil von Außenseiterpositionen, des Status des *marginal man*, lässt Elias keinen Zweifel. In Co-Autorschaft hat er den „Etablierten-Außenseiter-Beziehungen“ eine eigene soziologische Untersuchung gewidmet (Elias/Scotson 1965). Mit der Idee des „Aktes der Selbstdistanzierung“ wird denn auch die soziologietheoretische Schlüsselstudie „Was ist Soziologie?“ eröffnet: „Wenn man verstehen will, worum es in der Soziologie geht, dann muß man in der Lage sein, in Gedanken sich selbst gegenüberzutreten und seiner selbst als eines Menschen unter anderen gewahr zu werden. Denn die Soziologie beschäftigt sich mit Problemen der >Gesellschaft<, und zur Gesellschaft gehört auch jeder, der über die Gesellschaft nachdenkt und sie erforscht“ (Elias 2009, 9).

Kenntlich sogleich, dass Elias' Figurationssoziologie so angesetzt ist, dass sie dem Gütekriterium, sie selbst möge in ihr als Theorieproblem vorkommen, Genüge tun möchte. Auch Theorien sind in Ordnungen verflochten, weshalb Elias (2009, 66ff.) der Genese der Soziologie besondere Aufmerksamkeit schenkt. Der Möglichkeiten von Selbstdistanzierung und Distanzierung im Medium von Theoriebildung, in der Denkfigur der Figuration, der Verflechtungsordnungen, liegt der Akzent eindeutig darauf, was Durkheim mit *contrainte sociale* zu erfassen versucht hat, Elias aber nicht kategorial substanzialisieren möchte. „Man sieht sich selbst vielmehr als jemanden, dessen Entscheidungsspielraum deswegen begrenzt ist, weil er oder sie mit vielen anderen Personen, die ebenfalls Bedürfnisse haben, sich Ziele setzen und Entscheidungen treffen, zusammenlebt. Im Grunde ist es also ein einfacher Schritt, den es zu tun gilt, um sich besser, als es heute möglich ist, in der Welt, die Menschen miteinander bilden, zu orientieren. Statt von dem einzelnen Individuum oder von gesellschaftlichen Gegebenheiten jenseits der Individuen her gilt es von der Vielheit der Menschen her zu denken. Was wir als gesellschaftliche Zwänge bezeichnen, sind die Zwänge, die viele Menschen entsprechend ihrer gegenseitigen Abhängigkeit aufeinander ausüben“ (Elias 1990, 183f.).

Elias' Theorieansatz verdankt sich wesentlich einer selektiven Rezeption klassischer Theoriebestände, die in seine Idee von Figurationssoziologie einverwandelt werden. Merklich, dass für ihn nur solche Theorietraditionen infrage kommen, die *erstens* das „metaphysische Zeitalter“ hinter sich gelassen haben, Soziologie als Wissenschaft inau-guriert haben; *zweitens*, die anknüpfungsfähig sind in Bezug auf die Dialektik von Vergesellschaftung der Individuen und individueller Vergesellschaftung, d. h. der Pointe aller Menschenwissenschaften innegeworden sind; und die *drittens* unmissverständlich und radikal prozesstheoretisch orientiert sind, d.h. die „*Ordnung des Wandels*“ (Elias 2009, 165) ins Zentrum stellen. Elias' Rezeptionsverfahren ist weniger aussagen-, sondern vorrangig problemgeschichtlich interessiert. Und die Problemgeschichte lautet: Wie ist das Dreieck von Verflechtung, sich verflechtenden Verflochtenen und Verflechtungsordnungen gesellschaftstheoretisch angemessen zu konzeptualisieren?

Von Comte wird der dynamische Problemansatz, die Kritik der irrigen Gegenüberstellung von denkendem Subjekt und zu erkennendem Objekt sowie der Abschied von

der Geschichtsmetaphysik überhaupt zugunsten der wissenschaftlichen Untersuchung des Geschichtsprozesses übernommen (s. Elias 1977; 2009, Kap. 1); von Marx die Umstellung von Philosophie auf Soziologie unter dem Vorzeichen der systematischen Einbeziehung der Ökonomie in das „theoretische Modell der Gesellschaftsentwicklung“ (Elias 1977). Beiden wird gutgeschrieben, dass sie das „Problem der *Veränderung*“ (Ebd., 128) ins Zentrum der Gesellschaftswissenschaften gerückt hätten unter dem Leitgesichtspunkt der Frage nach der „immanenten Ordnung der Abfolge gesellschaftlicher Etappen“ (Ebd.). Dass Elias im Wege der Marx-Lektüre auf die Problematik der Dialektik von Vergesellschaftung der Individuen und individueller Vergesellschaftung aufmerksam geworden ist, darf füglich den diversen autobiografischen Bekundungen entnommen werden. Durkheim gewinnt für Elias Bedeutung ob der hartnäckigen Betonung der *contrainte sociale*, in der Terminologie von Elias der „Verflechtungszwänge“, als Konstituens sowohl wie Konstitutum menschlicher Vergesellschaftung (Elias 1939, 70f.; 2009, 18f.). Es mag überraschen, ist aber gleichwohl Faktum, dass an Durkheim außerdem das Gespür für eine Soziologie ästiniert wird, die sich für das Problem „durchgehender langfristiger Gesellschaftsentwicklung“ (Elias 1977, 140) interessiert. Bei Durkheim ist Wandel thematisch im Umkreis von Theorien sozialer Evolution, als der Doppelbewegung von Differenzierung und Interdependenz, die im Lichte der integrationspolitischen Frage, wie angesichts modernetypischer Steigerung der Komplexität soziale Ordnung (noch) möglich sei, entworfen sind (Durkheim 1887/88). Wohl fällt bei Elias beifällig der Name Darwin, nicht aber der Spencers, wiewohl Spencers Konzept sozialer Evolution es ist, auf das Durkheim reagiert (s. Kröll 2009, 12ff.). Eine durchgängige Erscheinung innerhalb der Problemgeschichte soziologischen Denkens, dass Spencer weithin übergangen wird. Was von Elias an Durkheims strukturaler Soziologie geschätzt wird, ist der Sachverhalt, dass nicht, wie bei Max Weber, die Grundlegung der Theorie beim Handeln bzw. sozialen Handeln einsetzt. Was auch nur im Verdacht von Solipsismus steht, wird von Elias zusammen mit jedwedem Apriorismus verworfen bzw. erscheint ihm nicht als anknüpfungsfähige Tradition. Anders steht es mit dem Weber der „Lebensordnungen“ und zumal der Entzauberungs- und Rationalisierungsthese, also mit der Weberschen Soziologie der langfristigen Entwicklungstendenzen, des tiefenstrukturellen Wandels der Verflechtungsordnungen (hierzu Schluchter 1980a). Weil es Elias in seiner Grundlegung einer wirklichkeitskongruenten Soziologie zentral um den Plexus von Soziogenese und Psychogenese, um Gesellschafts- und Persönlichkeitsentwicklung geht, findet Freuds Psychoanalyse strategische Aufmerksamkeit. Es ist vor allem die Lehre von den drei Instanzen, und hier wiederum die Denkfigur des Über-Ich, die in die Theorieanlage der Figurationssoziologie Eingang findet, entfaltet im Schlüsselwerk „Über den Prozeß der Zivilisation“ (1977, 1977a; hierzu auch die instruktive Studie von Oesterdickhoff 2000).

Woran Elias' „Theorie sozialer Prozesse“ auch immer anknüpft, Bedingung ist, dass dort, dies gilt eben und vor allem für Durkheim, begriffen ist: „daß eine Gesellschaft zwar aus Individuen besteht, daß aber die soziale Ebene ihre eigenen Regelmäßigkeiten besitzt, die nicht einfach auf die Individuen zurückgeführt werden können“ (Elias 1990, 83). Fa-

vorisiert werden Paradigmata, die Abschied genommen haben von gleichsam profanierter Heilsgeschichte, die sich gelöst haben von Vorstellungen über soziale Evolution, worin ein Telos unterstellt wird, etwa im Sinne von Fortschritt auf ein glückseliges Endstadium hin. Hier liegt die Distanz zu Marx. Denn in Elias' Sicht der Evolution stellt sich Geschichte als „Prozess ohne Ende“ (Elias 1977b, 140) dar. Gleichwohl wird er die soziale Evolution als „gerichtete Prozesse ohne Ende“ (Ebd.) interpretieren. „Erst bei dieser Sicht tritt die bisher noch unbeantwortete Frage ins Licht, wie es zu erklären ist, daß sich menschliche Gesellschaften ohne Planung über Jahrtausende hin in einer bestimmten Richtung, in diesem [namentlich okzidental – F. K.] Falle in der Richtung auf zunehmende Differenzierung oder in engerem Sinn auf zunehmende Arbeitsteilung, ändern“ (Ebd., 140f.). Anders als Luhmann hat Elias den Anspruch auf Kausalerklärung nicht aufgegeben. Und dessen Exklusionsverfahren kommt für ihn schon gar nicht in Betracht. Bedingung für Anknüpfung an Theorietraditionen ist, dass in ihnen die Makroperspektive mit Mikroaspekten konzeptiv vermittelt ist, dass die theoretische Grundproblematik der Soziologie, „Individuum und Gesellschaft“ bzw. „Gesellschaft der Individuen“, nicht dadurch gelöst wird, dass einer der beiden Aspekte unter den Tisch fällt, d. h. entweder „Individuum“ oder „Gesellschaft“ eskamotiert wird. Elias sucht zudem zu vermeiden, umgekehrt in die Falle der Reifikation einer der beiden Momente zu gehen. Substanziialisierungen sind tunlichst zu unterlassen und stattdessen ist des gesellschaftlichen Bewusstseinswandels vom statischen Substanz zum dynamischen Funktionsdenken bis in die Terminologie hinein innezuwerden (Elias 2009, 59). Just dem sind Idee, Begriff und Konzept der „Figuration“ (Ebd., 139ff.), ist das Programm der Figurationssoziologie zugewidmet.

Bevor auf das Figurationskonzept als nachgerade exemplarisches Inklusionsmodell eingegangen wird, ist es sinnvoll, kurz darzulegen, wo für Elias die entscheidenden Bruchstellen zur soziologischen Theorietradition ebenso wie zur Gegenwartsoziologie liegen. Da ist zum einen die radikale Absage an die Denkfigur des „Homo clausus“ (Elias 2009, 130), und da ist zum anderen die nicht minder vehemente Kritik am „Rückzug der Soziologie auf die Gegenwart“ (Elias 1983). Die Absage an die Figur des „Homo clausus“ bezieht sich auf den spätestens mit Descartes sich etablierenden neuzeitlichen Dualismus: einmal hier Subjekt, dort Objekt; zum anderen hier Innenwelt, dort Außenwelt. Immer wieder und an vielen Stellen seines Werks greift Elias die Frage nach dem für die Gesellschaftstheorie geeigneten Menschenbild auf, indem er vor der Fehljustierung warnt, das gleichsam eingemauerte Individuum, die Monade, zum archimedischen Punkt der Theoretischen Soziologie zu setzen. „Man mag wissen, daß die eigene, vertraute Form des Selbstbewußtseins und des Menschenbildes erst spät in der Geschichte der Menschheit auftaucht, langsam erst und für relativ kurze Zeit in begrenzten Zirkeln antiker Gesellschaften und dann wieder seit der sogenannten Renaissance in okzidental-Gesellschaften. Dennoch erscheint sie gewöhnlich als die eigentlich normale und gesunde Art und Weise, sich selbst und andere Menschen zu erleben, die im Gegensatz zu anderen keiner Erklärung bedarf“ (Elias 1991, 131). Der neuzeitliche, gerade und für die soziologische Denkweise einflussreiche Fehlbogen spannt sich für Elias von Descartes

(Elias 1990, 149) über den neukantianischen Weber (Ebd., 187) und Husserl (Elias 1987, 265) bis zu Sartre und dessen Individualexistentialismus (Ebd., 266), letztlich Kierkegaardscher Prägung. Elias bringt diesen erkenntnistheoretisch-humanwissenschaftlichen Bogen auf den Nenner: „*Esse est percipi*“ (Ebd., 265). Von der Wahrnehmung bzw. dem Denken in Individualperspektive auszugehen, mag angehen wo immer auch, aber kann nicht der archimedische Punkt für die Fundamentierung von Soziologie bzw. soziologischer Theoriebildung sein. „Solange sich der Begriff des >Ich< mit verschlossenem Gehäuse [eben dem „Homo clausus“ – F. K.] verbindet, kann man im Grunde unter >Gesellschaft< kaum etwas anderes verstehen als einen Haufen fensterloser Monaden“ (Elias 1977, LXV). Kein Wunder, dass es der „Methodologische Individualismus“ sozialtheoretisch zu nichts weiter bringt als kunstförmlichen „sozialen Aggregaten“, gewonnen aus statistischen Aggregierungsverfahren und/oder *Common sense*-Klassifikationen.

Worum es Elias in seiner Figurationssoziologie geht, ist die Einsicht, dass Subjekt und Objekt, Innen und Außen, Hüben und Drüben, hegelianisch gesprochen, durcheinander vermittelt sind. Dem entgegen steht bis in die soziologischen Theorieformen hinein der *Singular* der subjektiven Perspektive als archimedischer Punkt, den Elias' Entwurf auszuhebeln beabsichtigt. „Diese Selbsterfahrung der eigenen Vereinzelung, der unsichtbaren Mauer, die das eigene >Innen< von allen Menschen und Dingen >draußen< absperrt, gewinnt im Laufe der Neuzeit für eine große Anzahl von Menschen die gleiche unmittelbare Überzeugungskraft, die im Mittelalter die Bewegung der Sonne um die Erde als Mittelpunkt der Welt besaß. Wie ehemals das geozentrische des physikalischen Universums, so läßt sich ganz gewiß auch das *egozentrische Bild des gesellschaftlichen Universums* [Herv. – F. K.] durch ein sachgerechteres, wenn auch gefühlsmäßig weniger ansprechendes Bild überwinden“ (Elias 1977; LXVf.). Die mit der Herausbildung der tauschwertbasierten, die gesellschaftlichen Individuen voneinander trennende und gegeneinander setzende (Konkurrenz) Produktions- und Vergesellschaftungsweise geschichtlich gewordene Erfahrungsform, signifiziert im Bild des „Homo clausus“, will Elias (Ebd., L) als die Normalform soziologischer Denkweise erscheinen. „Das Bild vom Einzelmenschen des Descartes, das Webers oder Parsons und vieler anderer Soziologen, sie alle sind aus dem gleichen Holz. Wie ehemals Philosophen, so akzeptieren heute auch viele Theoretiker der Soziologie diese Selbsterfahrung und das Einzelmenschenbild, das ihr entspricht, unbesehen als Grundlage ihrer Theorien.“ Was Elias hier moniert, ist der Ausgangspunkt der Marxschen Kritik der klassischen bürgerlichen Ökonomie gewesen. Unter dem Thementitel „Selbständige Individuen. 18.-Jahrhundert-Ideen“ eröffnet Marx (o. J., 5) seine Kritik der „phantasielosen Einbildungen des 18. Jahrhundert – Robinsonaden“ indem er konterkariert: „In Gesellschaft produzierende Individuen – daher gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen ist natürlich der Ausgangspunkt.“ Dabei darf die Formulierung „gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen“ durchaus doppelsinnig aufgefasst werden: Individuen produzieren gesellschaftlich, nachdem sie im Wege der Sozialisation produziert worden sind als gesellschaftliche Individuen. (Dass es gegenläufige Tendenzen zum Bild des „Homo clausus“ in der Soziologie gibt, sei nicht

übergangen; die Bemühung von Bruno Latours [2007] seien in diesem Zusammenhang hervorgehoben.) Dem Singular „der Mensch“ setzen jedenfalls Marx und Elias den *Plural* entgegen – die Menschen.

