

## Einleitung

---

KAY JUNGE/DANIEL ŠUBER/GEROLD GERBER

Di boni, quantum hominum unus venter exercet!  
(Seneca)

### I.

›Erleben‹, ›Erleiden‹, ›Erfahren‹, die drei titelgebenden Worte des vorliegenden Bandes, beziehen sich auf ein und denselben sprachlichen Sinnbereich. Sie heben dort aber jeweils spezifische Aspekte hervor und gewinnen ihr spezifisches Profil, trotz wichtiger Überlappungen, vor allem in Abgrenzung zueinander. Dass ›Erlebnis‹ und ›Erfahrung‹ im Deutschen keine Synonyme sind, gleichwohl sich in dem, was sie bezeichnen, tendenziell decken, macht sich sofort bemerkbar, wenn man nach einem passenden Pendant dieser Termini in anderen Sprachen, beispielsweise im Englischen sucht. Was bei Dilthey ›Erlebnis‹ heißt, wird in amerikanischer Übersetzung zu ›experience‹, was bei Dewey ›experience‹ heißt, erscheint in deutscher Übersetzung unter dem Titel ›Erfahrung‹. Erfahrungen aber kann man sammeln, Erlebnisse hingegen nicht, und diese metaphorische Abgrenzung ist aufschlussreich. Ein Mensch mit Erfahrungen in einem bestimmten Bereich, beispielsweise im Bäckerhandwerk oder in der universitären Lehre, oder auch im Großen und Ganzen, also mit ›Lebenserfahrung‹, dürfte immer innerhalb des mit der Rahmenangabe mehr oder weniger eng umgrenzen Bereiches die unterschiedlichsten Dinge erlebt haben. Umgekehrt muss aber derjenige, der vielerlei erlebt hat, nicht auch notwendigerweise ein erfahrener, und sei es nur ein bereichsspezifisch erfahrener Mensch sein. Erfahren setzt Erleben voraus, umgekehrt gilt dies nicht.

Es scheint uns ratsam, hier kurz und eher tentativ die drei im Titel genannten Begriffe zu definieren. Damit wäre ein erster Ausgangspunkt markiert, zu dem zurückzukehren natürlich niemand verpflichtet ist. ›Erleben‹ heißt zunächst einmal nur denkend und fühlend oder auch mitdenkend und mitfühlend anwesend und dabei zu sein. Das Verb hat zwei Valenzen, die zu besetzen gezwungen ist, wer es grammatikalisch korrekt verwenden will. Zum einen muss immer ›jemand‹ benannt werden, der etwas erlebt. Dabei handelt es sich typischerweise um ein menschliches Wesen; Dingen, Maschinen und auch den allermeisten, wenn nicht gar allen nicht-menschlichen Lebewesen trauen wir diese Form einer mitdenkenden Präsenz kaum zu. Zum anderen ist jedes Erleben stets auf ein ›Etwas‹ bezogen, gewöhnlich auf etwas Zeitliches, ein Geschehen oder ein Ereignis.

Erleiden ist ein Modus des Erlebens. Wenn der Gegenstand des Erlebens als unangenehm erlebt wird und deshalb für gewöhnlich kaum direkt gesucht werden dürfte (wo das der Fall ist, sprechen wir von ›Leidenschaft‹), dann sind wir berechtigt, diese Form des Erlebens durch den Terminus ›Erleiden‹ näher zu bestimmen. Wir erleiden einen Verlust oder eine Niederlage, müssen Schmerzen ertragen, haben die Anwesenheit ungebeter Gäste zu erdulden oder fühlen uns in Anbetracht einer bestimmten Äußerung beleidigt.

Das Verb ›erfahren‹ meint mehr als Erleben oder Erleiden. Das hat einige, unter den Soziologen vor allem Max Weber, dazu verleitet, eher abfällig vom Erleben und der Suche nach dem Erlebnis zu sprechen, als handele es sich dabei lediglich um einen defizitären Erfahrungsmodus. Dieses Urteil hat die Karriere des Wortes ›Erleben‹ in den letzten hundert Jahren jedoch nicht bremsen können. Das Gegenteil ist eingetreten, und es ist das Wort ›Erfahrung‹, das in einer sich beschleunigt wandelnden Welt zunehmend an Relevanz einzubüßen scheint. Wer sich auf Erfahrung beruft, beruft sich auf ein vielleicht bald obsoletes oder bereits heute schon nicht mehr verständlich zu machendes Wissen. Der Gebrauch des Wortes wirkt deshalb häufig pathetisch und kann als vorbeugende Abwehr von Nachfragen und Kritik verstanden werden. Gleichwohl gibt es nach wie vor Bereiche, in denen Erfahrung durch nichts Anderes ersetzt werden kann. Dazu gehören ganz sicher sexuelle Erfahrungen, im Arbeitsleben nach wie vor die Berufserfahrung, im Straßenverkehr die Fahrerfahrung, in der Freizeit vielleicht Erfahrungen mit Drogen oder auch die Erfahrungen, die man als Bergsteiger, Koch oder Ethnologe gesammelt hat. Wo das an Gewicht unbestreitbar zunehmende, sich von Auflage zu Auflage wandelnde Lehrbuchwissen allein nicht ausreicht, da ist nach wie vor Erfahrungswissen gefragt. Wer Erfahrungen zu sammeln vermag und sich als erfahren erweist, der hat aus dem, was er erlebt hat, etwas gelernt. Um Erfahrungen sammeln zu können aber bedarf es immer einer gewissen Auffassungsgabe, Sensibilität und Urteilskraft. Erfahrung, so wollte es Goethe, sei des-

halb immer nur zur Hälfte Erfahrung. Sie ist notwendig immer auch Verallgemeinerung und geht spätestens mit ihrer begrifflichen Vermittlung unweigerlich über das unmittelbar Erfahrene, eben über die ihr zugrunde liegende Kette von Erlebnissen hinaus. Während zur Erfahrung das Urteil und die begriffliche Vermittlung hinzukommen, ist das Erleben darauf nicht notwendig angewiesen. Erlebnisse reihen sich einfach aneinander, Erfahrungen dagegen können widersprüchlich sein und müssen in Anbetracht von Inkonsistenzen überdacht werden. Wenn im Amerikanischen deshalb von ›coherent‹ oder ›consistent experience‹ die Rede ist, dann geht es um Wirklichkeitserfahrung, wenn von ›immediate‹ oder ›lived experience‹ die Rede ist, geht es um Wahrnehmen und Erleben. Ob Erleiden vielleicht eine größere Affinität zum Erfahren hat als Erleben, das soll hier nicht erörtert werden. Der Spruch, dass man aus Schaden klug würde, scheint doch kaum mehr als eine fromme Hoffnung auszudrücken und gerade lerntheoretisch schlecht abgesichert. Wer in seinem Leben, im Beruf oder in der Ehe ausschließlich negative Erfahrungen gesammelt hat, gilt typischerweise gar nicht als erfahren. Um tatsächlich Erfahrungen sammeln zu können, müssen wir auch positive Erfahrungen machen. Erfahrungen können dann aufeinander aufbauen, und deshalb können sie auch gezielt gesucht werden. Der Begriff der Erfahrung beschränkt sich daher nicht auf das eher passive rezeptive Registrieren und Sammeln, sondern umfasst auch das eher aktive produktive Erkunden und Erforschen von Wirklichkeit.

In genau diesem Sinne hat sich die Soziologie zuweilen als ›Wirklichkeits-‹ und ›Erfahrungswissenschaft‹ vorgestellt und in den akademischen Betrieb eingereiht. Das besagt natürlich noch wenig über ihren genauen Gegenstand. Die wohl wirkungsmächtigste programmatische Definition dessen, was Soziologie sei oder sein soll und womit sie sich zu beschäftigen habe, geht auf Max Weber zurück, bei dem es bekanntlich heißt, Soziologie sei die Wissenschaft vom »sozialen Handeln«, das sie deutend zu verstehen und unter Rückgriff auf diese Deutung zu erklären habe. Mit dem in dieser Weise zentral platzierten Begriff der ›Handlung‹ haben wir ein Passepartout verfügbar, das auch die äußeren Grenzen des hier tentativ mit den drei Begriffen ›Erleben‹, ›Erleiden‹ und ›Erfahren‹ markierten Sinnbezirks sichtbar macht. Sichtbar werden dürfte damit aber auch eine gewisse Schiefelage oder Einseitigkeit, denn der Gegenstandsbereich der Soziologie lässt sich, wie bereits oben angedeutet, nur unzureichend als ein Kompositum isolierbarer Einzelhandlungen begreifen.