Mit dem Problem des Innen-Außen-Dualismus ist ein weiteres, grundsätzliches Problem der soziologischen Theoriebildung heute verbunden. Ist mit „räumlichen Metaphern“ (Elias 1977, L) überhaupt zu arbeiten oder liegt nicht zumindest der Vorrang in der Dimension der Zeit? Jedenfalls trifft Elias (1990, 186) einen Nervpunkt der Theoriegeschichte bzw. der Geschichte der Problemstellung von „Individuum und Gesellschaft“, wenn er „von der verzerrenden Bedeutung, die eine liberale Ideologie für die Konstruktion soziologischer Theorien haben muß“, spricht. Es kann nicht überraschen, dass ein soziologischer Autor wie Elias, der zu jener Minorität der soziologischen Zunft rechnet, die noch Lyrik liest und darüber hinaus gar selbst Gedichte geschrieben hat, einige davon von ästhetischer Qualität (Elias 1987a), im Kontext der Kritik des „Homo clausus“ auf Goethes Anschauung rekurriert: „Man erinnert sich daran, daß Goethe einmal dem Gedanken Ausdruck gab, die Natur habe weder Kern noch Schale und es gebe in ihr kein Drinnen und Draußen. Das gilt auch für den Menschen“ (Elias 1977, LXIV). Den Pantheisten Goethe herbeizitieren heißt zugleich, für die Einbeziehung des Leibes in die soziologische Theoriefundierung und Sozialforschung votieren, die lange Zeit vorherrschende Randständigkeit des Körpers in der Soziologie, dies ob der Dominanz des leibignoranten cartesianischen Cogito, beenden. Elias' Studie „Über den Prozeß der Zivilisation“ darf füglich als Schulfall leibbezogener soziologischer Forschung gelesen werden. Statt „Die denkenden Statuen“ (Elias 1991, 130), i. e. den leiblosen „Homo clausus“, zum archimedischen Punkt zu setzen, setzt Elias' Soziologie als Menschenwissenschaft bei den *homines aperti*, bei einem Menschenbild an, das bis in die Fasern der individuellen Lebensgeschichten hinein von der Idee der Verflechtung, der Konzeption der Figuration bestimmt ist. Die Menschen werden in Pluralform gesehen und interpretiert. Die Denkfigur der „*homines aperti*“ möchte verdeutlichen, dass „der Begriff >Individuum< sich auf *interdependente* Menschen in der Einzahl, der Begriff der >Gesellschaft< sich auf *interdependente* Menschen in der Mehrzahl bezieht [Herv. – beide Male F. K.] (Elias 2009, 135). Mit Elias' Sichtweise lässt sich Goethes Gedicht „Epirrhema“ durchaus auf das Betrachten von Gesellschaft übertragen:

Müset im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten:
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen;
Denn was innen, das ist außen.
So ergreift ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis.

Freuet euch des wahren Scheins,
Euch des ernstesten Spieles:
Kein Lebendiges ist ein Eins,
Immer ist ein Vieles.

Die Bruchstelle zur Gegenwartssoziologie liegt dort, wo die Soziologie nicht mehr sein will denn Soziologie der Gegenwart, d. h. geradezu programmatisch geschichtsvergessen, zumindest -ignorant. Mehrfach hat sich Elias kritisch über den Zustand der in Sachen empirische Sozialforschung durchaus lebendigen Soziologie geäußert. An Befunden über die jeweilige Gegenwart herrsche kein Mangel, wohl aber an der gesellschaftshistorischen Perspektivierung der Forschung. Es fehle der Sinn für das „Wie und Warum langfristiger gesellschaftlicher Prozesse“ (Elias 1990, 173). Dem respondieren tatsächlich merkliche Qualifikationsmängel in der Ausbildung. Historie erscheint eher eine Sache der privaten Vorlieben von Soziologen und Geschichte wird nach dem Duktus der Arbeitsteilung als Spezielle Soziologie rubriziert. „Historische Soziologie“ als Spezialstrecke ist aber gerade nicht das, was Elias unter einer Soziologie versteht, die in Kategorien langfristiger gesellschaftlicher Entwicklungstrends denkt und entsprechend Theorie anlegt und die Forschung ausrichtet. „Zustandssoziologie“ wird diejenige Soziologie genannt, der er seine Prozesssoziologie entgegensetzt. So ist es also gekommen, vermerkt Elias (1977, XXII), „daß der Begriff der >gesellschaftlichen Entwicklung< zur Zeit aus dem Gesichtskreis der zeitgenössischen Theoretiker der Soziologie so gut wie völlig verschwunden ist.“ Gewiss, es gebe die Abteilung „Soziologie des sozialen Wandels“, in der werde aber die Tatsache der gesellschaftlichen Veränderungen wie ein apartes Problem verhandelt. Ins Bild tritt eine Soziologie, die sich da und dort den Luxus einer Bindestrich-Soziologie „Historische Soziologie“ leiste, betrieben von ein paar Leuten, die sich irgendwie sozusagen hobbymäßig für Vergangenes interessieren; die darüber hinaus ein Forschungsfeld kennt, *called*: sozialer Wandel, hierzu gelegentlich Extra-Sammelbände herausbringt. Im Zentrum aber, in der Breite werde Soziologie als Gegenwartsfotografie – von Lebensstil bis Armut – betrieben. Das, so Elias (1990, 173) sei einmal anders gewesen: „Auch ein weiteres geschichtliches Wissen war unter Soziologen vor der Mitte des 20. Jahrhunderts nichts Seltenes, und viele von ihnen registrierten bereits, daß diese Kenntnis der Vergangenheit unentbehrlich ist für das Verständnis der Gegenwart.“ Dass der Abschied von der Geschichte, der Rückzug auf die jeweilige Gegenwart, wie er die „Zustandssoziologie“ kennzeichnet, sich vor allem in der Art der Stellung von Forschungsproblemen äußert, liegt auf der Hand. Meja und Stehr (1995) haben in ihrer Einleitung zum Theorie-Reader „Robert K. Merton: Soziologische Theorie und soziale Struktur“ die Befindlichkeit der „Zustandssoziologie“ noch einmal, mit direktem Bezug auf die Diagnose von Elias, sichtbar gemacht.

Nun wäre drei bis vier Dekaden später gegen den Befund von Elias der Einwand vorzubringen, es habe sich seither einiges getan in Richtung auf eine prozesstheoretische Soziologie. Als Einstiegsbeleg könnte etwa der Übersichtsband „Aktuelle Theorien der Soziologie. Von Shmuel N. Eisenstadt bis zur Postmoderne“ (Kaesler 2005) genommen werden, finden sich dort doch werkbioграфische Porträts zu Immanuel Wallerstein oder eine Einführung in die „Neue Historische Soziologie: Charles Tilly, Theda Skopcol, Michael Mann“. Es lohnte eine Untersuchung der Lehrprogramme, erst einmal im deutschsprachigen Bereich, um der These nachzugehen, dass die genannten Autoren und Werk-

stücke mit historisch-theoretischen Ansprüchen in der soziologischen Lehre allenfalls eine Marginalie darstellen; einmal ganz abgesehen davon, dass Eisenstadt, dass seine großartige soziologische Formationsgeschichte, einer ganz anderen Generation angehört und schwerlich nur unter „aktuell“ zu rubrizieren ist.

Es könnte weiters eingewendet werden, es habe sich im Verlaufe der 1970er-Jahre in der westlichen Soziologie, im transatlantischen Bogen, ein Forschungsschwerpunkt „Wertewandel“ herangebildet und etabliert. Wer sich aber die Mühe macht, einige der exemplarischen Studien näher anzuschauen, wird zu dem Schluss gelangen: Von langfristigen gesellschaftlichen Entwicklungstrends und dazu noch Interpretationen mit Erklärungswert ist nicht die Rede. Die Wertewandelstudien sind mitnichten das, was Elias mit seinem Programm der „Diagnose und Erklärung der langfristigen und ungeplanten, aber gleichwohl strukturierten und gerichteten Trends in der Entwicklung von Gesellschaftsstrukturen, die die Innenstruktur dessen bilden, was man gemeinhin >Geschichte< nennt“ (Elias 1977b, 127), im Auge hat. In aller Regel handelt es sich bei den vergleichenden Wertewandelstudien um verhältnismäßig kurze Fristen. So stellt etwa das Tableau „Wirtschaftliche Wachstumsraten in protestantischen Ländern im Vergleich zu katholischen Ländern 1870–1984“, eingefügt in die renommierte Studie „Kultureller Umbruch. Wertewandel in der westlichen Welt“ des ebenso renommierten „Vaters“ der Wertewandelforschung, Ronald Inglehart (1989), eine Ausnahme dar. Ansonsten erstrecken sich die Vergleichszeiträume auf wenige Jahre, verbleiben also in Zeiträumen, die für Elias durchaus noch zur „Zustandssoziologie“ rechnen. Hinzu kommt, und da darf man Elias’ „Über den Prozeß der Zivilisation“ oder „Die höfische Gesellschaft“ einmal neben die Wertewandelpublikationen legen, dass Letztere über naiv-deskriptive Befunde ohne tendenzanalytische Erklärungskraft nicht hinausgelangen. Die fotografische Abbildung von Meinungen bzw. Meinungswandel, prall gefüllt mit Daten und Fakten, ersetzt eben nicht die kausal-analytische Erklärung von Entwicklungstrends. Dies bedürfte eben geschichtlich perspektivierter Gesellschaftstheorie statt der notorischen Markierungen „Pluralisierung“ und „Individualisierung“.

So darf der Defizitdiagnose von Elias (1983), in konzentrierter Form vorgelegt in dem Aufsatz „Über den Rückzug der Soziologie auf die Gegenwart“, durchaus immer noch Gültigkeit attestiert werden. Die Fixierung aufs Jetzt hat für Elias zudem einen nicht zu unterschätzenden Nachteil mit Blick auf Problemlösungen in reformpraktischer Absicht. Werden langfristige gesellschaftliche Entwicklungstendenzen nicht systematisch in das Untersuchungsfeld bzw. Forschungskalkül einbezogen, dann erhöht sich das Risiko, dass gut gemeinte Interventionen und Implementationen womöglich ins Gegenteil dessen ausschlagen, was beabsichtigt gewesen ist. Zumindest vermag die Langsicht, die Einsicht in langfristige Entwicklungstendenzen, Reformrealismus zu fördern, insofern auf die Grenzen von Interventionen aufmerksam gemacht wird. Diese Grenzen rühren aber nicht nur vom Nichtwissen her im Sinne von Noch-nicht-Wissen. Vielmehr verweisen sie auf den Grundsachverhalt zumindest aller bisherigen Geschichte, „daß sich hinter allen Plänen der Menschen eine ungeplante Entwicklung vollzieht“ (Elias 1977b, 149). Kein

Grund freilich für Elias', Hegels Diktum von der „List der Vernunft“ so auszulegen, als handle „es sich dabei um eine im Sinne der Menschen vernünftige, zweck- und sinnvolle Entwicklung“ (Ebd.). So wird denn der Grundriss einer „Theorie sozialer Prozesse“ nüchtern auf die Möglichkeiten soziologischer Erkenntnis und gesellschaftlicher Planungspraxis verwiesen: „Die theoretisch-empirische Einsicht, daß jede kurzfristige Planung von Menschen durch langfristige ungeplante Prozesse beeinflusst wird, lüftet das Dunkel. Er macht deutlich, daß die ungeplante Entwicklung, die die geplanten menschlichen Aktionen immer von neuem in unbeabsichtigte Bahnen lenkt, strukturiert und demgemäß erklärbar ist. Sie läßt sich durch systematische Erforschung langfristiger ungeplanter Prozesse der menschlichen Erkenntnis zugänglicher machen. Es wird damit also möglich, sie in höherem Maße als zuvor bei der Planung selbst in Rechnung zu stellen. So braucht man sich nicht mehr mit delphischen *Aperçus* wie dem von der >List der Vernunft< oder von den >unbeabsichtigten Folgen beabsichtigter menschlicher Handlungen< zu begnügen“ (Ebd.).

Nicht in dem üblichen Gegensatz quantitative vs. qualitative Soziologie ortet Elias das (Theorie-)Problem der Soziologie. Vielmehr gehen seine Intentionen darauf, die gegenwärtige Zustandssoziologie paradigmatisch und vom Theorieansatz her in eine Prozesssoziologie zu verwandeln: „Ich selbst schlage als Alternative zu dem in der Soziologie unbrauchbaren Terminus >qualitativ< Ausdrücke wie *figurations-* und *prozesssoziologische* Untersuchungen vor“ (Elias 1983, 29). Damit sind die Sesamwörter des Eliasschen Inklusionsmodells gefallen. *Figuration* und *Prozess* bezeichnen freilich nicht unterschiedliche Gegenstandsbereiche, sondern einzig Aspekte desselben Problemzusammenhangs, bereits oben skizziert als Dreieck von Verflechtungsordnung, verflochtenen Flechtern und Verflechtungsprozessen. Es geht um Formbildungen, Formen und Formveränderungen in der sozialen Zeit.

Die Wahl dürfte nicht von ungefähr auf den Ausdruck „*Figuration*“ gefallen sein. Er hat, ein ion-Wort, als Bezeichnung für Verflechtungsformen die lateinische Ursprungsbedeutung, jedenfalls eine wichtige Facette darin, für sich, die der Form, *figura*, bzw. des Formens, *fingere*. Die Verbindungen zu Simmels Formkonzept liegen auf der Hand (vgl. Mongardini 1996). *Figurationen*, es kommt der Eliasschen Intention näher, sogleich den Plural zu verwenden, werden definiert als „Interdependenzgeflechte“ zwischen Menschen, „die kraft ihrer elementaren *Ausgerichtetheit*, ihrer *Angewiesenheit* aufeinander und ihrer *Abhängigkeit* [alle Herv. – F. K.] voneinander auf die verschiedenste Weise an einander gebunden sind“ (Elias 2009, 12). Der Akzent bei der Bestimmung von „*Figuration*“ liegt unzweideutig auf dem Moment der sozialen Zwänge, die gerade im Okzident zunehmend abstrakteren Charakter angenommen haben. In dieser Beleuchtung erscheinen „Verflechtungszwänge“ als prozedierende Resultate „arbeitsteilig-funktionaler Vergesellschaftung“ (Elias 1990, 70f.). Geld und Geldverkehr etwa können hierfür als Indizes gelten. „Interdependenzgeflechten oder *Figurationen*“, so wird sogleich ergänzt, sind „mehr oder weniger labile Machtbalancen eigen“ (Elias 2009, 12), mithin Quellen von Spannungen, Konflikten, d. h. von „*Figurationswandel*“ (Ebd., 179ff.). Im „spezifischen

Zwang, den gesellschaftliche Gebilde [von der Familie über den Betrieb bis zum Staat – F. K.], die Menschen mit einander bilden, auf diese ausüben“ (Ebd., 12), ist die Eigennatur des Sozialen, von Gesellschaft zu suchen. Von daher kann der Begriff „Figuration“ als Grundbegriff der Menschenwissenschaft Soziologie qualifiziert werden. „Was den Figurationsbegriff von vorangehenden Begriffen, mit denen man ihn vergleichen mag, unterscheidet, ist eben die Perspektive auf Menschen. Er hilft, aus der herkömmlichen Falle von Polarisierungen wie der von >Individuum< und >Gesellschaft<, soziologischen Atomismus und soziologischen Kollektivismus“ (Elias 1990, 178) herauszufinden. Figurationen jedoch, und Elias wird nicht müde dies herauszustellen, stellen keine wissenschaftlichen Projektionen zweiter Ordnung dar, vielmehr wird ihnen soziale Wirklichkeit, weil Wirksamkeit zugeschrieben: „Diese Figurationen sind ebenso wirklich wie die einzelnen Menschen, die sie bilden“ (Elias 2002, 29).