An den Reaktionen unserer Mitmenschen lernen wir, wofür wir uns zu verantworten haben und was uns als Handeln, einerlei ob Tun oder Unterlassen, zurechnen lassen müssen. Ja, erst anhand der Reaktionen relevanter Anderer lernen wir, wer wir überhaupt ›sind‹, wie Georg Herbert Mead nicht müde wurde zu betonen. Nur soweit wir diese Reaktionen zu antizipieren in der Lage sind, können wir erfolgreich handeln und unser Verhal-

ten mit Anderen koordinieren. Diese nach innen verlagerte Kontrolle ist der Normalzustand, von dem Weber ausgeht. Für Mead hingegen ist diese nach innen verlagerte Kontrolle ein allenfalls approximativ erreichbarer Grenzzustand. Typischerweise nämlich vollendet sich unser Handeln erst in der Reaktion des Gegenübers. Wo diese nicht richtig antizipiert wurde, werden wir zur Korrektur unserer Erwartungen gezwungen. Wir werden also, wie uns vor allem die Ethnomethodologie gezeigt hat, gewissermaßen kontinuierlich nachsozialisiert. Die Frage, welche Ausschnitte aus unserem mehr oder weniger kontinuierlichen Verhaltensfluss als eine Handlung markiert wird, bleibt der Kontrolle des Interaktionssystems selbst überlassen. Was nicht als Handlung herausgehoben wird, bleibt sozial belangloses ›Verhalten‹, so scheint es. Aber auch das ist offenkundig nicht ganz richtig.

Wo immer erfolgreiches soziales Handeln die Aufmerksamkeit der angesprochenen oder irgendwie involvierten Person zur Voraussetzung hat, wird typischerweise nämlich auch unser Erleben sozial ›konditioniert‹ und bestimmt. Soziale Beziehungen beruhen, so bekanntlich Weber, auf dem wechselseitigen Aufeinander-eingestellt-sein der involvierten Parteien. Wir müssen nicht nur wissen, über was sich ein Kollege freuen könnte, wenn wir ihm ein Geschenk zu machen gedenken, oder was ihn aus der Fassung bringen könnte, wenn wir ihn in den Wahnsinn zu treiben beabsichtigen. Wir müssen auch selbst lernen, wie man sich angemessen über ein Geschenk freut oder wie man sich beleidigt und verletzt zeigt. Jemandem ein Geschenk zu machen ist eine Handlung, sich über ein Geschenk zu freuen gilt uns aber typischerweise als eine bestimmte Form des Erlebens. Als Quelle oder Ursache des Schenkens betrachten wir die schenkende Person. Den Grund für die Freude des Beschenkten aber lokalisieren wir in der Situation, eben in dem Umstand, dass er beschenkt wurde. Diese schematische Unterscheidung von Erleben und Handeln ist ein sozial allgegenwärtiges Phänomen. Wenn einer spricht, muss die angesprochene Partei zuhören, oder sie wird dazu angehalten, bevor der Sprecher erneut beginnt. Der Sprecher handelt, aber der Zuhörer stellt sich nur auf die dadurch bestimmte Situation ein. Natürlich ist dieses Zuhören eine Aktivität und will gelernt sein, gleichwohl qualifizieren wir dieses Verhalten normalerweise nicht als Handlung.

Wenn wir den Grund unseres Verhaltens vorrangig der Situation zu-rechnen, in die wir verstrickt sind, kann man dieses Verhalten als ›Erleben‹ qualifizieren. Wenn wir den Grund unseres Verhaltens in uns selbst verorten, sprechen wir typischerweise von einer ›Handlung‹. Aber auch wenn die Situation unser Verhalten zu determinieren scheint, reagieren wir nicht einfach unvermittelt auf externe Reize, sondern orientieren uns an Heuristiken und kulturellen Schemata. Wir haben gelernt, was es heißt, bei einer Party gute Laune zu haben, sich vor Gericht einsichtig zu zeigen, im Falle einer moralischen Belehrung betroffen zu sein, beim Einkaufen nor-

mal, in der U-Bahn indifferent und bei einem Festvortrag interessiert. Gelernt haben wir dies durch Orientierung am Verhalten Anderer. Mit Orientierung am Verhalten Anderer entwickeln wir ein mehr oder weniger explizites, zumeist aber habitualisiertes und routiniert gehandhabtes Erfahrungswissen. Die Aktivierung dieses Wissens bleibt aber immer auf das jeweils aktuelle Erleben angewiesen. Die Orientierung am Anderen ist nicht nur ein Modus zur Generierung von Erfahrungswissen, sondern bestimmt, sobald Andere anwesend sind, auch aktuell unseren Erlebnissfluss und unser Verhalten. Wir bemerken bei Tisch am suchenden Blick des Gastes, dass noch Salz fehlt, und wir haben umgekehrt auch ein Gespür dafür, wie wir Kopf und Augen bewegen müssen, damit der Andere darauf kommt, dass wir das Salz bräuchten. Der Kellner sieht sofort, wenn ein Gast die Toilette sucht und weist ihm ungefragt den Weg; der Gast weiß, wie er sich zu bewegen hat, um eben diesen Wink zu bekommen. Erlebend und ohne einander adressieren zu müssen orientieren sich hier die Parteien aneinander.

Wir hatten eingangs beobachtet, dass dem Verb ›erleben‹ eine Subjekt- und eine Objekt-Valenz zukommt. Hier nun scheint es, als würde eine dritte Valenz, die durch die Benennung eines Partners besetzt werden kann, relevant. Für Verben, die für soziales Handeln stehen, ist eine solche dreiwertige Valenz von Subjekt, Partner und Objekt in der Tat charakteristisch. Schon die Grammatik zwingt uns gewissermaßen dazu, das damit bezeichnete Verhalten sozial anzubinden. Es muss heißen: »Ich schenke Dir ein Buch«. Der Gebrauch des Verbs »schenken« im Satzzusammenhang verlangt die Besetzung von drei Valenzen, also die Nennung eines Subjekts, eines Objekts und eines Partners. Wer im Rahmen einer sozialen Beziehung handelt, adressiert damit *eo ipso* einen Anderen. Der Adressat einer solchen Handlung ist dadurch gezwungen, zu ihr Stellung zu beziehen. Im Unterschied dazu hat Erleben aber typischerweise keine Adresse. Es hat nur einen Anlass. Verben, die für unser rezeptives Verhalten, unser Erleben und unsere Befindlichkeit stehen, bedürfen nicht notwendig der Nennung eines Partners. Sie reduzieren die Situation auf eine Subjekt-Objekt-Konstellation. Das Erleben, Empfinden und Wahrnehmen unserer Mitmenschen bleibt deshalb auf charakteristische Weise unnahbar, unbestreitbar und indisponibel; es wird somatisiert, psychologisiert und naturalisiert und der kommunikativen Verfügbarkeit entzogen. Erleben steuert das soziale Geschehen nur implizit.

Weil wir keinen unmittelbaren Zugang zum Erleben Anderer, ja vielleicht nicht einmal zum eigenen Erleben haben, sind wir auf den Diskurs darüber verwiesen. Das explizite Kenntlichmachen unseres Erlebens, unserer Gefühle, Erfahrungen oder erlittenen Enttäuschungen ist dabei auf ganz bestimmte kommunikative Formate angewiesen. Eines der prominentesten Formate ist das Erzählen von Geschichten. Viele Kulturwissenschaftler sind heute geneigt, die identitätskonstitutive Synthese unserer Erlebnisse

und Erfahrungen und damit die Konstitution unseres ›Selbst‹ als eine narrative Leistung zu begreifen. Aber warum sehen wir uns genötigt, solche identitätskonstitutiven Geschichten zu entwickeln? Vielleicht lässt sich das so verständlich machen: Stimmt das erwartete mit dem tatsächlich eingetretenen Verhalten überein, gibt es gewöhnlich nicht viel zu erzählen. Das System ist dann »im Gleichgewicht«, wie man in den 60er Jahren wohl gesagt hätte. Wäre das tatsächlich der Fall, dann ließe sich unsere Identität in Kategorien wie ›Position‹, ›Status‹ und ›Rolle‹ einigermaßen vollständig beschreiben. Tatsächlich kommt es zumeist anders als erwartet, es kommt immer etwas dazwischen, und mit diesen Überraschungen oder Enttäuschungen gewinnt auch unsere Identität ihr spezifisches Profil. Wenn es anders kam als erwartet, und wenn bestimmte Ereignisse uns ein anderes Leben nicht ermöglichen, dann sind wir gezwungen, das Erlebte und uns Widerfahrene in eine Geschichte zu fassen, um es uns und Anderen verständlich zu machen. Gerade die nicht-intendierten Folgen unserer Handlungen sind es, die uns im Rückblick dazu nötigen. In solchen Geschichten setzen wir uns akzeptierend oder klagend, triumphal oder traumatisiert ins Verhältnis zu unserer eigenen Vergangenheit. Unsere Identität, ob als Einzelner oder als Teil der Gemeinschaft, ist deshalb immer reflexiv gebrochen. Einen identitätsverbürgenden und von Verantwortung entlastenden Halt geben uns diese Geschichten vor allem deshalb, weil sie von Ereignissen berichten, die unserem Willen und Zugriff nicht zur Disposition standen. Es geht hier also keinesfalls um eine Identität immer schon voraussetzende Wahl zwischen verschiedenen intellektuellen Angeboten. Auch wenn wir im Zentrum unserer Geschichte stehen, sind wir doch nicht ihr Subjekt.