Ohne den materialen gesellschaftlichen Sachverhalt von Figurationen bzw. dem Wandel von Figurationen, von Verflechtungszusammenhängen bzw. deren Veränderungen, ohne dieserart Realabstraktionen hätte die Soziologie keinen Ankerpunkt, mehr noch: wäre sie nicht entstanden. Der zunehmenden Systemizität von Vergesellschaftung verdankt Soziologie ihre Emergenz. Aber, so betont Elias (2002, 37), damit seinen Theorieentwurf als Inklusionsmodell ausweisend, man mag davon sprechen, „daß einzelne Menschen Figurationen verschiedener Art miteinander bilden oder daß Gesellschaften nichts anderes sind als Figurationen interdependenter Menschen“, dies darf aber nicht dazu bewegen, die Menschen paradigmatisch zu exkludieren. „Man gebraucht heute oft in diesem Zusammenhang den Begriff des >Systems<. Aber solange man sich soziale Systeme nicht ebenfalls als Systeme von Menschen denkt, schwebt man beim Gebrauch dieses Begriffs im luftleeren Raum“ (Ebd.). Ist auch eine eindeutige Trennlinie zwischen Exklusions- und Inklusionsmodellen gezogen, so dürfen dennoch nicht die Affinitäten zwischen Elias' Figurationssoziologie und Luhmanns Theorie sozialer Systeme übersehen werden; zumal was die radikale Temporalisierung der Entwürfe angeht. Reese-Schäfer (2005, 150) ist in diesem Zusammenhang beizupflichten, wenn er die „Art historischer Soziologe“, wie Luhmann sie betreibt, mit der von Elias vergleicht: „Hier arbeitet er ganz ähnlich wie Max Weber und Norbert Elias (den Luhmann wegen gewisser theoretischer Unschärfen sträflich unterschätzt und in seiner Bedeutung vollkommen verkennt)“; was für Luhmann nicht ausgeschlossen hat, Elias in der „Theorie sozialer Systeme“ angelegentlich zu zitieren.

Die Nähe bzw. Ferne zwischen Elias und Luhmann ist sinnfällig in der Bestimmung der spezifischen Dialektik zwischen Form und Menschen, die die Figurationen auszeichnet. „Die einzelnen Individuen, die hier und jetzt eine spezifische gesellschaftliche Figuration miteinander bilden, können zwar verschwinden und anderen Platz machen, aber wie sie auch wechseln, die Gesellschaft, die Figuration wird immer von Individuen gebildet. Figurationen haben eine relative Unabhängigkeit von bestimmten einzelnen Individuen, aber nicht von Individuen überhaupt“ (Elias 2002, 51). Kenntlich, wie viel Elias bei Durkheims strukturaler Soziologie gelernt hat, freilich ohne sie, wie Luhmann, der nicht

weniger von dem Franzosen gelernt hat, systemizistisch, konstruktivistisch zu radikalisieren.

Unterkellert, metatheoretisch abgesichert wird das Figurationsmodell durch Anleihen aus der modernen philosophischen Anthropologie. Die Fundierung lässt sich in wenigen Strichen zusammenfassen, wie auch Elias seinerseits damit sich begnügt, Markierungen vorzunehmen, so vor allem im 4. Kapitel: „Universalien der menschlichen Gesellschaft“, Abschnitt „Die natürliche Wandelbarkeit des Menschen als soziale Konstante“ (Elias 2009, 110ff.). Zugeschnitten ist die Rezeption der philosophischen Anthropologie auf die drei wesentlichen Bestimmungen von Figurationen: die elementare Ausgerichtetheit der Menschen auf andere, ihre Angewiesenheit aufeinander und ihre Abhängigkeit voneinander. Es ist eine sozialitätszentrierte Anthropologie, der Elias' Interesse gilt und die etwa von Gehlen und Plessner ausformuliert worden ist. Inklusionsmodelle kommen eben nicht ohne Annahmen über die Eigenart der Spezies Mensch aus. Übernommen werden die Befunde der relativen Instinktentbundenheit, der hohen Variabilität und Modifizierbarkeit von Mimik und Lautgebung, des hochgradig beweglichen Fantasievermögens, der entwicklungs offenen Lernfähigkeit, der Selbst- und sozialen Fremdsteuerung statt programmierter Instinktsteuerung. Bezug genommen wird auf die enorme Plastizität und Produktivität der Menschen als Universalie. Offener Welthorizont statt Fixierung auf artspezifische Umwelten: Das ist der Schlüssel zur *condition humaine*. „Der Mensch ist ein Prozeß“ (Ebd., 127), dies ist zweifellos der anthropologische Basissatz der Eliasschen Soziologie. Um aber nicht über das Abstraktum „der Mensch“ im Vakuum zu spekulieren, wird der Basissatz laufend und mit Nachdruck gleichsam soziologisiert: „Es war mir längst klargeworden“, so Elias (1990, 131) in seiner werkbioGRAFischen Rückschau, „daß man auch beim Nachdenken über menschliche Angelegenheiten statt von dem Menschen immer von den Menschen, also von menschlichen Pluralitäten, von Gruppen von Menschen, von den Gesellschaften, die viele Menschen bilden, ausgehen muß.“

Aufs Ganze gesehen erscheint der Entwurf einer prozesstheoretischen Soziologie wie eine Art umschließender Bewegung, die unter drei Gesichtspunkten darstellbar ist: *erstens* radikale Temporalisierung der Theorie bei gleichzeitiger konzeptiver Verschränkung von Sozialität und Individualität – Zusammenspiel von Soziologie und Geschichtswissenschaft; *zweitens* Konkretisierung dieses Doppelaspekts in Form der Verknüpfung von Gesellschafts- und Persönlichkeitsentwicklung – Zusammenspiel von Soziologie und Psychologie; *drittens* Verschränkung von Makro- und Langzeitperspektive in Richtung auf eine Soziologie, die die Gegenwart als Moment von langfristigen Entwicklungstrends begreift.

Die forcierte Temporalisierung der Theorie der Vergesellschaftung zielt auf die Überwindung der seit Comte traditionellen Kluft zwischen „Statik“ und „Dynamik“. Hierfür kann der Schlüsselbegriff „*Geschehenskett*en“ geortet werden, gelegentlich auch als „Geschehenszusammenhänge“ (Elias 2009, 53, 62) angesprochen. Die Ketten-Metaphorik bezieht Elias schlüssig aus dem berühmten „Tableau philosophique des progrès succes-

sifs de l'esprit humain“ des französischen Aufklärers Turgot: „Tous les âges sont enchaînés les uns aux autres par une suite de causes et d'effets qui lient l'état présent du monde à tous ceux qui l'ont précédé“ (zit. nach Elias 1977b, 136). „Geschehenszusammenhänge“, „Geschehenskettens“ sagen jedoch für Elias nichts aus über einen telosbezogenen Fortschritt, sondern nur etwas darüber, dass eine ununterbrochene Sukzession statthat, bei der die Dialektik von „geplant“ und „ungeplant“ regiert, sich über „viele Generationen“ erstreckend. Als Generaltrend ist, jedenfalls für die okzidentale Entwicklung, „zunehmende Differenzierung und Integrierung“, d. h. „Wachstum der funktionalen Interdependenzketten, die Menschen aneinander binden“ (Ebd., 142), zu konstatieren. „Es gibt genügend Beispiele für solche ungeplanten Trends der zunehmenden Differenzierung in unserer eigenen Zeit – man denke etwa an die rapid zunehmende wissenschaftliche und technologische Spezialisierung. Sie stellt nur einen kleinen Ausschnitt des langen Differenzierungsschubes dar, ... aber sie veranschaulicht den Charakter solcher Trends. Sie zeigt, wie Menschen durch die Verfolgung ihrer begrenzten Einzelzwecke zugleich einen *unbezweckten gesellschaftlichen Prozeß* [Herv. – F. K.] in Gang halten, der dem, was sie bezwecken, in mancher Hinsicht Hindernisse in den Weg stellt. Die heutigen Menschen sind dem Fortgang solcher Prozesse beinahe ebenso hilflos ausgeliefert wie Menschen auf einer früheren Entwicklungsstufe zugleich noch den Prozessen außermenschlicher Natur“ (Ebd.). Geschehenskettens sind wesentlich dadurch charakterisiert, dass sie eine Eigendynamik besitzen, die kontrollierenden, steuernden Eingriffen ob jener Dialektik von „geplant“ und „ungeplant“, von Intention und Resultat über weite Strecken hin sich entzieht.

Vor dem Horizont radikaler Temporalisierung der Theorie ist Elias' Kritik der etablierten akademisch-disziplinären Trennung von Soziologie und Geschichtswissenschaften, einer fehlgehenden „Spezialisierung von Historikern und Soziologen“ zu verstehen. Es könne sich „bestenfalls um eine Arbeitsteilung bei der Untersuchung von unterschiedlichen, aber untrennbaren Aspekten des gleichen Gegenstandsgebietes“ handeln: „der sich wandelnden Menschenverbände und der Menschen, die sie bilden“ (Ebd., 134). Unüberhörbar das Plädoyer für den disziplinären Typ der *Gesellschaftsgeschichte*. Entfaltet wird die Kritik in Sonderheit in Kapitel I. „Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft“ der Großstudie „Die höfische Gesellschaft“ (Elias 2002).

Dem Begriff „Geschehenskettens“ respondiert dem der „Interdependenzketten“; beide sind wiederum zugeformt auf den der „Figurationen“, der Formen der Verflechtung. Akzentuiert der Begriff der „Geschehenskettens“ den Zeitaspekt, so der der „Interdependenzketten“ den Sozialaspekt. Interdependenzketten bezeichnen den grundlegenden Sachverhalt der sozialen Verflechtung von Menschen. Deren Untersuchung fördert zutage, „wie der Einzelne gebunden ist durch die wechselseitige Abhängigkeit von anderen“ (s. Elias 1990. 62). Damit geben sie Auskunft über die Art und Weise der Verschränkung von Gesellschafts- und Individualentwicklung. Das Konzept der Interdependenz schlägt recht eigentlich die Brücke zwischen „Gesellschaft“ und „Individuen“, die Grundfigur der „Gesellschaft der Individuen“. Elias kommt aufgrund seiner

weit ausholenden Forschungen zur okzidentalene Sozialevolution, darin in Übereinstimmung mit den soziologischen Klassikern, soweit diese den Umbruch von Tradition zur Moderne ins Zentrum soziologischer Untersuchungen gerückt haben, zu dem Schluss, dass der Generaltrend „Wachstum der funktionalen Interdependenzketten“ (Elias 1977b, 142) laute. Das Konzept der Interdependenzen wird im Verlaufe der Werkbiografie Elias' feindifferenziert und zumal in der Schrift „Was ist Soziologie?“ (Elias 2009) im Zusammenhang dargelegt. Es wird dort unterschieden zwischen „persönlichen“ und „unpersönlichen Interdependenzen“ (Ebd., 149), zwischen „kurzen“ und „langen Interdependenzketten“ (Ebd. 176), und nicht zuletzt zwischen „innergesellschaftlichen“ und „zwischen-gesellschaftlichen Interdependenzketten“ (Ebd. 187f.). *In toto* erscheint der Prozess der Vergesellschaftung, zumal die okzidentale Evolution, gekennzeichnet durch einerseits „Verlängerung“ und andererseits „Verdichtung“ der Interdependenzketten. Dies lässt sich unschwer als Prozess fortschreitender globaler Vergesellschaftung übersetzen. Wesentlich, wenn nicht entscheidend hierfür ist die Ausbreitung der Tauschverhältnisse, die Formalisierung der Sozialbeziehungen (Elias 1991, 182ff.) oder, mit Marx, die tauschwertbasierte Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens. Allein es wäre nach Elias völlig verfehlt, zu unterstellen, diese Verflechtungsdynamiken seien gradliniger Natur. Im Gegenteil, mit Nachdruck betont er in all seinen Studien, dass Spannungen, Konflikte (Elias 2009, 193ff.), zumal in der neuzeitlich-okzidentalen Vergesellschaftung „Konkurrenz“ (Elias 1991, passim), die Interdependenzen durchziehen. Das verweist auf den grundlegenden Tatbestand, dass Verflechtungsordnungen, Figurationen eingründen in ebenso labile wie fluktuierende Machtbalancen (Elias 2009, 143, passim). So kann denn die Figurationssoziologie füglich auch als Macht- und Konfliktsoziologie gelesen werden. Eben Spannungen, Konflikte, Konkurrenzen, die Labilität von Machtbeziehungen sind es, aus denen der für Elias' Theorie der Vergesellschaftung so zentrale Problemkreis der „Erforschung des Figurationsstromes“ (Ebd., 178), d. h. des Wandels von Verflechtungsordnungen, hervorgeht. Allerdings ist anzumerken, dass die Kriterien zur Beurteilung dessen, ab wann vom Wandel eines Figurationstyps gesprochen werden kann, im Grunde vage bleiben. Genau an diesem Punkt hätte eine feinstrukturierte Fortschreibung des prozesstheoretischen Ansatzes von Elias anzusetzen, um das „allgemeine Problem des geschichtlichen Wandels“ (Elias 1977a, 313) in weiteren Konkretisierungen, i. e. in historisch-soziologischen Untersuchungen, zu präzisieren. In Elias' Inklusionsmodell wird es nicht bei der Konzeptualisierung von „Geschehensketten“, „Interdependenzketten“, „Verflechtungsordnungen“ und deren Wandlungen belassen. Gerade das Schlüsselwerk „Über den Prozeß der Zivilisation“ ist darauf angelegt, Vermittlung zwischen Geschichts- und Persönlichkeitsentwicklung zu leisten. In Umrissen mit Konkretisierungen liegt dies im „Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation“ (Elias 1977a) vor. Von Figuration bzw. Figurationswandel kann im vollen Wortsinn erst dann gesprochen werden, wenn die soziobiografische Dimension, die Konzeptualisierung der Persönlichkeitsentwicklung in Betracht gezogen wird. „Und diese Aufgabe, das Individuum

auch in Gedanken aus seiner Vereinzelung herauszuholen und es auch im gedanklichen Modell als Einzelnen in die Kette der Generationen, in die Ordnung des Nacheinander hineinzustellen, ist ... nach wie vor eine der zentralen Obliegenheiten der Soziologie geblieben“ (Elias 1990, 132). Mit seinen historisch-soziologischen Untersuchungen ist Elias allemal der Nachweis gelungen, „daß sich ungeplante, aber gerichtete Wandlungen der Gesellschaft und Persönlichkeitsstrukturen de facto beobachten lassen“ (Elias 1977b, 138).

Für die Erklärung greift Elias auf die Psychologie, präziser: auf Freuds Psychoanalyse, zurück. Er bekennt unumwunden im Interview ein: „Ich bin wirklich ein Stück weit in der orthodoxen Tradition groß geworden“ (Elias 1990, 83) Elias hat während seiner Zeit im Londoner Exil, in enger Kooperation mit dem Psychoanalytiker Fuchs, „der sich dann Foulkes nannte“ (Ebd., 81), erheblichen Anteil daran gehabt, die Gruppentherapie auf sozio-psychologische Grundlagen zu stellen (Ebd., 82f.). Was Elias von der Freudschen Psychoanalyse für seine Theorie und das Forschungsprogramm der Figuration übernimmt, ist nicht nur das Modell der drei Instanzen: Es – Ich – Über-Ich (zur Hinführung sehr geeignet Freud, bs. Kap. XXXI. „Die Zerlegung der Persönlichkeit“ innerhalb der Neuen Folge der Vorlesungen zur Psychoanalyse, Freud 1933). Auch die Trieb- und Affektlehre wird Freuds Forschungen entnommen. Aus dem Instanzenmodell ist es die Denkfigur des Über-Ich, der eine zentrale Stellung zukommt, denn in dieser Instanz verschränken sich Gesellschafts- und Persönlichkeitsentwicklung: Über-Ich als gleichsam der Sitz der Gesellschaft. Im Lichte des Freudschen Instanzenmodells werden die drei Dimensionen von Figuration am geeigneten empirischen Material analysiert und in der Perspektive von Entwicklungstendenzen, Wandel von Figurationen interpretiert: soziale Geflechte, manifeste Verhaltensweisen und psychische Strukturen. Das ganze Unternehmen ist so angelegt, dass – im Sinne der französischen soziologie- und geschichtswissenschaftlichen Tradition – die Herausarbeitung von Habitustypen (Elias 1987, 243f., 278f.) und Mentalitätsprofilen (s. Elias 1990, 74 und passim) möglich wird. Es zeichnet die Figurationssoziologie von Elias aus, dass sie in Theorie und Forschung die Dimension des Leibes und seiner Modellierung im historischen Prozess systematisch einbegreift; auch dies in französischer Forschungstradition, namentlich der Durkheimschule (s. Mauss 1936).