## II.

Vergleicht man Max Webers Definition der Soziologie mit den entsprechenden Vorschlägen Simmels oder Durkheims, dann sieht man schnell, dass deren Theorieunternehmen mit den bis hierhin angestellten Überlegungen eher vereinbar scheinen. Simmels soziologische Arbeiten kreisen bekanntlich um den Begriff der »Wechselwirkung«, Durkheim insistiert auf den Begriff der »sozialen Tatsache«. Wechselwirkung meint ein wechselseitiges Aufeinandereinwirken und schließt damit fast schon begriffsnotwendig ein rezeptives, eher passives Moment mit ein. Soziale Tatsachen sind widerständige, zuweilen auch »ärgerliche« Tatsachen und lassen sich nur aufgrund dieser Widerständigkeit erleben und erfahren. Gleichwohl sind beide Begriffe nicht sehr konturscharf, und weder Durkheim noch Simmel liefern eine genaue Erklärung für das, was diese Begriffe jeweils vage benennen.

Weber verabscheute bekanntlich derart mystifizierende Begriffe. Seine Texte sind bestimmt durch explizit gemachte, leicht nachvollziehbare und systematisch aufeinander aufbauende Definitionen und Unterscheidungen. Eben deshalb lässt sich auf seine Arbeiten gut aufbauen und wird zugleich eine punktgenaue Kritik und Korrektur möglich. Vielleicht hat sich die Soziologie auch deshalb im Anschluss an Weber als die Wissenschaft vom sozialen Handeln konstituiert und als akademische Disziplin behauptet. Im Unterschied zu den von Simmel und Durkheim entwickelten Grundbegriffen erfuhr sie dadurch aber auch eine vergleichsweise einseitige Ausrichtung. Diese Einseitigkeit spürend, sahen sich zahlreiche Sozialphilosophen und Soziologen der auf Weber folgenden Generation, ja eigentlich schon Weber selbst, dazu veranlasst, der Handlungstheorie eine Wissenssoziologie als Komplement zur Seite zu stellen. Der in diesem Spannungsverhältnis von Handeln und Wissen aufscheinende Problemkomplex ließ und lässt sich aber nicht einfach arbeitsteilig abarbeiten, denn jenseits des mit dem Begriff der Handlung abgegrenzten Bereiches gibt es eben nicht nur Ideen, Ideologien und Erwartungen, sondern auch die Kategorien der Erfahrung, des Erlebens und Erleidens, des Sichverhaltens, des Genusses und des Affekts, der Hingabe, der Scham, und der Freude, der Trauer und des Ergriffen- oder Peinlich-berührt-seins, wie natürlich auch der Inszenierung und Kultivierung all dieser vermeintlich authentischen Wahrnehmungsweisen, Befindlichkeiten und Seelenzustände. Genau diese verdienen mehr Aufmerksamkeit, und deshalb sollen sie hier in den Vordergrund gerückt werden.

Neben Durkheims Begriff der »sozialen Tatsache« und Simmels Begriff der »Wechselwirkung« gibt es eine Reihe neuerer Oberbegriffe, die Handeln und Wissen zu vermitteln erlauben – vor allem bei Ansätzen einer mikrosoziologisch ereignisorientierten Analyse der Wissensgenese und -artikulation. Man denke hier an die Begriffe ›Praxis‹ und ›Diskurs‹, aber auch an den Begriff der ›Kommunikation‹, des ›Dialogs‹ oder der ›Interaktion‹. All diese Begriffe haben gemeinsam, dass sie Wissen und Handeln auf *einer* Ebene zu behandeln erlauben. Aber auch unter Rückgriff auf Webers Handlungstypologie sollte sich ein Pendant zum heute dominanten, am Ideal der Zweckrationalität orientierten Handlungsbegriff formulieren lassen. Weber verfährt bei der von ihm vorgeschlagenen Abgrenzung verschiedener Handlungstypen bekanntlich substraktiv. Paradigma seiner Handlungstheorie ist das zweckrationale Handeln, die drei anderen Handlungstypen – wertrationales, affektuelles und traditionales Handeln – werden als defizitäre Varianten dieses Handlungstyps bestimmt. Insbesondere beim traditionellen, aber auch beim affektuellen Typus des Handelns mag man sich jedoch fragen, ob die so benannten und unterschiedenen Komplexe es überhaupt verdienen, als ›Handlungen‹ qualifiziert zu werden. Hier folgt der Mensch entweder dem Trott der Gewohnheit oder er wird getrieben von übermächtigen Gefühlslagen. Den vermeintlichen

Handlungsträgern fehlt jeder Sinn für Alternativen. Es handelt sich nicht um ein vom ›Ich‹ veranlasstes und kontrolliertes Tun. Auf solches Verhalten befragt, rechtfertigt man sich wohl vor allem im Verweis auf die erlebte Situation oder versucht sich heutzutage im Verweis auf eine therapiebedürftige Gemütsverfassung zu entschuldigen. Fügt sich andererseits ein solches Verhalten fraglos ins Interaktionsgeschehen, wird es als ›Handlung‹ üblicherweise gar nicht registriert, und man könnte ebenso gut von ›sozial konditionierten‹ oder ›habitualisierten Weisen des Erlebens‹ sprechen.

Wir wollen hier jedoch, wie gesagt, keinen Streit um Worte anzetteln, sondern die Aufmerksamkeit auf den Kontrast lenken. Dieser ist vielfach benannt worden, soziologisch aber erst in Ansätzen begriffen. Wilhelm Kamlah hat diesen Kontrast mit der Unterscheidung von »Widerfahrnis« und »Handlung« markiert, Niklas Luhmann mit der von »Erleben« und »Handeln«. Mit deutlich anderer Akzentsetzung hat Hannah Arendt »*vita contemplativa*« und »*vita activa*« einander gegenübergestellt. John Austin verdanken wir die wiederum anders ausgerichtete und von ihm schließlich zum Kollabieren gebrachte Unterscheidung zwischen »konstativen« und »performativen« Äußerungen. Jürgen Habermas entwickelte seine kategorische Abgrenzung von »Arbeit« und »Interaktion« und die später daran anschließende Analyse unterschiedlicher Orientierungen im Anschluss an die beiden letztgenannten Autoren. Edward P. Thompson versuchte mit seinen mikrohistorischen Nachzeichnungen sozialer Erfahrungen ein Gegengewicht zu den Deduktionen kollektiven Verhaltens aus theoretischen Modellen zu etablieren und beeinflusste damit entschieden die ›Cultural Studies‹. Anthony Giddens verweist uns darauf, dass Hermeneutik nicht nur eine von den Geisteswissenschaften gepflegte Methode ist, sondern bereits in ihrem Gegenstandsbereich praktiziert wird, bei Michel Foucault werden die Verstehensleistungen in ihrem Zumutungscharakter deutlicher herausgearbeitet und als machtgestützte diskursgesteuerte Dispositive entlarvt, Pierre Bourdieu zieht an dieser Stelle den weniger exaltierten Begriff des »Habitus« vor. Wo sich die Ökonomie auf Modelle begrenzter Rationalität eingelassen hat, stehen heute ebenfalls Fragen der Wahl und Angemessenheit von Heuristiken und Interpretationsschemata in Anbetracht komplexer Situationen im Zentrum der Forschung und haben sich die Aggregationsprobleme dadurch erheblich kompliziert. Literaturwissenschaftler unterscheiden zwischen Rezeptions- und Produktionsästhetik, Sozialpsychologen zwischen situationsbezogenen und personenbezogenen Zurechnungen.

Diese Reihung einander verwandter, aber offensichtlich keinesfalls deckungsgleicher Unterscheidungen ließe sich noch weiter fortführen. Der offensichtliche Bedarf für solche Abgrenzungen macht sichtbar, dass sich nicht alles soziale Geschehen unter den Begriff der ›Handlung‹ fassen lässt. Man vergäbe Einsichtsmöglichkeiten, würde man die mit diesen



Begriffspaaren markierten Unterschiede ignorieren. Die jeweils eher passive Seite des so Unterschiedenen verweigert sich dem unmittelbaren Zugriff, der zweckrationalen Planung und der instrumentellen Kontrolle. Hinter dem so mit jeweils unterschiedlicher Akzentsetzung pointierten Phänomenkomplex steht nicht unbedingt ein kontrollmächtiges ›Ich‹. Dennoch – und genau hier stehen wir an der Schwelle zum Unverfügbaren – will selbst die Aufrechterhaltung des normalen Erscheinungsbildes im Alltag gelernt sein. Harvey Sacks spricht deshalb mit gutem Grund von ›doing being ordinary‹. Erving Goffman zeigt uns, inwiefern sich die öffentliche Ordnung in weiten Bereichen einem von ihm mit ›civil inattention‹ bezeichneten Verhalten verdankt. Georg Simmel macht uns darauf aufmerksam, dass es sich bei in Großstädten zur Schau getragener ›Blasiertheit‹ um eine kulturelle Leistung handelt ohne die ein Zusammenleben auf engem Raum nicht möglich ist. Wer nicht gelernt hat, sich im öffentlichen Nahverkehr zu einem gewissen Grad blasiert zu geben, wer stattdessen Mitreisenden fasziniert hinterher oder gar ins Gesicht schaut, der läuft Gefahr, dass ihm sein Verhalten als Handlung zugerechnet und als unangemessenes Gaffen oder Anstarren vorgehalten wird. Das hier mit ›civil inattention‹ beschriebene oder mit der Etikette der ›Blasiertheit‹ versehene Verhalten gilt uns typischerweise nicht als Handeln. Daher können wir es den sich so verhaltenden Menschen auch nicht zum Vorwurf machen. Wer anders zurechnet und hier angesichts des Elends in der Welt hundertfache Akte unterlassener Hilfeleistung zu beobachten glaubt, könnte zu einer öffentlichen Gefahr werden. Er könnte bei Gelegenheit rot sehen und in die Menge schießen. Man wird die gegenstandsimmanente Relevanz der schon aus Zeitzwängen natürlich immer nur schematisch verwendbaren Dichotomie von Erleben und Handeln, von situativen und personalen Zurechnungen für die Konstitution sozialer Ordnung deshalb kaum in Abrede stellen können.

Dass es sich auch im Falle des Erlebens nicht um reine Bewusstseinsakte handelt, sondern um sozial gerahmte und damit kulturelle Operationen, nicht um reine Anschauung, sondern um etwas immer schon begrifflich und damit sozial Vermitteltes, kann man seit Kant wissen. In beinahe regelmäßigen Abständen ist dies in immer wieder anderen Variationen pointiert worden. Dennoch scheint hier mehr im Spiel als ein Hinweis auf die Sprachabhängigkeit menschlicher Welterschließung oder als der Begriff der ›Rahmung‹ *in abstracto* zu benennen erlaubt. Diesen Mehrwert zu identifizieren, den Ereignischarakter der benannten Handlungskomplexe heraus zu präparieren, ihre performativen Aspekte und unwillkürlichen Artikulationsformen zu analysieren und ihre identitätskonstitutive Funktion näher zu bestimmen, dazu möchten die in dem von uns herausgegebenen Band versammelten Texte beitragen.

### III.

Die hier versammelten Beiträge wurden vier unterschiedlichen thematischen Bereichen zugeordnet. Unter den Stichworten ›Ideengeschichte‹ und ›Ideologiekritik‹ wird im ersten Block die Geschichte der drei von uns in den Mittelpunkt gestellten Begriffe sowie die diversen Verschiebungen in dem von ihnen mit konstituierten Wortfeld verhandelt. Gelegentlich verschafft sich dabei ein gewisser kulturkritischer Unterton Gehör, und mehr als einmal erscheint die (westliche) Geschichte menschlicher Erfahrung als eine der Entfremdung von ursprünglichen und unmittelbaren Bezügen zu ›Leben‹ und ›Praxis‹. Unter Rückbesinnung auf ältere Autoren werden hier Modelle und Richtungen einer Korrektur dieses Missverhältnisses unterbreitet, und vom wahrscheinlich wirkmächtigsten Soziologen der Postmoderne wird uns im Nebenbei vor Augen geführt, dass die Wahl unseres Themas vielleicht nur einem Fetisch des Zeitgeistes folgt.

So widmet sich Zygmunt Bauman in seinem Beitrag nur mittelbar der von uns in den Vordergrund gerückten Frage, ob der soziologische Handlungsbegriff durch einen komplementär platzierten Begriff des Erlebens oder der Erfahrung ergänzt werden müsse. Er liefert vielmehr, wenn auch indirekt, eine soziologische, genauer: gesellschaftstheoretische Erklärung dafür, dass diese Frage überhaupt, und zwar eben gerade heute, in einer Epoche, die Bauman in seinen jüngeren Arbeiten oft als »liquid modernity« bezeichnet, virulent werden kann. Bauman nähert sich dem Gegensatz des Bandes also in ideologiekritischer Absicht und bietet gerade daher einen mitreißenden Einstieg in unser Thema. Es ist ein Einstieg quasi durch die Seitentür, und Baumans Bericht konzentriert sich entsprechend auf die Hinterbühne und die Kulissenschieber. Zur Zeit der klassischen, politisch am Nationalstaat, ökonomisch an der Produktion und persönlich am Ideal der Selbstkontrolle ausgerichteten Moderne sei der Begriff des Erlebnisses mit dem der Erfahrung notwendig zusammengedacht gewesen. Erfahrung wurde, so Bauman, als das objektive und notwendige Pendant subjektiven Erlebens konzipiert. Erlebnisse seien aber nur insofern folgenreich gewesen, wie sie sich integrieren und zu Erfahrung synthetisieren ließen. Das subjektive Erleben aber habe sich umso besser kontrollieren und integrieren lassen, je gründlicher sich das Subjekt selbst unter Kontrolle hatte. Selbstkontrolle habe hier *eo ipso* Gratifikationsaufschub bedeutet. Diese Form der Selbstkontrolle aber habe in der zeitgenössischen, sich in ihren Strukturen zunehmend verflüssigenden Gesellschaft ihren institutionellen Rückhalt verloren. Einmal etablierte Erfahrungsmuster, so Bauman, könnten nun den Zauber künftigen Erlebens blockieren, könnten das Subjekt seiner Erlebniswelt entfremden. Damit verliere die Kategorie der Erfahrung an Wert und werde das Erleben tendenziell zu einem Anhängsel von Ereignissen. Deren Integration in den gesammelten Schatz akkumulierter Erfahrungen werde überflüssig. Nun sei es vor allem

der Augenblick, der zähle. Die Jagd nach dem flüchtigen Ereignis, ein nicht zu stillender Erlebnishunger und die Sehnsucht nach dem Ausnahmezustand würden für die liquide Moderne und die sie auszeichnende Konsumkultur charakteristisch, und allein die Intensität des Erlebens vermöge uns vor dem Gewährwerden der Flüchtigkeit und Zufälligkeit der Ereignisse zu schützen. Statt Synthesis unseres Erlebens und Integral unserer Erfahrung zu sein, werde Subjektivität heute vor allem über Kaufentscheidungen konstituiert. Erleben wird von Bauman so als der Fetisch einer Kultur von Konsumenten identifiziert.

*Arpad Szakolczai* plädiert in seinem Beitrag für eine »Rückkehr zur Wirklichkeit«. Dies beinhaltet seiner Ansicht nach eine Rückbesinnung auf einen erweiterten Erfahrungsbegriff, wie er noch zu Beginn der Moderne geläufig gewesen sei. Um den ursprünglichen Bedeutungsgehalt des Begriffes zu rekonstruieren und seine heutigen rationalistischen und utilitaristischen Verkürzungen zu verdeutlichen, holt er ideen-, sprach- und kulturgeschichtlich weit aus. Bei diesem Unternehmen legt er zugleich einige der Wurzeln instrumenteller Vernunft frei, die heute zur unhinterfragten Grundlage des westlichen Denkens geworden seien. Im Anschluss vor allem an Eric Voegelin, Victor Turner und Reinhart Koselleck ist es Szakolczais Ziel, entscheidende geistesgeschichtliche Weichenstellungen sichtbar zu machen, um von dort aus einer adäquateren Theorie des Sozialen den Weg zu ebnen. Zunächst skizziert er eine Genealogie der Erfahrung im Rahmen des westlichen Denkens und identifiziert als ihren zentralen Referenzpunkt die Objekt-Subjekt Dichotomie. Der damit bezeichnete Denkrahmen sei in zwei bislang relativ unbekannten Texten zweier wichtiger Autoren frontal angegangen worden. Zum einen von Voegelin in einem Briefwechsel mit Schütz, zum anderen von Turner, der nach dem zufälligen Kennenlernen von Diltheys Werk mit dem Konzept der »Liminalität« eine Antwort auf die von Dilthey aufgeworfene Frage nach der Struktur gelebter Erfahrung formuliert habe. Die hier ihren Ausgang nehmende Entdeckung, wonach Wörter nicht für die Vorstellungen von Gegenständen stünden, sondern »verdichtete Erfahrungen« seien, lasse laut Szakolczai die bisherigen etymologischen Arbeiten in einem anderen Licht erscheinen. Vor diesem Hintergrund sucht er daher nach der Erfahrungsbasis des Wortes »Erfahrung« und rekonstruiert dessen Etymologie und Semantik. Er entschlüsselt seine vielfältigen Bedeutungsnuancen anhand der drei indoeuropäischen Wortstämme »\*per«, »\*ker« und »\*ter«, von denen sich einige der wichtigsten Wörter des modernen Denkens ableiten: neben »Erfahrung« sind dies »Experiment«, »Kritik« und »Krise«. Im Ergebnis zeigt Szakolczais Analyse, dass es im Laufe der Moderne zu folgenschweren, parallel verlaufenden semantischen Verschiebungen gekommen sei, interessanterweise genau konträr zu der hier einschlägigen, nunmehr zweihundert Jahre alten Abhandlung über Erfahrung von Jacob Grimm. Was bis zum Anbruch der Moderne noch mit einer gefährlichen Passage assoziiert