Es ist hier nicht Ort und Gelegenheit, auf die ernst zu nehmenden Debatten über Elias' Figurationssoziologie, auf sein Konzept der Inkludierung der Individualentwicklung näher einzugehen. Das Urteil über die Leistungskraft des Modells der Verschränkung von Soziogenese und Psychogenese von Oesterdiekhoff (2000), der diesem Problemzusammenhang eine vorzügliche Untersuchung gewidmet hat, sei nicht übergangen: Im Unterschied zu anderen soziologischen Klassikern habe es Elias unternommen, im Wege des Freudschen Strukturmodells und lerntheoretischer Anreicherungen der soziologischen Prozesstheorie die Dimension der Psychogenese einzufügen, und dies mit Erfolg. Elias' Figurationssoziologie zudem noch in erhellende Korrespondenz zu bringen mit Piagets Psychogenese-Konzept, um den ontogenetischen Untergrund von Elias' Zi-

vilisationstheorie empirisch zu erhärten, ist ein Verdienst von Oesterdiekhoff. Es zeigt sich, dass Elias' „Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse“ die seelenwissenschaftliche, die psychologische Bewährungsprobe nicht zu scheuen braucht.

Dass Elias' Inklusionsmodell nicht nur die Perspektive „langer Wellen“ favorisiert, sondern makrosoziologisch ausgelegt ist, ohne die Mikroebenen, eben die Persönlichkeits-, die sozialbiografischen Dimensionen außer Acht zu lassen, wird namentlich in Anbetracht seiner Großstudien mehr als deutlich. Sowohl „Über den Prozeß der Zivilisation“ (1977, 1977a) als auch „Die höfische Gesellschaft“ (2002) lassen keinen Zweifel daran, dass der Prozess der Zivilisation nur dann zureichend zu rekonstruieren ist, wenn die Formationsgeschichte des okzidentalen Feudalismus hinreichend begriffen ist und wenn die europäische Staatenbildung, die Monopolisierung von Gewalt und Steuern, so rekonstruiert wird, dass die Herausbildung der modernen Verhaltens- und Seelenlandschaft verständlich wird. Macht, Machtkonstellationen, Kollisionen von Mächten gehören für Elias (2009, 97) überhaupt zu den „Struktureigentümlichkeiten“ von Beziehungen, sei es auf der Makroebene der Verflechtungsordnungen von Staaten und zwischen Staatsgesellschaften, sei es auf der Mikroebene von Zweierbeziehungen. „Langfristige Veränderungen“, so Korte (2003, 326) in seiner Qualifizierung der soziologischen Prozesstheorie von Elias, „im Verhalten einzelner Menschen und der gesellschaftlichen Figuren, also das, was Elias den Prozeß der Zivilisation nennt, erhalten ihre Antriebe aus der Konkurrenz interdependenter Menschen und Menschengruppen um *Macht*.“ Korte fährt, den zentralen Befund der Untersuchungen zur neuzeitlich-okzidentalen Vergesellschaftung beim Namen nennend, fort: „Die Angst vor dem Verlust oder auch nur vor der Minderung des gesellschaftlichen Prestiges ist einer der stärksten Motoren zur >Umwandlung von Fremdwängen in Selbstwänge<.“ Im Aufweis der Transformation der Verhaltensweisen und psychischen Strukturen von Fremdwang zum Selbstwäng – bildlich ließe sich formulieren: vom Peitschenhieb zum Gewissensbiss –, mit den facettenreichen Erkundungen zur Herausbildung eines neuartigen Habitus, präludiert durch den „höfischen Menschen“ (Elias 2002), in Richtung auf Selbstbeherrschung, Langsicht und Handlungskalkül hat Elias ein eindrucksvolles Exempel für die Fruchtbarkeit und Ergiebigkeit seines prozesstheoretischen Inklusionsmodells geliefert. Die Ergebnisse korrespondieren aufs Beste mit den religionssoziologischen Studien von Max Weber.

Der auf die okzidentale Entwicklung zugeschnittenen Zivilisationstheorie (Elias 1977, 1977a) ist noch einmal eingebettet ein Theorem „zu den Universalien der Gesellschaft“ (Elias 2009, 173f.). Er bezeichnet sie als „*Triade der Grundkontrollen*“, Bezugspunkte, auf die hin sich der „Entwicklungsstand einer Gesellschaft“ bestimmen lässt: „1. nach dem Ausmaß ihrer Kontrollchancen über außermenschliche Geschehenszusammenhänge, also das, was wir etwas unscharf als >Naturereignisse< bezeichnen; 2. nach dem Ausmaß ihrer Kontrollchancen über die zwischenmenschlichen Zusammenhänge, also über das, was wir gewöhnlich >gesellschaftliche Zusammenhänge< bezeichnen; 3. nach dem Ausmaß der Kontrolle jedes einzelnen ihrer Angehörigen über sich selbst als ein Individuum, das, wie abhängig es immer auch von anderen sein mag, von Kindheit an lernt, sich mehr

oder weniger selbst zu steuern.“ Elias’ historische Soziologie gelingt es, die soziokulturellen und die psychischen Prozesse freizulegen, die dahin geführt haben, dass Berechnung und Berechenbarkeit sich zu zentralen Ingredienzen der Moderne ausgebildet haben. Diesem Vorgang ist das Absterben der Leidenschaften eingeschrieben, prozedierendes Resultat um- und durchgreifender Temperenzierung. Kein Zufall ist es, dass das Material der Recherchen vornehmlich der französischen Kulturentwicklung entnommen ist. Descartes und die von ihm aus der Taufe gehobene moderne Analytische Geometrie sind ebenso französische Blüten wie die Kunstfigurationen des höfischen Balletts, namentlich des *Ballet de Cour*, der geometrische Stil für Garten- und Stadtlandschaften oder die stereometrischen Sexualfigurationen des Marquis de Sade.

Was Elias da gegen Schluss seiner Studie „Was ist Soziologie?“ als Problemperspektive umreißt, darf getrost als tauglicher Bezugsrahmen für diverse Forschungsprogramme geortet werden, gerade auch mit Blick auf die dort angeschnittene Frage, inwiefern und inwieweit für die Lebenden das Weltgeschehen angesichts der länger, der komplexer werdenden Interdependenzketten noch durchschaubar ist. Das Problem des Opaken, das auch Adorno immer wieder aufgeworfen hat, tangiert sogar den Börsianer, der statt Einsichten und Ratschlägen lieber der algorithmischen Aleatorik vertraut. Komplexität ließe sich ins Deutsche eben auch übersetzen mit gestrüppgleichem Geflecht.

Elias’ Auffassung von Soziologie, seine Anlage von Theorie verweigert sich, wie ersichtlich, einem engen Begriff von Soziologie. „Das auf Synthesen zielende Werk des Soziologen Norbert Elias war auf eine soziologische Perspektive nicht eingeengt. Stets suchte er die Grenzen dieser Disziplin zu überschreiten“ (Rehberg 1996a, 17). Einzeichnen ließe sich die Eliassche Soziologie gleichsam in ein magisches Viereck, gebildet aus Geschichte, Psychologie, Anthropologie und Biologie. Sie hat ihren spezifischen Bereich in den Figurationen bzw. Figurationsprozessen als Ausdruck von Realabstraktionen im Prozess der Vergesellschaftung. Angesichts der Neigung des Mainstreams der Soziologie zu Paradigmen der Integration, der Abneigung gegen Konflikte als Bewegungsform von Vergesellschaftung, macht es Sinn, sich den Einspruch von Elias zu vergegenwärtigen als allemal bedenkenswerte Reflexion auf soziologisches Tun: „Es gehört zu den erstaunlichsten Eigentümlichkeiten vieler gegenwärtiger soziologischer und nicht zuletzt auch vieler ökonomischer Theorien, daß sie die zentrale Rolle, die spezifische Spannungen und Konflikte im Zuge jeder Gesellschaftsentwicklung spielen, kaum beachten. Man hat oft den Eindruck, daß Gesellschaftswissenschaftler sich halb unbewußt vorstellen, daß sie durch die Einbeziehung von Spannungen und Konflikten in ihre gesellschaftlichen Modelle unwillkürlich solche Spannungen und Konflikte hervorrufen oder den Anschein erwecken, daß sie solche Spannungen und Konflikte befürworteten. *Aber man schafft gesellschaftliche Spannungen und Konflikte nicht dadurch aus der Welt, daß man sie in der Theorie unterschlägt*“ (Elias 2009, 193).

Wer eine Conclusio erwartet, den müssen wir enttäuschen. Conclusiones ziehen zu Recht den Verdacht auf sich, es münde ins Happy End. Angesichts der ebenso fragmentierten wie entwicklungs offenen Situation soziologischer Theoriebildung, ihrer Krise doch wohl als Bewegungsform, verbietet es sich, den Schein eines *opus clausum* zu erzeugen. Nach Becketts „Warten auf Godot“ tut die Soziologie gut daran, von jedwedem „Wir sind auf einem guten Weg“ abzusehen.

Literaturverzeichnis

- Adamski, W., 1981: Die autobiographisch orientierte Soziologie: zwischen intuitiver und quantitativer Ausrichtung. In: Matthes, J.; A. Pfeifenberger; M. Stosberg (Hg.), *Biographie in handlungswissenschaftlicher Perspektive*. Kolloquium am Sozialwissenschaftlichen Forschungszentrum der Universität Erlangen-Nürnberg, Nürnberg: Verlag der Nürnberger Forschungsvereinigung e.V.
- Adorno, Th. W., 1924 (1998): Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie. In: ders., *Philosophische Frühschriften. Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Darmstadt.
- Adorno, Th. W., 1928 (1998): Schubert. In: ders., *Musikalische Schriften IV. Gesammelte Schriften*, Bd. 17, Darmstadt.
- Adorno, Th. W., 1953 (1969): Das Bewusstsein der Wissenssoziologie. In: ders., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt.
- Adorno, Th. W., 1960 (1998): Mahler. Eine musikalische Physiognomik. In: ders., *Die musikalischen Monographien. Gesammelte Schriften*, Bd. 13, Darmstadt.
- Adorno, Th. W., 1961 (1998): Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien. In: ders., *Soziologische Schriften I., Gesammelte Schriften* Bd. 8, Darmstadt.
- Adorno, Th. W., 1962: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Neue, um die Beilage erw. Ausgabe, Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W., 1965 (1998): Notiz über sozialwissenschaftliche Objektivität. In: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Darmstadt.
- Adorno, Th. W., 1965a (1998): Postscriptum. In: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Darmstadt.
- Adorno, Th. W., 1966 (1998): Negative Dialektik. In: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 6, Darmstadt.
- Adorno, Th. W., 1968 (2003): Einleitung in die Soziologie, Frankfurt.
- Adorno, Th. W., 1969 (1998): Einleitung zum „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“. In: ders., *Soziologische Schriften I., Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Darmstadt.
- Adorno, Th. W., 1969a: Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Verhandlungen des 16. Dt. Soziologentages. (Im Auftr. d. Dt. Ges. f. Soziologie hrsg. von Theodor W. Adorno) Stuttgart.
- Adorno, Theodor. W., 1970 (1998): Ästhetische Theorie. In: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 7, Darmstadt.
- Adorno, Th. W., 1970: Ästhetische Theorie, Frankfurt.
- Adorno, Th. W., u. a., 1971: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, 3. Aufl., Neuwied.
- Adorno, Th. W., 1971a: Der Essay als Form. In: ders., *Noten zur Literatur I.*, Frankfurt.
- Adorno, Th. W., 1973: Versuch das Endspiel zu verstehen. In: ders., *Noten zur Literatur II.*, Frankfurt.
- Adorno, Th. W., 1996: Einleitung zu „Emile Durkheim“, *Soziologie und Philosophie*, 3. Aufl., Frankfurt.
- Adorno, Th. W., 2008: Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft. In: *Nachgelassene Schriften*, Abt. 4, Bd. 12, Berlin: Suhrkamp.
- Ahrweiler, G., 1995: Einführung in die Wissenschaftssoziologie. In: Kneer, G.; K. Kraemer; A. Nassehi (Hg.), *Soziologie. Zugänge zur Gesellschaft*, Teil 2: Spezielle Soziologien, Münster.
- Albert, G.; Sigmund, S. (Hg.), 2010: *Soziologische Theorie kontrovers*, Sonderheft 50, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*.
- Alemann, H. von, 1981: Leopold von Wiese und das Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften in Köln 1919 bis 1934. In: Lepenies, Wolf (Hg.), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, Bd. 2, Frankfurt.
- Alter, J., 2009: In memoriam Ralf Dahrendorf (1.5.1929 – 17.6.2009) – ein persönlicher Rückblick. In: *Soziologie*, Jg. 38, H. 4.
- Althusser, L., 1977: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Hamburg: VSA.
- Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.), 1973: *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*. Bd. 1 *Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie*. Bd. 2 *Ethnotheorie und Ethnographie des Sprechens*, Reinbek: Rowohlt.
- Arendt, H., 1958: *The Human Condition*, Chicago.
- Arendt, H., 1996: „Vita activ“ oder „Vom tätigen Leben“, München.
- Argument, 1991: Gramsci und die Zivilgesellschaft. Themenheft. In: *Das Argument*, 33. Jg., Heft 1.

- Aron, R., 1965: Deutsche Soziologie der Gegenwart. Systematische Einführung in das soziologische Denken, 2. Aufl., Stuttgart: Kröner.
- Barbalet, J. M., 1998: Emotion, social theory, and social structure. A macro-sociological approach, Cambridge.
- Barsch, A.; P. M. Hejl, 2000: Menschenbilder. Die Pluralisierung der Vorstellung von der menschlichen Natur (1850–1914), Frankfurt.
- Bartmann, Ch., 2012: Leben im Büro. Die schöne neue Welt der Angestellten, München.
- Batur, M., 2008: Der postkoloniale Andere. Eine kulturosoziologische Untersuchung zur Alterität von Muslimen im europäischen Kontext, Dipl.-Arbeit, Universität Wien.
- Baudelaire, Ch., 1863 (1981): Schriften über Wagner, Poe, E.T.A. Hoffmann, Flaubert, Victor Hugo. Zur Ästhetik der Malerei, über Maler und Karikaturen. In: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4, Dreieich.
- Baumgarth, C., 1966: Geschichte des Futurismus, Reinbek.
- Bebermeyer, R., 1980: „Krise“-Komposita – verbale Leitfossilien unserer Tage. In: Muttersprache. Zeitschrift zur Pflege und Erforschung der deutschen Sprache 90.
- Beck, U., 1986: Riskogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt.
- Beck, U., 1994: The Debate on the „Individualization Theory“ in Today’s Sociology in Germany. In: Soziologie. Special Edition 3.
- Beck, U., 1997: Weltrisikogesellschaft, Weltöffentlichkeit und globale Subpolitik, Wien.
- Beck, U., 1999: World Risk Society, Cambridge.
- Beck, U., 2013: Faszination Soziologie. Gesellschaft im 21. Jahrhundert, DVD-Seminar der ZEIT-Akademie, Hamburg.
- Becker-Schmidt, R.; G.-A. Knapp, 2000: Feministische Theorien zur Einführung, Hamburg: Junius.
- Beckert, J., 2005: Soziologische Netzwerkanalyse. In: Kaesler, D. (Hg.), 2005, a. a. O.
- Benezs, P., 2007: Zygmunt Baumanns Soziologie der Moderne. Eine wissenssoziologische Untersuchung, Dipl.-Arbeit, Universität Wien.
- Benjamin, W., 1928 (1972): Ursprung des deutschen Trauerspiels, Frankfurt.
- Berger, P. L., 1963: Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective, Garden-City New York.
- Berger, P. L., 1977: Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive, München.
- Berger, P. L., 1980: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt.
- Berger, P. L., 1999: Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Gütersloh.
- Berger, P. L.; Th. Luckmann, 1966: The social construction of reality. A treatise in the sociology in knowledge, New York.
- Berger, P. L.; Th. Luckmann, 1969: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt.
- Bertalanffy, L. von, 1932: Vaihingers Lehre von der analogischen Fiktion in ihrer Bedeutung für die Naturphilosophie. In: Seidel, A. 1932, a. a. O.
- Bertalanffy, L. von, 1948: Zu einer allgemeinen Systemlehre, New York.
- Bertalanffy, L. von, 1968: General System Theorie. Foundations, Development, Applications, New York.
- Bird; Alexander, 2010: Thomas Kuhn. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition). <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/thomas-kuhn/> (Stand: 2.II.2013)
- Bloch, E., 1958 (1969): Weisen des „Vielleicht“ bei Simmel (Zum 100. Geburtstag, 1958). In: ders., Gesamtausgabe, Bd. 10, Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, Frankfurt.
- Blumenberg, H., 1993: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt.
- Bogner, A., 2012: Gesellschaftsdiagnosen. Ein Überblick. Weinheim.
- Boris, D., 2005: Immanuel Wallerstein. In: Kaesler, D. (Hg.), 2005, a. a. O.
- Bourdieu, P., 1970: Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt.
- Bourdieu, P., 1987: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt.
- Bourdieu, P., 1997: Die männliche Herrschaft. In: Dölling, I.; B. Kraus, Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Gender Studies, Frankfurt.
- Braun, N.; S. Ganser, 2011: Fundamentale Erkenntnisse der Soziologie? Eine schriftliche Befragung von Professorinnen und Professoren der deutschen Soziologie und ihre Resultate. In: Soziologie, Jg. 40, Heft 2.
- Braun, N.; Th. Gautschi, 2011: Rational-Choice-Theorie, Weinheim.

-
- Camus, A., 1961: *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Reinbek.
- Carnap, R., 1966: *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit*, Frankfurt.
- Cassirer, Ernst, 1910 (1994): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, 7. unveränd. Aufl., reprograf. Nachdruck der 1. Auflage, Darmstadt.
- Cassirer, E., 1996: *Descartes' Wahrheitsbegriff. Betrachtungen zur 300-Jahresfeier des „Discours de la Methode“*. In: *Descartes 1996*, a. a. O.
- Castro Varela, M. do Mar; N. Dhawan, 2005: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld.
- Castoriadis, C., 1984: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt.
- Christian, P., 1978: *Einheit und Zwiespalt. Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels*, Berlin.
- Claessens, D., 1996: *Rezeptionsprobleme des Eliasschen Werkes in den 50er und 60er Jahren*. In: *Rehberg 1996*, a. a. O.
- Coleman, J. S., 1986: *Die asymmetrische Gesellschaft. Vom Aufwachen mit unpersönlichen Systemen*, Weinheim.
- Comte, A., 1933: *Die Soziologie. Die positive Philosophie*, Leipzig.
- Coser, L. A., 1965: *Theorie sozialer Konflikte*, Neuwied.
- Coser, L. A., 1981: *Merton und die europäische Tradition der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, hrsg. von Wolf Lepenies, Bd. 4, Frankfurt.
- Dahme, H.-J., 1981: *Soziologie als exakte Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie*, Stuttgart: Enke.
 Teil 1: *Simmel im Urteil der Soziologie*
 Teil 2: *Simmels Soziologie im Grundriss*
- Dahrendorf, R., 1957: *Soziale Klassen und Klassenkonflikte in der industriellen Gesellschaft*, Stuttgart.
- Dahrendorf, R., 1959: *Class and Class Conflict in Industrial Society*, London.
- Dahrendorf, R., 1968: *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der sozialen Rolle*, 7. Aufl., (zuerst 1958), Köln.
- Dahrendorf, R., 1968a: *Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika*, München.
- Dahrendorf, R., 1969: *Zu einer Theorie des sozialen Konflikts*. In: *Zapf, W. (Hg.), Theorien des sozialen Wandels*, Köln.
- Dahrendorf, R., 1986: *Pfade aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie*, München.
- Dahrendorf, R., 2006: *Homo Sociologicus. Ein Versuch zu Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, 16. Aufl., Wiesbaden.
- Dahrendorf, R., 2009: *Vorwort zu Erving Goffman, Wir alle spielen Theater*, 7. Aufl., München.
- Deppe, F., 1987: *Niccolò Machiavelli. Zur Kritik der reinen Politik*, Köln.
- Derrida, J., 1997: *Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*, hrsg. v. Anselm Haverkamp, Frankfurt: Fischer.
- Descartes, R., 1996: *Regulae ad directionem ingenii / Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*. In: *ders., Philosophische Schriften in einem Band*, Hamburg.
- Deutschmann, Ch., 2010: *Ein jugendliches Fach. Rückblick auf 40 Jahre in der Soziologie*. In: *Soziologie*, Jg. 39, Heft 4.
- Dilthey, W., 1875 (1990): *Über das Studium der Geschichte, der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*. In: *Die Geistige Welt – Einleitung in die Philosophie des Lebens, Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaft, Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 8., unveränd. Aufl., Göttingen.
- Dinzelbacher, P., 1993: *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn.
- Dreitzel, H.-P., 1972: *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*, Stuttgart.
- Dreitzel, H.-P., 1972a: *Soziale Rolle und politische Emanzipation. Sechs Thesen gegen Peter Furth's melancholische Kritik am Rollenbegriff*. In: *Das Argument* 71.
- Durkheim, E., 1887/88 (1981): *Einführung in die Sozialwissenschaft an der Universität Bordeaux 1887–1888*. In: *ders., Frühe Schriften*, 1981, a. a. O.

- Durkheim, E., 1888 (1981): Einführung in die Soziologie der Familie. In: ders., Frühe Schriften 1981 a. a. O.
- Durkheim, E., 1965: Regeln der Soziologischen Methode, 2. Aufl., Neuwied.
- Durkheim, E., 1981: Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft, (hrsg., eingeleitet und übersetzt von Lore Heisterberg), Darmstadt.
- Durkheim, E., 1983: Der Selbstmord, Frankfurt.
- Durkheim, E., 1988: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, 2. Aufl., Frankfurt.
- Durkheim, E., 1994: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt.
- Edelmayer, E., 2010: Das diskursfähige Subjekt. Rekonstruktionspfade einer sozialtheoretischen Denkfigur im Werk von Jürgen Habermas, Wiesbaden.
- Eder, K., 1980: Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution, Frankfurt.
- Eder, K., 1989: Klassentheorie als Gesellschaftstheorie. Bourdieus dreifache kulturtheoretische Brechung der traditionellen Gesellschaftstheorie. In: ders. (Hg.), Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie, Frankfurt.
- Eickelpasch, R., 1997: Postmoderne Gesellschaft. In: Kneer, G.; A. Nassehi; M. Schroer (Hg.), Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen, München.
- Eisenstadt, Sh. N. (Hg.), 1992: Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik, 3 Bde., Frankfurt.
- Eisenstadt, S. N. with Curelanu, M., 1976: The form of sociology. Paradigms and crises, New York.
- Eisermann, G., 1967: Die gegenwärtige Situation der Soziologie, Stuttgart.
- Elias, N., 1924 (2002): Idee und Individuum. In: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 1. Frühschriften, Frankfurt.
- Elias, N., 1939 (1991): Die Gesellschaft der Individuen. In: ders., Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt.
- Elias, N., 1977: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den westlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt.
- Elias, N., 1977a: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt.
- Elias, N., 1977b: Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse. In: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 6, Heft 2.
- Elias, N., 1983: Über den Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 35, Heft 1.
- Elias, N., 1987: Wandlungen der Wir-Ich-Balance. In: ders., Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt.
- Elias, N., 1987a: Los der Menschen. Gedichte/Nachdichtungen. Frankfurt.
- Elias, N., 1990: Norbert Elias über sich selbst. Enth.: A. J. Heerma van Voss u. A. van Stolk, Biographisches Interview mit Norbert Elias. N. Elias, Notizen zum Lebenslauf, Frankfurt.
- Elias, N., 1993: Mozart. Zur Soziologie eines Genies, Frankfurt.
- Elias, N., 2002: Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie, Frankfurt.
- Elias, N., 2009: Was ist Soziologie? II. Aufl., Weinheim.
- Elias, N.; J. Scotson, 1965: The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems, London.
- Engels, F., 1857 (1973): Brief an Marx v. 15.11.1857. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 29, Berlin.
- Erikson, E. H., 1966: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Frankfurt.
- Esser, H., 1984: Figurationssoziologie und Methodologischer Individualismus. Zur Methodologie des Ansatzes von Norbert Elias. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 36. Jg., Heft 4.
- Esser, H., 1993: Soziologie. Allgemeine Grundlagen, Frankfurt..
- Esser, H., 1999ff.: Soziologie. Spezielle Grundlagen, Bd. 1 bis 6, Frankfurt.

-
- Exkurse, 1956: Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen. Institut für Sozialforschung, Frankfurt.
- Feagin, J. R., 1999: Soul-Searching in Sociology. Is the Discipline in a crisis? *Chronicle of Higher Education*, 15. Oktober 1999: B4-B6
- Ferguson, Adam, 1767 (2000): *Essay on the history of civil society*. Nachdruck der Ausgabe Edinburgh, Hildesheim.
- Fischer, J., 2010: Die Rollendebatte – Der Streit um den „Homo sociologicus“. In: Kneer, G.; St. Moebius (Hg.), *Soziologische Kontroversen. Beiträge zu einer anderen Geschichte der Wissenschaft vom Sozialen*, Frankfurt.
- Fleck, L., 1980: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv, Frankfurt: Suhrkamp.
- Fleck, L., 1983: *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Foerster, H. von, 1973: *Cybernetics of cybernetics: the control of control and the communication of communication*, Illinois, Minneapolis.
- Foerster, H. von, 1985: *Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*, Braunschweig.
- Foerster, H. von, 1997: Aufbau und Abbau. In: *Lebende Systeme. Wirklichkeitskonstruktionen in der systemischen Therapie*, hrsg. v. Fritz B. Simon, Frankfurt.
- Forster, R. (Hg.), 2008: *Forschungs- und Anwendungsbereiche der Soziologie*, Wien.
- Frege, Gottlob, 1966: *Logische Untersuchungen*, (hrsg. von G. Petzig), Göttingen.
- Freud, S., 1900 (1976): Die Traumdeutung. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Zweiter und Dritter Band, 6. Aufl., Frankfurt.
- Freud, S., 1913 (1996): Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. In: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. IX, Frankfurt.
- Freud, S., 1920 (1986): Zur Vorgeschichte der analytischen Technik. In: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XII., Frankfurt.
- Freud, S., 1920a (1987): Jenseits des Lustprinzips. In: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XIII., 9. Aufl., Frankfurt.
- Freud, S., 1923 (1987): Josef Popper-Lynkeus und die Theorie des Traumes. In: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XIII., 9. Aufl., Frankfurt.
- Freud, S., 1930 (1976): Das Unbehagen in der Kultur. In: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XIV., Frankfurt.
- Freud, S., 1933 (1979): Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XV., 7. Aufl., Frankfurt.
- Freyer, H., 1964: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, 2. Aufl., Stuttgart.
- Frisby, D., 2000: Georg Simmel in Wien. *Texte und Kontexte aus dem Wien der Jahrhundertwende*, Wien.
- Fritz-Vannahme, J. (Hg.) 1996: *Wozu heute noch Soziologie?*, Opladen.
- Fromm, E., 1983: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, München.
- Froschauer, U., 2008: Organisation. In: Forster, R. (Hg.), *Forschungs- und Anwendungsbereiche der Soziologie*, Wien.
- Fuchs-Heimritz, W. (Hg.), 1994: *Lexikon zur Soziologie*, Opladen.
- Furth, P., 1971: Nachträgliche Warnung vor dem Rollenbegriff. In: *Das Argument* 66.
- Geck, L. H. A., 1963: Über das Eindringen des Wortes „sozial“ in die deutsche Sprache, Göttingen.
- Gehlen, A., 1986: *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*, 13. Aufl., Wiesbaden.
- Gehlen, A., 1986a: *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, 5. Aufl., Wiesbaden.
- Gerhard, U., 1971: *Rollenanalyse als kritische Soziologie. Ein konzeptueller Rahmen zur empirischen und methodologischen Begründung einer Theorie der Vergesellschaftung*, Neuwied.
- Gesellschaften im Umbruch. Verhandlungen des 27. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Halle an der Saale 1995*, hrsg. von Lars Clausen, 1996, Opladen.
- Geulen, D., 1980: Die historische Entwicklung der sozialisationstheoretischen Paradigmen. In: *Handbuch der Sozialisationsforschung*, hrsg. von Klaus Hurrelmann, Weinheim.

- Giddens, A., 1973: *The Class Structure of the Advanced Societies*, London.
- Giddens, A., 1984: *Interpretative Soziologie. Eine kritische Einführung*, Frankfurt.
- Giddens, A., 1985: *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge.
- Giddens, A., 1988: *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt.
- Giddens, A., 1999: *Soziologie, 2., überarb. Aufl.*, Graz.
- Glasersfeld, E. von, 1995: *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*, London-Washington.
- Glazer, W., 2010: Dauerbeobachtung der Gesellschaft. Soziologische Weichenstellungen durch den Sfb3 „Mikroanalytische Grundlagen der Gesellschaftspolitik“. In: *Soziologie*, Jg. 39, Heft 3.
- Goffman, E., 1959: *The Presentation of Self in Every Day Life*, New York.
- Goffman, E., 1969: *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München.
- Goffman, E., 1975: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt.
- Goffman, E., 1977: *Rahmenanalyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*, Frankfurt.
- Gorges, I., 1986: *Sozialforschung in der Weimarer Republik 1918–1933. Gesellschaftliche Einflüsse auf Themen- u. Methodenwahl des Vereins für Socialpolitik, der Deutschen Gesellschaft für Soziologie und des Kölner Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften*, Frankfurt.
- Gouldner, A. W., 1970: *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York.
- Gouldner, A. W., 1974: *Die westliche Soziologie in der Krise*, 2 Bde., Reinbek.
- Gramsci, A., 1980: *Zu Politik Geschichte und Kultur. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt.
- Greshoff, R.; G. Kneer; U. Schimank (Hg.), 2003: *Die Transintentionalität des Sozialen. Eine vergleichende Betrachtung klassischer und moderner Sozialtheorien*, Wiesbaden.
- Greshoff, R.; U. Schimank, 2005: Hartmut Esser. In: Kaesler, D. (Hg.), 2005, a. a. O.
- Greve, J.; A. Schnabel (Hg.), 2011: *Emergenz. Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen*, Berlin.
- Grundmann, H., 1961: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. u. 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, mit Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter, 2., verb. u. erg. Aufl.*, Darmstadt.
- Günther, G., 1976ff.: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, 3 Bde., Hamburg 1976, 1979 und 1980.
- Habermas, J., o. J. (1973): *Thesen zur Theorie der Sozialisation. Stichwort und Literatur zur Vorlesung im Sommersemester 1968, o. O. (Raubdruck)*. Abgedruckt in: ders., *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt.
- Habermas, J., 1968: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt.
- Habermas, J., 1969: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. In: ders., *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, 2. Aufl., Frankfurt.
- Habermas, J., 1969a: *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes“*. In: ders., *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, 2. Aufl., Frankfurt.
- Habermas, J., 1971: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt.
- Habermas, J., 1971a: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*. In: Habermas, J.; N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt.
- Habermas, J., 1972 (1995): *Wahrheitstheorien*. In: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt.
- Habermas, J., 1973: *Wahrheitstheorien*. In: Fahrenbach, H. (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen.
- Habermas, J., 1974: *Notizen zur Entwicklung der Interaktionskompetenz*. In: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt.
- Habermas, J., 1976: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt.
- Habermas, J., 1995: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt.