worden sei, die man zu erdulden hatte, sei heute zum Gegenstand expliziter Suche geworden. Damit habe das als Leid zu ertragende ›Ereignis‹ an Relevanz für die Konstitution von Erfahrung verloren, und Erfahrung werde heute nicht mehr als prägend für die Konstitution des Subjekts begriffen, sondern als dem stets schon konstituierten, sich dem Lustprinzip verschriebenen Subjekt nachgeordnet. Parallel dazu sei die Diagnose und das aktive Angehen außergewöhnlicher Herausforderungen zu einem passiven, verantwortungslosen Kritizismus degeneriert.

Nicht aus kulturgeschichtlicher Perspektive wie bei Szakolczai, sondern aus soziologiegeschichtlicher Sicht wird der Erlebnisbegriff in dem Beitrag *Daniel Šubers* in den Blick genommen. Entsprechend setzt seine Rekonstruktion im ausgehenden 19. Jahrhundert an und stellt den Begriff des ›Lebens‹ im Anschluss an Koselleck in die Nähe zum Gesellschaftsbegriff. Als philosophische Vermittlerfigur, über die sich die Gründerväter der modernen deutschen Soziologie (Simmel, Weber) an die allgemeine Debatte um die Grundlegung der Geisteswissenschaften anschlossen, wird Wilhelm Dilthey installiert. Šuber analysiert exemplarisch die theoretischen Funktionen, die solchen, von Dilthey gestifteten Denkfiguren wie ›Erfahren‹, ›Erleben‹, ›ganzer Mensch‹, ›Verstehen‹ in den epistemologischen Arbeiten Simmels und Webers zuzuweisen sei und folgert daraus, dass die noch immer einflussreiche Behauptung der Dominanz neukantianischer Einflüsse auf die Grundlegung der deutschen Soziologie zu relativieren sei und entsprechend auch lebensphilosophische Bezugnahmen anzuerkennen seien. Sowohl Simmels als auch Webers Ansätze wären somit als Teil jener lebensphilosophisch inspirierten Theoriebewegung subsumierbar, die sich für eine »stärkere Beachtung der lebenspragmatischen Grundlagen des Erkennens« stark gemacht habe. Auf welche Weise und mit welchen Argumenten in der Entwicklung der Nachkriegssoziologie, teilweise in direktem Anschluss an Dilthey, programmatische Forderungen nach einer Revision des sozialwissenschaftlichen Erfahrungsbegriffs bzw. einer »Kritik der soziologischen Vernunft« in den Sozial- und Kulturwissenschaften hervorgebracht wurden, wird im letzten Teil des Beitrags anhand diverser Figuren exemplarisch skizziert.

Während Šubers Studie eher auf die Bestimmung der Nähe soziologischer Grundlegungskonzepte zur Lebensphilosophie eingeht, hebt der Beitrag von *Karl-Siegbert Rehberg* auf die Distanzierungsstrategien soziologischer Autoren zum Erlebnisbegriff und auf deren gleichzeitige Hinwendung zu »kühleren, aber gleichwohl wirklichkeitsgesättigten ›Erfahrungs‹-Kategorien« ab. Diese Denkbewegung wird charakterisiert als »Selbstaufklärung durch Erfahrung, die den Entgrenzungsgefahren des Erlebnishafte misstrauen gelernt hat«. Nachdem zunächst die Genealogie der modernen »verwissenschaftlichten Kultur«, die auf der Überzeugung basiert, »dass eine Enthüllung des Verborgenen die Welt zu entzaubern vermöge und dass personale Weltkenntnis zu systematisieren und wissenschaftlich

zu domestizieren sei«, rekonstruiert wird, wird anhand diverser Soziologen der Zwischen- und Nachkriegszeit – Scheler, Mannheim, Freyer, Gehlen, Schelsky, Luhmann – die Soziologie als »Ernüchterungsprojekt« ausgezeichnet. So wird Schelers Eintreten für einen »ausgleichenden« Erfahrungsbegriff erörtert, der sich »gegen die sich selbst abschließenden Evidenzen des ›Erlebens‹« wendet. Als weitere Belege für seine These dienen Rehberg Mannheims späte Planungssoziologie, die »eine Übersetzung des rationalen Wissens in die Massengesellschaft« habe leisten wollen, wie auch Hans Freyers Fortentwicklung der Weber'schen »Wirklichkeitswissenschaft«, die sich – trotz Freyers weltanschaulichem Konservatismus und seiner Nähe zur nationalsozialistischen Ideologie – »vor allem um ein asketisches Motiv der klarsichtigen Selbstbeschränkung« organisiert habe. Wie sich diese Konstellation in der Nachkriegszeit fortsetzte, wird schließlich anhand von Gehlens und Schelskys ›Ortsbestimmungen‹ der Soziologie ausgedeutet. Die Vorkriegstendenz fortsetzend, habe auch für Gehlen festgestanden, dass »die Philosophie an ein Ende gekommen (sei) und die Realität sich seither in Spezialwissenschaften selbst reflektiere«. Auch der vermeintliche Widerspruch zwischen Gehlens »Theorieaskese« und der »Theorieproduktion« seines Schülers Luhmann lasse sich letztlich noch mit dem Hinweis auflösen, dass »Luhmann auf dieselbe Ausgangslage mit dem Konstruktivismus einer theoretisierenden Sublimierung« reagiert habe.

Der zweite, unter den Stichworten ›Soziologie‹ und ›Anthropologie‹ firmierende Block besteht einerseits aus Beiträgen, die sich der Theoriekonstruktion verschrieben haben, andererseits aus originär entwickelten Perspektiven. Die rekonstruktiven Beiträge konzentrieren sich auf Autoren, die ihr Theorieprojekt jeweils um ein oder zwei zu unserem Thema unmittelbar affine Grundbegriffe entwickelt haben. Hier geht es um den sozialen Stellenwert des Dialogs, um den Begriff der ›Praxis‹ und schließlich um die gesellschaftsgenerierende Funktion von Ritualen und Emotionen. Bei den anderen Beiträgen handelt es sich um Versuche, entlang jeweils spezifischer Ausschnitte des sozialen Lebens eine gegenüber dem individuellen Erleben offenere, gleichwohl soziologisch anschlussfähige Anthropologie zu entwickeln.

*Shmuel N. Eisenstadt* widmet sich dem Werk seines Lehrers Martin Buber und der Frage, inwiefern dessen dialogische Anthropologie aus systematischen Gründen über eine Analyse sozialer Formen hinausweist. Er sieht in Bubers Anthropologie einen zentralen Beitrag »zur Erforschung der unterschiedlichen Dimensionen des Erlebens«. Die Suche nach Beschreibungsmöglichkeiten von Intersubjektivität und kultureller Kreativität stelle das Grundanliegen von Bubers sozialphilosophischem Denken dar. Kulturelle Kreativität, so sein Fazit, setzt nach Buber einen Prozess kontinuierlicher Wechselwirkung zwischen unterschiedlichen und potentiell gegensätzlichen Elementen von Kultur voraus, einen Prozess, in dem die Eigenständigkeit der einzelnen Elemente jedoch gewahrt bleibe. Die Do-

minanz einer Komponente oder Partei über die andere tendiere dagegen zur Auflösung von Gemeinschaft. Der Dialog, wie er von Mensch zu Mensch, aber auch zwischen Mensch und Gott beobachtet werden kann, erlaube aufgrund der ihm eigentümlichen kommunikativen Offenheit einen schöpferischen Umgang mit Problemlagen und Spannungen. Eisenstadts Beitrag schildert nicht nur, wie in Bubers sozialem Engagement für den Wiederaufbau des Staates Israel diese Überzeugungen zum Tragen kamen, sondern darüber hinaus, wie sich Bubers Ansichten mit denjenigen der soziologischen Klassiker und deren Analysen der Moderne und ihrer Widersprüche vertragen. Vor allem Bubers Versuch einer systematischen Verschränkung der Kategorien ›Dialog‹ und ›Intersubjektivität‹ einerseits und ›Transzendenz‹ und ›Kreativität‹ andererseits stelle bis heute eine Herausforderung an die soziologische Theorie dar.