-
- Habermas J., 1995a: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt.
- Habermas J., 1995b: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt.
- Hacking, I., 1999: Was heißt „Soziale Konstruktion“? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften, Frankfurt.
- Hahn, E., 1968: Historischer Materialismus und marxistische Soziologie. Studien zu methodologischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen der Soziologischen Forschung, Berlin.
- Hamp, A., 2008: Bericht zur Tagung „Die integrative Sozialtheorie von Hartmut Esser“. In: Soziologie, Jg. 37, Heft 1.
- Haug, F., 1972: Eine Rollentheorie im revolutionären Kostüm. Erwiderung auf H. P. Dreitzel. In: Das Argument 71.
- Hausen, K.; H. Nowotny (Hg.), 1990: Wie männlich ist die Wissenschaft? 3. Aufl., Frankfurt.
- Heckmann, F., 1981: Die Bundesrepublik: Ein Einwanderungsland?, Stuttgart.
- Heckmann, F.; F. Kröll, 1984: Einführung in die Geschichte der Soziologie, Stuttgart: Enke.
- Hedström, P.; P. Bearman, P., 2009: What is Analytical Sociology all about? An introductory essay. In: Hedström, P.; R. Swedberg (Hg.), The Oxford Handbook of Analytical Sociology, New York.
- Hedström, P.; R. Swedberg, 1998: Social Mechanisms. An introductory essay. In: dies. (Hg.), Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory, New York.
- Hegel, G. W. F., 1807 (1970): Phänomenologie des Geistes. In: ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, Frankfurt.
- Hegel, G. W. F., 1809/10 (1970): Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817. In: ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 4, Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F., 1812 (1974): Wissenschaft der Logik I. In: ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, Frankfurt.
- Hegel, G. W. F., 1821 (1970): Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse. In: ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, Frankfurt.
- Hegel, G. W. F., 1822/23 (1970): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 12, Frankfurt.
- Helle, H. J., 1988: Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel, Darmstadt.
- Heraklit, 1968: Der Fluß aller Dinge. In: Die Vorsokratiker, hrsg. von Wilhelm Capelle, Stuttgart.
- Heyl, J. D., 1975: Paradigms in social science. Society 12.
- Hitzler, R., 2012: Wie viel Popularisierung verträgt die Soziologie. In: Soziologie, Jg. 41, Heft 4.
- Hobsbawm, E., 1997: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, 5. verbesserte Aufl., München.
- Hochkeppel, W. (Hg.), 1970: Soziologie zwischen Theorie und Empirie. Soziologische Grundprobleme, München.
- Hoering, W., 1973: Stichwort „Konstruktion“. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 3, München.
- Hoffmann, A., 2007: Work Life Balance. Neue Rollenbilder für die Vereinbarkeit von Familie und Beruf – Strukturelle und emotionale Entkoppelung der alten Familien- und Arbeitsgefüge. Masterthesis, Wien: ARGE Bildungsmanagement.
- Hofmann, W., 1979: Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts, 6., erw. Aufl., Berlin.
- Holz kamp-Osterkamp, U., 1978: Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung 2. Die Besonderheit menschlicher Bedürfnisse – Problematik und Erkenntnisgehalt der Psychoanalyse, 2. korr. Aufl., Frankfurt.
- Hörisch, J., 1985: Die Krise des Bewußtseins und das Bewußtsein der Krise. Zu Sohn-Rethels Luzerner Exposé. In: Sohn-Rethel, A., Soziologische Theorie der Erkenntnis, Frankfurt.
- Horkheimer, M., 1935: Das Problem der Wahrheit. In: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. IV., Heft 3. (dtv-Reprint)
- Horkheimer, M., 1937 (1967): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnung seit Kriegsende, Frankfurt.
- Horkheimer, M.; Th. W. Adorno, 1968: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam.

- Horn, Ch.; Ch. Rapp, 2002: Wörterbuch der antiken Philosophie, München.
- Hurrelmann, K.; D. Ulich (Hg.), 1980: Handbuch der Sozialisationsforschung, Weinheim.
- Husserl, E., 1936: Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, o. O.
- Husserl, E., 1950: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Den Haag.
- Husserl, E., 2007: Grundzüge einer Wissenschaft von der Lebenswelt. In: ders., Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II., Stuttgart.
- Hutcheon, D., 1995: Popper and Kuhn on the Evolution of Science. Erschienen in peer reviewed humanities journal: Brock Review, Vol. 4, Nr. 1/2.
- <http://www.humanists.net/pd/hutcheon/Papers%20and%20Presentations/Popper%20and%20Kuhn%20on%20the%20Evolution%20of%20Science.htm> (Stand: 2.II. 2013)
- Identität, 1979: Identität, hrsg. von Odo Marquard und Karlheinz Stierle, München.
- Inglehart, R., 1989: Kultureller Umbruch. Wertwandel in der westlichen Welt, Frankfurt: Campus.
- Jaeger, S.; I. Staeuble, 1978: Die gesellschaftliche Genese der Psychologie, Frankfurt.
- James, W., 1907 (1948): What Pragmatism Means. In: Essays in Pragmatism, New York.
- Jánoska-Bendl, J., 1962: Probleme der Freiheit und Rollenanalyse. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 14, H. 3.
- Jaroschewski, M., 1975: Psychologie im 20. Jahrhundert. Theoretische Entwicklungsprobleme der psychologischen Wissenschaft, Berlin.
- Jaspers, K., 1949: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Zürich.
- Joas, H., 1973: Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie, Wiesbaden.
- Joas, H., 1980: Rollen- und Interaktionstheorien in der Sozialisationsforschung. In: K. Hurrelmann; D. Ulich, Handbuch der Sozialisationsforschung, Weinheim.
- Joas, H.; W. Knöbl, 2004: Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen, Frankfurt.
- Joas, H.; W. Knöbl, 2004a: Einleitung zu: Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen, Frankfurt.
- Jonas, F., 1968: Geschichte der Soziologie I. Aufklärung. Liberalismus. Idealismus. Mit Quellentexten, Reinbek.
- Kaesler, D. (Hg.), 2003: Klassiker der Soziologie. Bd. I. Von Auguste Comte bis Norbert Elias, 4. Aufl., München.
- Kaesler, D. (Hg.), 2005: Aktuelle Theorien der Soziologie. Von Shmuel N. Eisenstadt bis zur Postmoderne, München.
- Kaesler, D. (Hg.), 2005a: Vorwort zu: ders., Aktuelle Theorien der Soziologie. Von Shmuel N. Eisenstadt bis zur Postmoderne, München.
- Kaesler, D. (Hg.), 2007: Klassiker der Soziologie. Bd. II. Von Talcott Parsons bis Anthony Giddens, 5., überarb., akt. und erw. Auflage, München.
- Kambartel, Friedrich, 1968: Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus, Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, I., 1781 (1967): Kritik der reinen Vernunft, unveränderter Neudruck der von Raymund Schmidt besorgten Ausgabe, Hamburg.
- Kant, I. 1783 (1978): Was ist Aufklärung? In: ders., Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I., Werkausgabe Band XI., Frankfurt.
- Kant, I., 1784 (1978): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: ders., Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I, Werkausgabe Band XI., Frankfurt.
- Kant, I., 1793 (1978): Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. VIII., 2. Aufl., Frankfurt.
- Kindler, 1974: Kindlers Literaturlexikon im dtv, Bd. 18, München.
- Kirchhoff-Hund, B., 1978: Rollenbegriff und Interaktionsanalyse. Soziale Grundlagen und ideologischer Gehalt der Rollentheorie, Köln.
- Kluge, F., 1975: Stichwort „Rolle“. In: ders., Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 21. unveränd. Aufl., Berlin.
- Kneer, G., 1997: Zivilgesellschaft. In: Kneer, G.; A. Nassehi; M. Schroer (Hg.), Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen, München.
- Kneer u. a. (1997): Kneer, G.; A. Nassehi; M. Schroer (Hg.), Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen, München.
- Kneer, G.; A. Nassehi; M. Schroer (Hg.), 2001: Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie, München.

- Kneer, G.; S. Moebius (Hg.), 2010: Soziologische Kontroversen. Beiträge zu einer anderen Geschichte der Wissenschaft vom Sozialen, Frankfurt.
- Knoblauch, H., 2005: Thomas Luckmann. In: Kaesler, D. (Hg.), 2005, a. a. O.
- Knoblauch, H.; J. Raab, B. Schnettler, 2002: Wissenschaft und Gesellschaft. Grundzüge der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie Thomas Luckmanns. In: dies., Wissen und Gesellschaft, Konstanz.
- Knoll, T.; W. Meyer; R. Stockmann, 2002: Soziologie im Abwärtstrend. Eine empirische Untersuchung zur Soziologie an den bundesdeutschen Hochschulen. Saarbrücken: Centrum für Evaluation (CEval-Arbeitspapiere, 2).
- König, M., 2005: Shmuel Noah Eisenstadt. In: Kaesler, D. (Hg.), 2005, a. a. O.
- König, R. (Hg.), 1967: Fischer Lexikon „Soziologie“. Einleitung, erw. Neuausgabe, Frankfurt.
- König, R., 1967a: Stichwort „Geschichts- und Sozialphilosophie“. In: ders., 1967, a. a. O.
- Korte, H., 2003: Norbert Elias (1897–1990). In: Kaesler, D. (Hg.), 2003, a. a. O.
- Koselleck, R., 1959: Kritik und Krise. Eine Pathogenese der bürgerlichen Welt, Freiburg.
- Koselleck, R., 2004: Art. „Krise“. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 3 – H-Me, Stuttgart.
- Kracauer, S., 1971: Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland, Frankfurt.
- Kracauer, S., 1977: Das Ornament der Masse. Essays, Frankfurt.
- Krings, H., 1973: Stichwort „Denken“. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 1, München.
- Kröll, F., 1974: Bauhaus 1919–1933. Künstler zwischen Isolation und kollektiver Praxis, Düsseldorf: Bertelsmann-Universitätsverlag.
- Kröll, F., 1979: Stichwort „Biographieforschung“. In: Reinhold, G. (Hg.), 1997, a. a. O.
- Kröll, F., 1993: Die Idee der Alltagssoziologie im Werk von Siegfried Kracauer. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie, 18. Jg., H. 3.
- Kröll, F., 1994: Individualisierung – The Alienation goes on. Teil 1. In: Weg und Ziel, 52. Jg., Nr. 5; Teil 2. In: Weg und Ziel, 53. Jg., Nr. 1 (1995).
- Kröll, F., 2001, Fremdenfähigkeit. In: Currie, E.; T. Wunderlich (Hg.), Deutschland – ein Einwanderungsland? Rückblick, Bilanz und neue Fragen, Stuttgart.
- Kröll, F., 2004: Nachhaltigkeit als Religion – Erinnerung an die Gegenwart. In: B. Littig (Hg.), Religion und Nachhaltigkeit. Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen, Münster.
- Kröll, F., 2007: Identitätsspiele. Thomas Mann: „Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull“. In: Wiese J.; P. Joraschky (Hg.), 2007.
- Kröll, F., 2009: Einblicke. Grundlagen sozialwissenschaftlicher Denkweisen, Wien.
- Kröll, F., 2011: Integration von oben. Der lange Schatten Paretos. In: Mixa, E.; I. Lauggas; F. Kröll (Hg.), Einmischungen. Die Studierendenbewegung mit Antonio Gramsci lesen, Wien.
- Kröll, F., 2011a: Mitglied oder Anhänger? Organisationsprobleme der Psychoanalyse. In: Metzner, E.; M. Schimkus (Hg.): Die Gründung der IPV durch Freud und Jung, Gießen.
- Kröll, F.; M. Wammerl, 1992: Angebotet und verworfen. Streitfrage „Arbeiterklasse“. Sozialstruktur und Lebensweisen in Österreich. Segmentierungen der Lohnarbeit, Marburg.
- Kuczynski, J., 1961: Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus, Teil 1, Bd. II: Studien zur Geschichte der zyklischen Überproduktionen, Berlin.
- Kuhn, Th., 1991: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 11. Aufl., Frankfurt.
- Kuhn, Th., 1992: Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte (hrsg. von Lorenz Krüger), 4. Aufl., Frankfurt.
- La Mettrie, J. O. de, 1985: Der Mensch als Maschine, Nürnberg.
- Lasch, Ch., 1979: The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations, New York.
- Latour, B., 2007: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt.
- Lazersfeld, P. F., 1941: Remarks on Administrative and Critical Communications Research. In: Zeitschrift für Sozialforschung, Vol. IX., Nr. 1.
- Laubscher, M., 1979: Krise und Evolution. Eine kulturwissenschaftliche Theorie zum Begriff „Krisenkult“. In: Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung (hg. von Peter Eicher). München.
- Lenk, K., 1971: Volk und Staat. Strukturwandel politischer Ideologien im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart.

- Lenk, K., 1986: Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik, 2. Aufl., Lüneburg.
- Lepenies, W. (Hg.), 1981: Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin, 4 Bde., Frankfurt.
- Lévi-Strauss, C., 1978: Strukturele Anthropologie, Bd. 1, 1. Aufl., Suhrkamp TB Wissenschaft, Frankfurt.
- Lévi-Strauss, C., 1992: Strukturele Anthropologie, Bd. 2, 1. Aufl., Suhrkamp TB Wissenschaft, Frankfurt.
- Levine, D. N.; E. B. Carter; E. Miller Gorman, 1981: Simmels Einfluß auf die amerikanische Soziologie. In: Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin, hrsg. von Wolf Lepenies, Bd. 4, Frankfurt.
- Lichtblau, K., 1996: Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland, Frankfurt.
- Lichtblau, K., 2010: Die Stellung der Soziologie innerhalb der geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen. In: Soziologie, Jg. 39, Heft 3.
- Lichtblau, K., 2012: Theodor W. Adornos „Theorie der Gesellschaft“. Ein uneingelöstes Versprechen der Frankfurter Schule der Soziologie. In: Soziologie, Jg. 41, Heft 2.
- Little, Daniel, 2007: Charles Tilly Interview: social science “paradigm” – YouTube-Video. Part of interview with Charles Tilly by Daniel Little, December 15, 2007 at University of Michigan – Dearborn. Topic: paradigms and research programs in the social sciences.
<http://www.youtube.com/watch?v=HjESyyQl6AI> (Stand: 2.11.2013)
- Lockwood, D., 1964: Social Integration and System Integration. In: Zollschan, G. K.; H. Walter, Explorations in Social Change, London.
- Lopreato, J.; Crippen, T., 1999: Crisis in Sociology. The need for Darwin, New Brunswick NJ.
- Lorenz, Ch., 2012: „Die Persönlichkeit und die Lebensordnungen“ – Untersuchungen zur Kulturwissenschaft Max Webers, Diplomarbeit, Wien: Institut für Soziologie.
- Luckmann, Th., 1979: Persönliche Identität, Soziale Rolle und Rollendistanz. In: Identität. (Hrsg. Odo Marguard und Karlheinz Stierle), München.
- Luckmann, Th., 1980: Über die Grenzen der Sozialwelt. In: ders., Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn.
- Luckmann, Th., 1986: Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens: Kommunikative Gattungen. In: Neidhardt, F.; M. Lesius; J. Weiß (Hg.), Kultur und Gesellschaft, Sonderheft 27 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen.
- Luckmann, Th., 1990: Towards a Science of the Subjective Paradigm: Protosociology. In: Critique and Humanism (Special Issue).
- Luckmann, Th., 1991: Die unsichtbare Religion, Frankfurt.
- Luckmann, Th., 1992: Theorie des sozialen Handelns, Berlin.
- Lüdtke, N.; H. Matsuzaki, 2009: Akteur – Individuum – Subjekt: Fragen zu „Personalität“ und „Sozialität“. Arbeitstagung der Arbeitsgruppe Soziologische Theorie (AST), Universität Oldenburg, 29. und 30. Januar 2010. In: Soziologie, Jg. 38, H. 4.
- Luhmann, N., 1970: Wahrheit und Ideologie. In: Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen.
- Luhmann, N., 1971: Moderne Systemtheorie als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse. In: Habermas, J.; N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt.
- Luhmann, N., 1971a: Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas. In: Habermas, J.; N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt.
- Luhmann, N., 1973: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, 2. erw. Aufl., Stuttgart.
- Luhmann, N., 1979: Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften. In: Identität. Poetik und Hermeneutik VIII., München.
- Luhmann, N., 1980: Temporalstrukturen des Handlungssystems. Zum Zusammenhang von Handlungs- und Systemtheorie. In: Schluchter, W. (Hg.), Verhalten, Handeln. System. Talcott Parsons Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften, Frankfurt.
- Luhmann, N., 1982: Liebe als Passion, Frankfurt.

- Luhmann, N., 1987: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt.
- Luhmann, N., 1987a: Archimedes und wir. Interviews, hrsg. von Dirk Baecher und Georg Stanitzek, Berlin.
- Luhmann, N., 1988: Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie. In: Durkheim, E., Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, 2. Aufl., (zuerst 1977), Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1992: Beobachtungen der Moderne, Opladen.
- Luhmann, N., 1993: Wie ist soziale Ordnung möglich? In: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik – Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 2, Frankfurt.
- Luhmann, N., 1993a: Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt.
- Luhmann, N., 1997: Was ist Kommunikation? In: Simon, F. B. (Hg.), Lebende Systeme. Wirklichkeitskonstruktionen in der systemischen Therapie, Frankfurt.
- Luhmann, N., 1998: Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bände, Frankfurt.
- Luhmann, N., 2004: Einführung in die Systemtheorie, hrsg. von Dirk Baecker, 2. Aufl., Heidelberg.
- Luhmann, N., 2005: Zeit und Handlung – eine vergessene Theorie. In: ders., Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation, 4. Aufl., Wiesbaden.
- Lukács, G., 1970: Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik, Neuwied.
- Lukács, G., 1974: Die Zerstörung der Vernunft. Bd. 2: Irrationalismus und Imperialisierung, Darmstadt.
- Lukács, G., 1974a: Die Zerstörung der Vernunft. Bd. 3: Irrationalismus und Soziologie, Darmstadt.
- Madleitner, W., 2012: Religiöse Individualisierung. Synkretismus im Lichte des Thomas Theorem, Diplomarbeit, Universität Wien.
- Malter, R., 1973: Stichwort „Abstrakt“. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe Bd. 1, München.
- Mangold, W., 1960, Gegenstand und Methode des Gruppendiskussionsverfahrens, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 9, Frankfurt.
- Mannheim, K., 1929: Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen. In: Verhandlungen des 6. Deutschen Soziologentages in Zürich, Tübingen.
- Mannheim, K., 1935: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Leiden.
- Mannheim, K., 1964 (1928): Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen. In: Ders., Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk (eingel. und hrsg. von Kurt H. Wolff), Neuwied.
- Marx, K., 1844 (1975): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx-Engels-Werke. Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil, Berlin.
- Marx, K., 1845 (1973): Thesen über Feuerbach. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 3, Berlin.
- Marx, Karl, 1846 (1976): Brief an Pawel Wassiljewitsch Annankow. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 27, Berlin.
- Marx, Karl, 1852 (1975): Der 18. Brumaire des Louis Napoleon. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 8, Berlin.
- Marx, K., 1857/58 (o. J.): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Frankfurt.
- Marx, K., 1862/63 (1972): Theorien über den Mehrwert. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 26.2, Berlin.
- Marx, Karl, 1865 (1975): Lohn, Preis, Profit. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 16, Berlin: Dietz.
- Marx, Karl, 1867 (1976): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 23, Berlin.
- Marx, K.; Engels, F., 1973: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, Berlin.
- Matthes, J., 1981: Soziologie: Schlüsselwissenschaft des 20. Jahrhunderts? In: ders. (hrsg. im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. deutschen Soziologentages zu Bremen 1980, Frankfurt.
- Matthes, J., 1981a: Einführung in das Studium der Soziologie, 3. Aufl., Opladen.
- Matthes, J. (Hg.), 1983: Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982, hrsg. im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Frankfurt.
- Matthes, J., 1992: Zwischen den Kulturen?, Göttingen.
- Matthes, J.; A. Pfeifenberger; M. Stosberg (Hg.), 1981: Biographie in handlungswissenschaftlicher Perspektive. Kolloquium am Sozialwissenschaftlichen Forschungszentrum der Universität Erlangen-Nürnberg, Nürnberg:.
- Maturana, H. R., 1985: Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Aufsätze zur biologischen Epistemologie, 2., durchges. Aufl., Braunschweig.

- Mauss, M., 1936: Les techniques du corps. In: Journal de Psychology Normale et Pathologique 32.
- Mayer, H., 2010: Wenn die Neuronen heftig überlegen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 11.08.2010.
- Mayer, M., 1993: Hugo von Hofmannsthal, Stuttgart.
- Mayntz, R., 1967: Soziologie der Organisation, Reinbek.
- Mayntz, R., 2002: Akteure – Mechanismen – Modelle. Zur Theoriefähigkeit makrosozialer Analysen, Frankfurt.
- Mayntz, R.; B. Nedelmann 1987: Eigendynamische soziale Prozesse. Anmerkungen zu einem analytischen Paradigma. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 39, Heft 4.
- Mead, G. H., 1968: Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt.
- Mead, G. H., 1969: Sozialpsychologie, Neuwied.
- Meadows, D. L., 1973: Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Reinbek.
- Meja, V.; N. Stehr, 1995: Einleitung: Robert K. Mertons strukturelle Analyse. In: Robert K. Merton, Soziologische Theorie und soziale Struktur, Berlin.
- Merton, R. K., 1948: On the Position of Sociological Theory. In: American Sociological Review 13, 164–168.
- Merton, Robert K., 1959: Social Conformity, Deviation, and Opportunity Structures. A Comment on the Contributions of Dubin and Cloward. In: American Sociological Review, Vol. 24, 177–189.
- Merton, R. K., 1985: Zur Wissenssoziologie. In: ders., Entwicklung und Wandel von Forschungsinteressen. Aufsätze zur Wissenschaftssoziologie, Frankfurt.
- Merton, R., 1989: Auf den Schultern von Riesen. Ein Leitfaden durch das Labyrinth der Gelehrsamkeit, Frankfurt: Athenäum.
- Merton, R. K., 1995: Soziologische Theorie und soziale Struktur, Berlin.
- Mijić, A., 2010: Glaube kann Berge versetzen. William I. Thomas: „Die Definition der Situation“ – das Thomas-Theorem. In: Neckel, S.; A. Mijić; Ch. von Scheve; M. Titton (Hg.), Sternstunden der Soziologie. Wegweisende Theoriemodelle des soziologischen Denkens, Frankfurt.
- Mikl-Horke, G., 2001: Soziologie. Historische Kontexte und soziologische Theorie-Entwürfe, 5., vollst. überarb. u. erw. Aufl., München.
- Mills, C. W., 1951: White Collar. The american middle classes, New York.
- Mills, C. W., 1963: Kritik der soziologischen Denkweise, Neuwied.
- Mills, C. W., 1966: Klassik der Soziologie, Frankfurt.
- Mixa, E.; P. Vogl (Hg.), 2012: E-Motions. Transformationsprozesse in der Gegenwartskultur, Wien.
- Mongardini, C., 1996: „Wie ist Gesellschaft möglich?“. Georg Simmel, Norbert Elias und die Aufgaben einer soziologischen Neuorientierung. In: Rehberg, K.-S., 1996, a. a. O.
- Morel, J. u. a., 1992: Soziologische Theorie. Abriß der Ansätze ihrer Hauptvertreter, 2. Aufl., München.
- Moreno, J. L., 1966: Die Grundlagen der Soziometrie. Wege zur Neuordnung der Gesellschaft, 2., erw. Aufl., Köln.
- Morgenbesser, M., 2012: Säkularer Synkretismus. Eine religionssoziologische Untersuchung zum religiösen und spirituellen Weltbild von Musikstudenten und -studentinnen, Diplomarbeit, Universität Wien.
- Münch, R., 2003: Talcott Parsons (1902–1979). In: Kaesler, D. (Hg.), 2007, a. a. O.
- Neckel, S.; A. Mijić, A.; Ch. von Scheve; M. Titton, M. (Hg.), 2010: Einleitung: Theoriemodelle des Sozialen – Sternstunden der Soziologie. In: dies. (Hg.), Sternstunden der Soziologie. Wegweisende Theoriemodelle des soziologischen Denkens, Frankfurt.
- Negt, O., 1974: Die Konstituierung der Soziologie zur Ordnungswissenschaft. Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels, 2., neu eingel. Ausgabe (zuerst 1964), Frankfurt.
- Nelson, B., 1986: Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß, Frankfurt.
- Nietzsche, F., 1872 (1972): Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus. In: ders., Werke I. Frankfurt.
- Nietzsche, F., 1887 (1972): Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: ders., Werke III, Frankfurt.

- Nietzsche, F., 1888 (1972): Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert. In: ders., Werke III, Frankfurt.
- Nietzsche, F., 1972: Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre. Briefe (1861–1889). In: ders., Werke IV, Frankfurt.
- Oesterdiekhoff, G. W., 2000: Zivilisation und Strukturgenese. Norbert Elias und Jean Piaget im Vergleich, Frankfurt.
- Ogburn, W. F., 1964: On culture and social change. Selected Papers, Chicago.
- Ovidius Naso, P., 1994: Metamorphosen. Das Buch der Mythen und Verwandlungen, 4. Aufl., Zürich.
- Pankoke, E., 2004: Soziologie, Gesellschaftswissenschaften. In: Brunner, O.; W. Conze; R. Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 5, Stuttgart.
- Pareto, V., 1976: Ausgewählte Schriften, herausgegeben und eingeleitet von Carlo Mongardini, Frankfurt.
- Parsons, T., 1949: The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with special Reference to a Group of Recent European Writers, Vol. 2, Weber, New York.
- Parsons, T., 1951: The Social System, Glencoe. Ill.
- Parsons, T., 1951: Toward a General Theory of Action, Cambridge, Mass.
- Parsons, T., 1975: Evolutionäre Universalien der Gesellschaft. In: Zapf, W. (Hg.), Theorien des sozialen Wandels, 4. Aufl., Königstein.
- Parsons, T., 1975a: Das Problem des Strukturwandels: eine theoretische Skizze. In: Zapf, W., Theorien des sozialen Wandels, Köln.
- Parsons, T., 1977: Rückblick nach 35 Jahren. In: Alfred Schütz – Talcott Parsons. Ein Briefwechsel, Frankfurt.
- Pieper, A., 1973: Stichwort „Individuum“. In: Krings, H. (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, München.
- Planck, M., 1947: Scheinprobleme der Wissenschaft. Vortrag, gehalten in Göttingen am 17. Juni 1946, Leipzig.
- Plessner, H., 1948: zur Anthropologie des Schauspielers. Festschrift für J. J. Pos, Amsterdam 1948. Wiederabgedruckt in: ders., Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften Bd. VII., Frankfurt.
- Plessner, H., 1960: Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung. In: Göttinger Universitätsreden, Bd. 28, Göttingen.
- Plessner, H., 1960a: Soziale Rolle und menschliche Natur. In: Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift für Theodor Litt zum 80. Geburtstag, hrsg. von Josef Derbolav und Friedhelm Nicolini, Düsseldorf.
- Plessner, H., 1961: Die Frage nach der *Conditio humana*. In: ders., *Conditio humana*. Gesammelte Schriften VIII., Frankfurt.
- Plessner, H., 1969: „Zur deutschen Ausgabe“. In: Berger, P. L.; Th. Luckmann, 1969, a. a. O.
- Plessner, H., 2003: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Gesammelte Schriften IV., Frankfurt.
- Pocock, J. G. A., 2009: Political thought and history. Essay on theory and method. Cambridge, UK.
- Popitz, H., 1967: Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie, Tübingen.
- Popitz, H., 1980: Die normative Konstitution von Gesellschaft, Tübingen
- Popitz, H., 2006: Die Sozialen Normen, Frankfurt.
- Popper, K., 1957: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1: Der Zauber Platons. Bd. 2: Falsche Propheten. Hegel, Marx und Folgen, Bern.
- Popper, K., 1973: On the Theory of Objective Mind, London.
- Postman, N., 1985: Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business, New York.
- Postman, N., 1992: Das Technopol. Die Macht der Technologien und die Entmündigung der Gesellschaft, 4. Aufl., Frankfurt.
- Prisching, M., 1986: Krisen. Eine soziologische Untersuchung, Wien.
- Puntel, B. L., 1974: Stichwort „Wahrheit“. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 6, München.
- Raeithel, G., 1995: Geschichte der nordamerikanischen Kultur, Bd. 2: Vom Bürgerkrieg bis zum New Deal: 1860–1930, durchges. und erw. Auflage, Frankfurt.

- Reese-Schäfer, W., 2005: Niklas Luhmann zur Einführung, 5. Aufl., Hamburg.
- Rehberg, K.-S. (Hg.), 1996: Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes, Frankfurt.
- Rehberg, K.-S., 1996a: Einleitung zu: Norbert Elias und die Menschenwissenschaften, a. a. O.
- Rehberg, K.-S., 1997: Philosophische Anthropologie. In: Reinhold, G. (Hg.), 1997, a. a. O.
- Rehberg, K.-S., 2010: Handlungssinn und Utopieverzicht. Hans-Georg Soeffner zum 70. Geburtstag. In: *Soziologie*, Jg. 39, Heft 1.
- Reimann, H., 1975: Basale Soziologie: Theoretische Modelle. Hauptprobleme, Opladen.
- Reinhold, G. (Hg.), 1997: *Soziologie-Lexikon*, 3., überarb. u. erw. Aufl., München.
- Reuß, R., 2012: *Ende der Hypnose. Vom Netz und zum Buch*, Frankfurt.
- Reuter, J.; P.-I. Villa (Hg.), 2009: *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Aus-schlüsse, politische Intervention*, Bielefeld.
- Rex, J., 1961: *Key Problems of Sociological Theory*, London.
- Riedel, M., 2004: Stichwort „Gesellschaft, bürgerliche“. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2 – E-G, Stuttgart.
- Riedel, M., 2004a: Stichwort „Gesellschaft, Gemeinschaft“. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2 – E-G, Stuttgart.
- Riedel, M., 2004b: Stichwort „System, Struktur“. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 6, Stuttgart.
- Ritsert, J., 2001: *Soziologie des Individuums. Eine Einführung*, Darmstadt.
- Rosa, H., 2005: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt.
- Rust, H., 2007: Homo neuro oeconomicus. Wie der wirtschaftswissenschaftliche Versuch, die ökonomische Handlungslogik des Individuums durch neuronale Prozesse zu erklären, zwangsläufig zur Soziologie zurückkehrt. In: *Soziologie*, Jg. 36, Heft 3.
- Saalmann, G., 2012: *Soziologische Grundformen im Überblick*, Freiburg.
- Schäfers, B., 2007: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Soziologie“?. In: *Soziologie*, Jg. 36, Heft 2.
- Schäfers, B., 2009: Helmut Schelsky – ein Soziologe in der Bundesrepublik. Eine Erinnerung aus Anlaß seines 25. Todestages. In: *Soziologie*, Jg. 38, Heft 1.
- Scheffer, T.; R. Schmidt, 2009: Soziologie als modus operandi. Wie interdisziplinäritätsfähig ist die Soziologie? In: *Soziologie*, Jg. 38, Heft 3.
- Scheler, M., 1926: *Die Wissensformen und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens*, Leipzig.
- Scheler, M., 1976: *Späte Schriften*. In: ders., *Gesammelte Werke* Bd. 9, München.
- Schelsky, H., 1956/1961: *Gesellschaftlicher Wandel*. In: ders., *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik*, München 1979.
- Schelsky, H., 1975: *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen.
- Scheuch, E. K., 1969: *Methodische Probleme gesamtgesellschaftlicher Analysen*. In: *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Verhandlungen des 16. Dt. Soziologentages* (hrsg. von Theodor W. Adorno), Stuttgart.
- Scheuch, E. K.; Th. Kutsch, 1972: *Grundbegriffe der Soziologie, 1. Grundlegung und elementare Phänomene*, Stuttgart.
- Schieder, W., 2004: *Sozialismus*. In: Brunner, O.; W. Conze; R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart.
- Schiller, F., 1961: *Über ästhetische Erziehung – 6. Brief*. In: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Darmstadt.
- Schluchter, W., 1980: *Gesellschaft und Kultur – Überlegungen zu einer Theorie institutioneller Differenzierung*. In: ders. (Hg.), *Verhalten, Handeln und System. Talcott Parsons' Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften*, (hrsg. von Wolfgang Schluchter), Frankfurt.
- Schluchter, W., 1980a: *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Frankfurt.
- Schmitt, C., 1938: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg.