Der nächste, von *Stephan Moebius* verfasste Beitrag setzt ein mit der Beobachtung, dass das Werk von Marcel Mauss als einem der Begründer der Kulturwissenschaften derzeit eine Renaissance erfahre, wobei vor allem der Text über ›Die Gabe‹ aus dem Jahre 1925 Beachtung finde und empirisch fruchtbar gemacht werde. Dies nimmt Moebius zum Anlass, Mauss' Entwurf einer Theorie der Praxis (aus dem Geist der Gabe) darzustellen, um ihren Erklärungswert für die »Entstehung sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft« aufzeigen zu können. Nach Moebius enthält das Gabe-Theorem bereits vor dem ›practice turn‹ die zentralen Elemente gegenwärtiger Praxistheorien, eine »Logik der Praxis«, das »kulturtheoretische Konzept der Hybridität«, die »Repetitivität der Gabepaxis über räumliche und zeitliche Grenzen hinweg«, die »gleichzeitige Routinisiertheit und Unberechenbarkeit der Gabepraktiken«, die »Materialität bzw. körperliche Aktivität der Praxis« sowie »eine normative Implikation der Praxis«. Besonders interessant an der Gabe, so Moebius, sei ihre implizite Logik der Erwidern, die, anders als im Tauschgeschäft, auf welches die Gabe in der Moderne reduziert worden sei, nicht mit zweckrationalem oder intentionalem Handeln zu erklären sei. Gerade die hybride Vermischung von Personen und Sachen, die »Fremderfahrung der Besessenheit« des Beschenkten durch den Schenkenden, sei es, die zur Erwidern verpflichte und so soziale Bindung schaffe. Die Gabe ist demnach »keine Praxis des Kalküls«, sondern »die materiellen Dinge sind Medien für die symbolische Herstellung und Stabilisierung sozialer Beziehungen jenseits instrumenteller Vernunft«. Heute knüpfen vor allem Pierre Bourdieu und Alain Caillé an diese Praxistheorie von Mauss an, um eine erfahrungsbezogene Handlungstheorie jenseits der Dichotomie von ›homo sociologicus‹ und ›homo oeconomicus‹ einerseits und derjenigen von Holismus und Individualismus andererseits zu entwickeln. Angesichts der Schrecken des Ersten Weltkrieges glaubte Mauss im Gabentausch eine Praxis der Pazifizierung identifiziert zu haben, die den Aufbau einer »Weltzivilisation« erleichtern könne. Ein genauerer Blick auf solche Pra-

xen der Pazifizierung sollte sich deshalb auch, so hofft Moebius, für die aktuellen Diskussionen um »multiple modernities« (Eisenstadt) bzw. eine »multipolare Weltordnung« (Mouffe) fruchtbar machen lassen.

*Johannes Weiß* analysiert in seinem Beitrag das Phänomen der Freundschaft als ein soziales »Grenzphänomen«, das keineswegs nur als Urtypus von Sozialität anzusehen sei, sondern konstitutiv »eine sehr besondere Form von Selbst-Exklusion« repräsentiere. Das »Streben nach Einsamkeit« liege dem Phänomen der Freundschaft zugrunde. Symptomatisch orientiert Weiß sich in seinem Versuch, das Wesen der »Freundschaft in Einsamkeit« näher zu bestimmen, weniger an soziologischen als an poetischen, literaturwissenschaftlichen und philosophischen Quellen. In Goethes Gedichten wird er fündig. Hier – so Weiß – sei der Rückzug aus der Gesellschaft nicht durch Hass oder Wahnsinn motiviert, sondern werde mit Gelassenheit und ohne Verzweiflung und in der Gewissheit, einer tieferen Wahrheit zu begegnen, erlebt und gewählt. Gerade diese Art von Einsamkeit sei für das menschliche Welt- und Selbstverhältnis konstitutiv. Es verknüpfe sich hier ein quantitatives Minimum mit einem qualitativen Maximum an Sozialität, indem Vereinzelung nicht aufgehoben oder gemildert, sondern als eine geteilte und verbindende Gegebenheit bekräftigt werde. Weiß reiht seine Untersuchung in eine von Simmel zu Heidegger weisende Traditionslinie ein, welche systematisch versucht, die Regel von der Ausnahme her zu begreifen, d.h. Sozialität aus Individualität zu verstehen oder eben Freundschaft aus Einsamkeit.

Unter dem Titel »Brüder im Geiste« erkundet *Claus Leggewie* das Verhältnis von Kollegialität und Freundschaft in der Wissenschaft und im universitären Wissenschaftsbetrieb. Unter den Dächern der Alma Mater und anderer wissenschaftlicher Einrichtungen müssen bekanntlich unterschiedliche Aufgaben aufeinander abgestimmt und erledigt werden. Institutionell wird dem arbeitsteilig begegnet, mit einer auch formal festgeschriebenen Differenzierung unterschiedlicher sozialer Rollen. Problematisch und belastend wird es immer dann, wenn unterschiedliche Rollenerwartungen sich an ein und dieselbe Person richten. Aber selbst innerhalb der institutionell von sachfremden Aufgaben weitestgehend entlasteten Forschung wiederholen sich vergleichbare Probleme, und auf eben diese konzentrieren sich Leggewies Beobachtungen. Auch wenn die Wahrheit ein öffentliches Gut sei, bedürfe ihre Produktion aufgrund der ihr eigenen Risiken und der häufig geradezu libidinösen Bindung des Forschers an seinen Gegenstand oder seine theoretischen Werkzeuge deutlich privater zugeschnittener informeller Arrangements. Im Vorfeld der wissenschaftlichen Öffentlichkeit mit ihren Selbstdarstellungszwängen bedürfe es bestimmter Schonräume, privat gehaltener Kontakte und Kontaktnetzwerke, um noch nicht ganz Ausgegrenztes zu diskutieren, Argumente zu erproben, die Konsensancen einer anders ausgerichteten Sicht der Dinge auszutesen, erste Ergebnisse zu vergleichen und weitere Anregungen zu sammeln.

Engere kollegiale Verbindlichkeiten und kleinere informelle Fachzirkel entwickelten sich deshalb geradezu naturwüchsig und würden in der Literatur seit langem unter dem Titel des »invisible college« thematisiert. Der Wissenschaftsbetrieb sei durchsetzt vom stillen Wirken solcher Zirkel. Bei dieser Art von Zirkelbildung handele es sich jedoch häufig um ambivalente Unterfangen. Je nach Disziplin, Struktur der jeweiligen Forschungslandschaft, institutionellem Rahmen, externer Ressourcenausstattung und verfügbarer Kommunikationstechnologie entstünden deshalb mit Blick auf solche Beziehungen und mit dem Bemühen um eine Abgrenzung öffentlicher von privaten Interessen, universalistischer von partikularistischer Orientierungen, intrinsischer von extrinsischer Motivation, mediokratischer von protektionistischer Personalauswahl immer wieder neue Reibungen und Spannungen. Leggewie arbeitet die Zweischneidigkeit dieser Art von informeller Innendifferenzierung des Wissenschaftsbetriebs heraus, ohne dabei ihre konstitutive Rolle für die Wissenschaft selbst aus den Augen zu verlieren.

*Heinz Bude* erinnert zu Beginn seines Essays an ein Motiv der »phänomenologischen Bewegung« im Ausgang von Husserl. An deren Ursprung identifiziert Bude eine Konstellation, in welcher sich auch die »erkenntniskritische Generation« von heute wieder erkennen dürfte. Die These nämlich, dass die Wirklichkeit eine erkenntnistheoretische Illusion sei, habe anfangs beide Generationen gleichermaßen geprägt. Im Anschluss an Husserl und Heidegger, und gewissermaßen gegen den Zeitgeist, bemüht sich Bude, wie auch bereits Szkaolczai, um die Rehabilitierung der Kategorie »Wirklichkeit«. Er entwickelt dazu einen transitiven Begriff von Erfahrung, der dadurch bestimmt ist, »dass einem etwas über die Wirklichkeit aufgeht, was einen selbst betrifft«. »Erfahrung« werde dabei konkreter durch das Zusammentreffen dreier Momente konstituiert: (1) die »Fatalität« eines Ereignisses, das einem widerfährt, (2) die »Totalisierung« dieses Erlebnisses in der Weise, dass dadurch unser ganzes Wesen – Kognition, Emotion und Motivation – betroffen wird, (3) die »Existentialität« des Phänomens, die bewirkt, dass »man sich selbst fraglich (wird)«. Die von Bude angedeutete Wendung des Erfahrungsbegriffs sollte es uns leichter machen, Verhaltensweisen, die sich durch Passivität – durch Geschehenlassen, Erdulden etc. – auszeichnen, und insbesondere Verhaltensweisen, für die in der programmatischen Konzeption des vorliegenden Bandes der Begriff des »Erleidens« in Stellung gebracht wurde, genauer zu analysieren und kategorisch abzugrenzen.