-
- Schrader-Klebert, K., 1968: Der Begriff der Gesellschaft als regulative Idee. Zur transzendentalen Begründung der Soziologie bei Georg Simmel. In: *Soziale Welt*, 19. Jg., H. 2.
- Schulz, W., 1972: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen.
- Schütz, A., 1940: Phänomenologie und die Sozialwissenschaften. In: ders., *Gesammelte Aufsätze I*, a. a. O.
- Schütz, A., 1945: Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten („On Multiple Realities“). In: ders., *Gesammelte Aufsätze I*, a. a. O.
- Schütz, A. 1945a: Einige Grundbegriffe der Phänomenologie. In: ders., *Gesammelte Aufsätze I*, a. a. O.
- Schütz, A. 1953: Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns. In: ders., *Gesammelte Aufsätze I*, a. a. O.
- Schütz, A., 1971: *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt.
- Schütz, A., 1971a: *Gesammelte Aufsätze I*, *Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag.
- Schütz, A., 1972: *Gesammelte Aufsätze II*, *Studien zur soziologischen Theorie*, Den Haag.
- Schütz, A., 1974: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt.
- Schütz, A.; Th. Luckmann, 1973: *The Structures of the Life-World I*, Evanston. (deutsch 1979)
- Schütz, A.; Th. Luckmann, 1984: *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 2, Frankfurt. (engl. 1989)
- Schütz, A.; T. Parsons 1977: *Zur Theorie sozialen Handelns. Ein Briefwechsel*, Frankfurt.
- Searle, J. R., 1995: *The Construction of Social Reality*, New York.
- Sedlmayr, H., 1948, *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symbol der Zeit*, Salzburg.
- Seidel, A. (Hg.), 1932: *Die Philosophie des Als Ob und das Leben. Festschrift zu Hans Vaihingers 80. Geburtstag*, Berlin.
- Seidel, R., 1995: *Denken. Psychologische Analyse der Entstehung und Lösung von Problemen*, Frankfurt.
- Seiffert, H., 1969: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Bd. 1 Sprachanalyse. Deduktion. Induktion in Natur- und Sozialwissenschaften, München.
- Sigmund, S., 1998: Soziologen in der Gesellschaft – ratlos? Neuere Publikationen zur Krise der Soziologie und zum zeitdiagnostischen Potential des Faches. In: *Berliner Journal für Soziologie*, 8. Jg.
- Simmel, G., 1884: Dantes Psychologie. In: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Bd. 15.
- Simmel, G., 1890 (1966): *Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen*, (zuerst Leipzig 1890), Amsterdam.
- Simmel, G., 1890a: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Leipzig.
- Simmel, G., 1900 (1994): *Philosophie des Geldes*, 3. Aufl., Frankfurt.
- Simmel, G., 1901: *Zur Psychologie der Scham*. In: *Die Zeit*, Wien 1901, Nr. 271, 29. Jg.
- Simmel, G., 1903 (1995): *Die Großstädte und das Geistesleben*. In: ders., *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*, Bd. 1. Gesamtausgabe in 24 Bänden. Band. 7, Frankfurt.
- Simmel, G., 1906: *Die Religion*, Frankfurt.
- Simmel, G., 1908 (1983): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 6. Aufl., Berlin.
- Simmel, G., 1908a (1983): *Das Problem der Soziologie*. In: ders., *Soziologie 1908*.
- Simmel, G., 1908b (1983): *Exkurs über Treue und Dankbarkeit*. In: ders., *Soziologie 1908*.
- Simmel, G., 1908c (1983): *Der Raum und die räumlichen Ordnung der Gesellschaft*. In: ders., *Soziologie 1908*.
- Simmel, G., 1908d (1983): *Der Streit*. In: ders., *Soziologie 1908*.
- Simmel, G., 1908e (1983): *Differenzierung sozialer Kreise*. In: ders., *Soziologie 1908*.
- Simmel, G., 1908f (1983): *Die Selbsterhaltung der Gruppe*. In: ders., *Soziologie 1908*.
- Simmel, G., 1908g (1983): *Exkurs über die Sozialpsychologie*. In: ders., *Soziologie 1908*.
- Simmel, G., 1908h (1983): *Exkurs über den Fremden*. In: ders., *Soziologie 1908*.
- Simmel, G., 1909: *Brücke und Tür*. In: *Der Tag. Moderne illustrierte Zeitung*, Nr. 6/183. Morgenblatt v. 15.9.1909, illustrierter Teil, Nr. 216.
- Simmel, G., 1910: *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig.

- Simmel, G., 1911 (1983): Der Begriff und die Tragödie der Kultur. Zuerst in: Georg Simmel, Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays, Berlin.
- Simmel, G., 1912 (2001): Der Schauspieler und die Wirklichkeit. In: ders., Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918, Bd. I., Gesamtausgabe Bd. 12, Frankfurt.
- Simmel, G., 1917 (1999): Das Gebiet der Soziologie. In: ders., Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, Gesamtausgabe Bd. 16, Frankfurt.
- Simmel, G., 1918: Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag, München – Leipzig.
- Simmel, G., 1923: Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre, hrsg. von Gertrud Kantorowicz, München.
- Simmel, G., 1923a: Aus dem nachgelassenen Tagebuche. In: ders., Fragmente und Aufsätze, 1923.
- Simmel, G., 1923b: Zur Philosophie des Schauspielers. In: ders., Fragmente und Aufsätze, 1923.
- Simmel, G., 1923c: Über die Liebe (Fragment). In: ders., Fragmente und Aufsätze, 1923.
- Simmel, G., 1957: Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft, im Verein mit Margarete Susmann, hrsg. v. Michael Landmann, Stuttgart.
- Simmel, G., 1968: Das individuelle Gesetz, Philosophische Exkurse, hrsg. von M. Landmann, Frankfurt.
- Simmel, G., 1983: Die Mode. In: ders., Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Gesellschaft und die Krise der Moden. Gesammelte Essays, Berlin.
- Simmel, G., 1983a: Philosophie der Geschlechter. In: ders., Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Gesellschaft und die Krise der Moden. Gesammelte Essays, Berlin
- Skirbekk, G. (Hg.), 1977: Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt.
- Soeffner, H.-G. (Hg.), 1979: Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften, Stuttgart.
- Soeffner, H.-G., 2007: Brief des neuen DSG-Vorsitzenden anlässlich des schon etwas zurückliegenden Beginns seiner Amtszeit. In: Soziologie, Jg. 36, Heft 4.
- Soeffner, H.-G., 2011: Die Zukunft der Soziologie. In: Soziologie, Jg. 40, Heft 2.
- Sohn-Rethel, A., 1985: Soziologische Theorie der Erkenntnis, Frankfurt.
- Spann, O., 1928: Gesellschaftsphilosophie, München.
- Spencer, H., 1873: The Study of Sociology, London.
- Spencer, H., 1893: The Principles of Sociology, Vol. 1, 3. Ed., London.
- Spencer-Brown, G., 1979: Laws of form, New York.
- Spinner, H., 1969: Modelle und Experimente. In: E. Grochla (Hg.), Handwörterbuch der Organisation, Stuttgart.
- Spinner, H., 1974: Stichwort „Theorie“. In: Krings, H. (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 3, München.
- Spinoza, B., 1982: Ethik, 2. Aufl., Frankfurt: Röderberg
- Spohn, W., 2005: Neue Historische Soziologie: Charles Tilly, Tehada Skocpol, Michael Mann. In: Kaesler, D. (Hg.), 2005), a. a. O.
- Stark, Ch.; Ch. Lahusen (Hg.), 2002: Theorien der Gesellschaft. Einführung in zentrale Paradigmen der soziologischen Gegenwartsanalysen, München: Oldenbourg.
- Steinbuch, Karl, 1969: Falsch programmiert. Über das Versagen unserer Gesellschaft in der Gegenwart und für die Zukunft und was eigentlich geschehen müsste, München.
- Steinert, H., 1989: Adorno in Wien. Über die (Un-)Möglichkeit von Kunst, Kultur und Befreiung, Wien.
- Steinert, H., 2007: Die Widerständigkeit der Theorie. In: Soziologie, Jg. 36, Heft 4.
- Stichweh, R., 2000: Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen, Frankfurt.
- Stichweh, R., 2009: Das Konzept der Weltgesellschaft. Genese und Strukturbildung eines globalen Gesellschaftssystems, Workingpaper des Soziologischen Seminars, Universität Luzern.
- Stichweh, R.; P. Windolf, 2009: Inklusion und Exklusion. Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit, Wiesbaden.
- Stoltenberg, Hans L., 1931: Verhältniswort und Gruppwissenschaft. In: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Bd. 91, Heft 3.
- Stonequist, E. V., 1961 (1937): The Marginal Man. A study in Personality and Culture Conflict, New York.

-
- Strauss, A., 1959: *Mirrors and Masks. The Search for Identity*, Glencoe, Ill.
- Strauss, A., 1974: *Spiegel und Masken. Die Suche nach der Identität*, Frankfurt.
- Strübing, J., 2004: *Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung*, Wiesbaden.
- Tagungsankündigung, 2009: Tagungsankündigung „Ontologia-construction. Kontingentes Dasein und die ontologisierende Konstruktion der Gesellschaft. In: *Soziologie*, Jg. 38, 2009, Heft 2.
- Tenbruck, F. H., 1958: Georg Simmel (1858–1918). In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 10. Jg., Heft 4.
- Tenbruck, F. H., 1961: Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie: In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 13, Heft 1.
- Tenbruck, F. H., 1981: Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie. In: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 10, Nr. 4.
- Themenpapier, 2009: Transnationale Vergesellschaftung. Themenpapier zum 35. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main, 11. bis 15. Oktober 2010. In: *Soziologie*, Jg. 38, Heft 4.
- Themenpapier, 2010: Themenpapier zum 35. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main, 11. bis 15. Oktober 2010: Transnationale Vergesellschaftung. In: *Soziologie*, Jg. 38 (2009), Heft 4.
- Thieme, F., 1997: Individuum und Gesellschaft. In: Reinhold, G. (Hg.), 1997, a. a. O.
- Tomasello, M., 2009: Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Frankfurt.
- Topitsch, E., 1970: Sackgassen des Engagements. In: Hochkeppel, W. (Hg.) 1970, a. a. O.
- Touraine, A., 1972: *Die postindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt.
- Tumelthammer, M., 2013: ... von sich selbstverformenden Gussformen? Der Diskurs um den Begriff der Kompetenzen am Beispiel seiner Aufnahme in den Wiener Volkshochschulen, Masterarbeit, Universität Wien.
- Turner, R. H., 1962: Role-Taking. Process versus Conformity. In: Rose, A. M. (Hg.), *Human Behavior and Social Process*, London.
- Turner, R. H., 1978: The Role and the Person. In: *American Journal of Sociology* 84, Nr. 1.
- Vaihinger, H., 1913: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit aufgrund eines positivistischen Idealismus*, 2. Aufl., Berlin.
- Van Gennep, A., 1909: *Les rites de passage*, Paris.
- The Vast Horizons, 1985: *Die weiten Horizonte. The Vast Horizons. Amerikanische Lyrik 1638 bis 1980*, Stuttgart.
- Vierkandt, A., 1923: *Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie*, Stuttgart.
- Vobruba, Georg, 2009: Editorial zu: *Soziologie*, Jg. 38, Heft 4.
- Vobruba, G., 2010: Identität. In: *Soziologie*, Jg. 39, Heft 4.
- Volke, W., 1967: *Hugo von Hofmannsthal*, Reinbek: Rowohlt.
- Wagner, H., 1973: Stichwort „Reflexion“. In: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 4, München: Kösel.
- Wallerstein, I., 1996: *Die Sozialwissenschaften öffnen. Ein Bericht der Gulbenkian-Kommission zur Neustrukturierung der Sozialwissenschaften*, Frankfurt: Campus.
- Wallner, E. M., 1972: *Soziologie. Einführung in Grundbegriffe und Probleme*, 2. erg. Aufl., Heidelberg.
- Ward, L., 1903: *Pure sociology. A treatise on the origin and spontaneous development of society*, New York.
- Webb, B., 1988: *Meine Lehrjahre. Eine Autobiographie*, Frankfurt.
- Weber, A., 1950: *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie*, 2., erw. Aufl., München.
- Weber, M., 1989: *Max Weber. Ein Lebensbild*, München.
- Weber, M., 1894 (1988): Die Börse. In: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialphilosophie*, 2. Aufl., Tübingen.
- Weber, M., 1903–06 (1988): Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. In: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7. Aufl., Tübingen.
- Weber, M., 1904 (1988): Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7. Aufl., Tübingen.
- Weber, M., 1904/05 (1988): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. I*, 9. Aufl., Tübingen.

-
- Weber, M., 1913 (1988): Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. In: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7. Aufl., Tübingen.
- Weber, M., 1918 (1988): *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens*. In: ders., *Gesammelte Politische Schriften*, 5. Aufl., Tübingen.
- Weber, M., 1980: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Studienausgabe, 5., rev. Aufl., Tübingen.
- Weber, M., 1988: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I–III, 7. Aufl., Tübingen.
- Weltgesellschaft, 1850: *Weltgesellschaft der revolutionierten Kommunisten (Grundsatzvertrag von 1850)*. In: *Marx-Engels-Werke* Bd. 7, Berlin 1973..
- Wiener, N., 1948: *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*, dt. *Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine*, 1992, Düsseldorf.
- Wiese, L. von, 1933: *System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre)*, 2., neubearb. Aufl., München.
- Wiese, J.; P. Joraschky, (Hg.), 2007: *Identitäten im Verlauf des Lebens*: Göttingen.
- Wild, Ch., 1973: *Problem*. In: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München.
- Winch, P., 1966: *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt.
- Wittgenstein, L., 1969: *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, 6. Aufl., Frankfurt.
- Zilsel, E., 1990: *Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal mit einer historischen Begründung*, Frankfurt.