Im letzten Beitrag dieses Blocks stellt *Michael Schmid* das im deutschen Sprachraum bislang nur wenig beachtete theoretische Hauptwerk Randall Collins' vor und unterzieht es einer kritischen Würdigung. Dass Collins' Theorie der Interaktionsrituale und ihrer Verkettung hier erörtert wird, dürfte dem Leser schnell einsichtig werden. In kritischer Distanzierung sowohl zum Modell des normativ regelgeleiteten Handelns wie auch



zur rationalen Entscheidungstheorie hat Collins eine Sozialtheorie entworfen, die ›Emotionen‹ als Motor allen sozialen Geschehens zu begreifen sucht. Collins stellte damit einen Begriff ins Zentrum, der in dem meisten anderen Theorieunternehmen der letzten zweihundert Jahre eine randständige Rolle gespielt hat. Menschen streben, so Collins, eine Maximierung ihrer emotionalen Energie an. Ausgehend von dieser, das emotionale Erleben in den Vordergrund rückenden Grundannahme identifiziert Collins die von emotionalem Erlebnishunger getriebenen Interaktionsrituale und die selektive Verkettung solcher Rituale als den entscheidenden generativen Mechanismus, über den sich gesellschaftliche Verteilungsmuster – also Makrostrukturen – erklären lassen. Schmid analysiert das hier zu beobachtende Bemühen um eine einheitliche mikrofundierte, am Erleben und Handeln des Einzelnen ansetzende und zugleich an Mechanismen orientierte und damit erklärungsstarke Sozialtheorie zwar mit großer Sympathie. Im Detail erweist sich der Entwurf nach Schmid dann aber doch als wenig überzeugend. Neben Collins' nicht ganz stichhaltigen Abgrenzungsbemühungen gegenüber dem normativen wie insbesondere auch gegenüber dem rationalen Handlungsmodell verweist er vor allem auf die vermutlich inhärenten Schwierigkeiten einer um die Idee solidarischer Emotionen gebauten Theorie, so offensichtlich verschiedene Abstimmungsprobleme, wie beispielsweise Koordinations- und Kooperationsprobleme oder Verteilungsfragen, hinreichend deutlich voneinander abzugrenzen. Als eine Nebenwirkung der Schmidtschen Lektüre – das soll hier nicht unterschlagen werden – dürfte dem kulturtheoretisch ambitionierten Leser aber deutlich werden, wie sehr das Risiko detailgenauer Kritik zunimmt, sobald man den heute selten gewordenen Anspruch, eine konsistent durchdachte, möglichst noch formalisierbare und flächendeckende Theorie zu erarbeiten, nicht nur vor sich her trägt, sondern diesem auch gerecht zu werden versucht.

Im dritten Block stehen das ästhetische Erleben und seine materiellen Korrelate im Zentrum der Aufmerksamkeit. Dies ist für die Soziologie nach wie vor Neuland, welches sie gegenwärtig, wie die hier versammelten soziologischen Beiträge verdeutlichen, mit Euphorie zu vermessen beginnt. Es freut uns deshalb, in der Rolle des *tertius gaudens*, hier auch drei Beiträge aus der Literaturwissenschaft vorstellen zu können. Als ›native speaker‹ in Sachen Ästhetik glaubt der Verfasser des ersten, die frommen Gaben der neuen Landvermesser zurückweisen zu dürfen. Der zweite scheint sie durch Aufgabe eines Rätsels fesseln zu wollen. Und die dritte im Bunde hält den Trophäensammlern einen Spiegel vor und macht ihnen die Vergeblichkeit ihres Unterfangens sichtbar.

Wie ein Teil der weiteren Beiträge widmet sich der Beitrag *Jeffrey C. Alexanders* dem Versuch, anhand einer Analyse des ästhetischen Erlebens dem sozialwissenschaftlichen Erfahrungsbegriff eine schärfere Kontur zu geben. Auf welche Weise Materialität mit sozialen Vorstellungen ver-

knüpft werden, kann hier als Ausgangsfrage angesehen werden. Darauf deutet bereits der im Zentrum des Beitrags stehende Begriff des ›ikonischen Bewusstseins‹ hin, der dadurch definiert wird, dass »eine ästhetisch verarbeitete Materialität auf soziale Werte verweist«. Ein solches Bewusstsein, so eine zweite Hypothese Alexanders, werde über sinnliche Erfahrung von Materialität – nicht über ›Verstand‹ – vermittelt. Unter Zugrundelegung dieser originären Erfahrungskategorie – Alexander bezeichnet sie mit Mead als ›Gefühls-Bewusstsein‹ – will Alexander dem in den Sozialwissenschaften bis heute dominanten rationalistischen Bias kontern. Sein Beitrag will Kategorien liefern, die es erlauben, jenseits eines kruden Realismus und Alltagsutilitarismus »Materialität als etwas Positives wertzuschätzen«. Alexanders Forderung, dass es heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts darum gehe, »zu begreifen, wie Bedeutung, Seele und Geist über Verstofflichung und Materialität zustande kommen«, hätte den Beiträgen dieser Sektion als Motto vorangestellt werden können. Um diese Forderung einen Schritt weit einzulösen, sondiert Alexander zunächst das kulturwissenschaftliche und soziologische Terrain. An Harré setzt er aus, dass ihm dessen prinzipiell begrüßenswerte Hinwendung zur Materialität nicht weit genug gehe und hier letztlich lediglich das ›Ding an sich‹ und noch nicht die Materialität selbst wiederentdeckt werde. Auch die von den Kunstwissenschaften gepflegte Trennung zwischen wissenschaftlicher und alltäglicher Erfahrung will Alexander überwinden. Deshalb muss ihm zufolge noch die von Bill Brown kürzlich eingebrachte ›Dingphilosophie‹ als letztlich ästhetizistisch abgelehnt werden. Beide Tendenzen – Idealismus und Materialismus –, so zeigt Alexander weiter, fänden sich bereits in Durkheims religionssoziologischem Spätwerk in eigentümlicher Kombination. In dessen Beschreibung des totemistischen Weltbildes findet Alexander eine beispielhafte Beschreibung für das sinnliche Erleben von materiellen Oberflächen und Gestalten: Sie vermitteln kulturelle Bedeutungsstrukturen über Fühlen. Dieses Moment des Fühlens sei bereits ein zentraler Bezugspunkt der ästhetischen Analysen der Aufklärung und Romantik. Beim frühen Kant, nicht aber in der späteren – antimaterialistischen – Ästhetik der ›Kritik der Urteilskraft‹ entdeckt Alexander das für ihn zentrale theoretische Bemühen, die ästhetische Erfahrung auf die ›jedem Menschen eigenen Gefühle‹ und nicht die ›Beschaffenheit der äußeren Dinge‹ zu gründen. Er verteidigt anschließend diesen Materialismus gegen den Vorwurf, anti-ästhetisch und anti-moralisch zu sein.

*Andreas Reckwitz* erörtert in seinem Beitrag einige Grundelemente einer noch auszuarbeitenden Soziologie des Ästhetischen. Eine solche wird hier aber nicht als eine Fortschreibung der Soziologie der Kunst und des Kunstbetriebs empfohlen. Sie müsse sich vielmehr dem Ästhetischen als einer alles Soziale konstituierenden Dimension widmen. Die bereits zu den Zeiten Webers, Simmels und Durkheims um die Aufteilung des Sinnlichen konkurrierenden Strategien der Soziologisierung und Ästhetisierung

bedürften deshalb einer anders gelagerten Integration. In den großen Erzählungen der Klassiker des Fachs bis noch hin zu Habermas und Luhmann erscheine das Ästhetische aus systematischen Gründen als das »Andere der Moderne«. Ein konstitutiver Stellenwert werde ihm abgesprochen. Demgegenüber identifiziert Reckwitz unter Verweis auf den späten Durkheim das Ästhetische als das »geheime Fundament« des Sozialen und bestimmt die Analyse ästhetischer Praktiken als den zentralen Gegenstand einer Soziologie des Ästhetischen. Solche Praktiken fänden sich nicht nur im Bereich der Kunst, sondern seien heute ein wesentliches Element der Konsumkultur. Aber sie ließen sich auch in anderen Bereichen, beispielsweise im Berufsleben, im Handwerk, ja in der kaufmännischen Buchführung ausfindig machen, kurz: Sie charakterisierten das Soziale in ubiquitärer Weise, bildeten einen zentralen Bezugspunkt moderner Lebensführung und müssten nicht nur als Komplement zu Rationalisierung und Differenzierung Ernst genommen werden, sondern bildeten heute vielfach sogar den Hintergrund für Prozesse wirtschaftlicher Neuorganisation. Mit diesem Fokus auf ästhetische Praktiken rücken nach Reckwitz fünf Aspekte unserer sozialen Welt deutlicher ins Zentrum der Aufmerksamkeit soziologischer Analyse: das Erleben und die Innenorientierung als Komplement zum an äußeren Zwecken ausgerichteten instrumentellen Handeln, die gezielt gesuchte Intensivierung und Subjektivierung des Erlebens im Prozess ästhetisch kreativer Gestaltung, die gezielt angestrebte und kultivierte Besetzung bestimmter Praktiken mit Gefühlen und Affekten, die Semiotisierung der Körper- und Dingwelt sowie eine genuin spielerisch-experimentelle Dimension im sozialen Miteinander.

Ganz anders setzt dagegen *Albrecht Koschorke* einer Kultursoziologie, die Gesellschaft als sinnhaft konstituiert betrachtet und sich so als »Wissenschaft von den letzten Fragen« versteht, eine literaturwissenschaftliche Sicht auf das Soziale entgegen, die dem »Nicht-Sinn« einen weit größeren Platz einräumt. Im Gefolge von Klassikern wie Weber, Luhmann sowie Berger/Luckmann teile, so der Autor, auch Bernd Giesen die soziologische Grundvoraussetzung, dass »wir uns als soziale Wesen in Sinnhorizonten bewegen«, und so definiere er Kultur als jenen »sinnstiftenden Horizont, der [...] die Unterwelt des Absurden latent hält«. Ganz der Theologie und Metaphysik verpflichtet, bringe die Soziologie so kein Verständnis auf für sinnfreie Räume, für Nicht-Sinn, der etwas Anderes sei als Sinnlosigkeit. Im Gegensatz dazu habe sich die moderne Literaturwissenschaft stets mit der Absenz, ja der Zerstörung von Sinnbezügen befasst. Daher plädiert Koschorke für einen grundlegenden Kulturbegriff, der auf »jene noch vorbegriffliche und präsemantische Zone [verweist], in der die Entscheidung, was als signifikant (und damit »sinnfähig«) und was als insignifikant gilt, noch gar nicht getroffen ist«. Sinn, so Koschorke, sei »als ein unter bestimmten Bedingungen erzeugte[r] Effekt und nicht als schlechthinige Prämisse kultureller Aktivität zu behandeln«. Zwar lebten »berufsmäßige

Legitimationsexperten« – Priester, Philosophen, Ideologen und andere Deutungseliten – davon, unter Verweis auf nichts weniger als den Tod die »Dauerreflexion auf Sinn« zu institutionalisieren, jedoch, so Koschorke, würde genau dies alle Alltagsfunktionen blockieren und zu »Sinnstress«, ja zu einem »Sinninfarkt« der Gesellschaft führen. Sein Fazit lautet schließlich, dass Gesellschaften nicht über Sinn integriert seien, und dass es sich, wo dies dennoch behauptet würde, typischerweise um die interessierte Darstellung bestimmter Legitimationsexperten handle, die ihre spezialistische Sicht für die soziale Wirklichkeit überhaupt nehmen. Als Soziologe wird man Koschorkes Begrifflichkeit vermutlich nicht immer folgen. Das tut seinem Befund jedoch keinen Abbruch. Es ist jedoch zu befürchten, dass es einer so lancierten Kritik ähnlich gehen könnte wie den bekannten, Koschorkes Befund in der Sache unterstreichenden Formeln der »Entzauberung der Welt« oder der »Banalität des Bösen«. Einmal in den öffentlichen Diskurs der Deutungseliten eingespeist, entwickelten diese unversehens ihr eigenes Pathos und suggerierten Tragik und großes Format, wo eigentlich nur auf Sinnleere hatte verwiesen werden sollen.

Günter Oesterle skizziert im Anschluss an Benjamin und Barthes eine »Ästhetik des Dazwischen«. Anhand einer nicht erklärenden und uns damit ein Rätsel aufgebenden Erzählung Herodots und ihrer Rezeption illustriert er mögliche Umgangsweisen mit einem in dieser Geschichte nicht eindeutig codierten randständigen Ereignis. Herodots Erzählung mache am Beispiel von Tränen am vermeintlich falschen Ort, zur vermeintlich falschen Zeit, aus vermeintlich falschem Anlass die Grenzen einer vernünftigen Darstellung und sprachlich nachvollziehbaren Rekonstruktion spürbar. Natürlich würden Witz, Pointe oder gar der Wendepunkt einer Erzählung häufig nicht expliziert, sondern müssten erschlossen werden. Das hier skizzierte Beispiel bilde jedoch gerade nicht den springenden Punkt und das Zentrum der Erzählung, sondern scheine eher ein randständiges, exzentrisches Detail. Solcherlei Facetten oder Überraschungen könnten etwas Einmaliges und Bestechendes haben, und was sie dabei so bestechend macht ist eben der Umstand, dass sie sich gängigen Kategorisierungen und Etiketten nicht recht zu fügen scheinen. Barthes habe dafür den Terminus »Punctum« in Abgrenzung zu »Studium« eingeführt. Wie sich leicht zeigen ließe, lauert hier aber ein performativer Widerspruch, denn was sich angeblich so schwer auf einen Begriff bringen lässt, kann ja gleichwohl *ex negativo* leicht benannt werden. Die Beschwörungsformel des »je ne sais qua« sei dafür vielleicht das prominenteste Beispiel. Hier nun aber gibt Oesterle der Sache einen besonderen Dreh. Barthes' Büchlein zur Photographie ist ein mit Photographien versehenes Buch. Diese aber illustrierten nicht einfach das im Texte gesagte, sondern stünden in gewisser Weise für sich selbst und quer zu Barthes' Reflektionen. Gleichwohl ergänzten sich Text und Bild. Gerade aber die Inkonvertibilität der beiden Medien Schrift und Bild könnten dem Leser und Betrachter die ei-

genen Verstehenslücken vergegenwärtigen und erlebbar machen, ohne dabei einen unmittelbaren Zugang zum Beschriebenen oder Gezeigten, wie es an sich wäre, unterstellen zu müssen.

Im letzten Beitrag zur Ästhetik liefert *Aleida Assmann* eine Phänomenologie des Sammelns und ein Bild des Sammlers. Sie erörtert dabei nicht nur Sinn und Zweck, sondern auch die Vergeblichkeit des Sammelns. Dabei streift sie durch die Jahrtausende, von den ersten Zivilisationen über die Antike und Renaissance bis zur Moderne und Postmoderne. Laut Assmann ist Sammeln ein »Urtrieb« und eine »Überlebenstechnik« der Menschheit. Beweggründe seien dabei das Transzendieren der Endlichkeit, der Wille zur Ewigkeit aus der Erfahrung von Vergänglichkeit und Tod, wie man an Grabbeigaben sehe. Das Ziel des Sammelns sei das Bewahren von Identität und die Steigerung von Individualität durch den besonderen Blick des Sammlers. Assmann spricht aber auch von dem Wunsch jenseits instrumenteller Vernunft, Dinge aus dem Strom der Nutzung herauszuheben und sie in einen neuen Kontext zu bringen. Ein solch neuer Kontext, in dem die Dinge in einen neuen Lebenszyklus eintreten, sei die Sammlung, das Museum oder das Archiv, kulturelle Orte, an denen eine Gesellschaft die Überreste und Spuren der Vergangenheit, künstlerisch und historisch Wertvolles systematisiere und aufbewahre. Auf diese Weise von der Ebene des Individuums zum kulturellen Gedächtnis gelangend kommt es nach Assmann zu einem dauerhaften Spannungsverhältnis zwischen dem Erinnerten und dem, was vergessen wird bzw. werden soll, dem Anti-Archiv »Müll«. Schließlich gibt Assmann einen kurzen Abriss über die Entwicklung des neuzeitlichen Kunstsammlers und dessen Beziehung zum Künstler, vom Renaissance-Mäzenatentum, wo Mäzene als Liebhaber der Kunst die Künstler zu ihrem eigenen Ruhm förderten, über bürgerliche Mäzene, unter denen Kunst zur Ware geworden sei, bis hin zu modernen Sponsoren, die in Kunst investieren und dabei auch an ihr eigenes Image dächten.

Der vierte und letzte, mit ›Identität‹ und ›Intention‹ überschriebene Block versammelt Beiträge zu einem klassischen Themenkomplex der Soziologie, der im Kontext der vorangehenden Beiträge, die auf Materialität und subjektives Erleben rekurrieren, in einem neuen Licht erscheinen kann. Anhand historischer und zeitgenössischer Fallstudien werden die Chancen kollektiver Identitätsbildung und sozialer Integration in dynastischen, nationalen und postnationalen Zusammenhängen eruiert, es wird die Frage erörtert, wie sich Selbstbegrenzung und Offenheit moderner Funktionssysteme zueinander verhalten, und schließlich werden die nicht-intentionalen Folgen intentionalen Handelns aufgezeigt. So lassen sich die Beziehungen zwischen Identität, Intention, Erleben und Materialität neu ausloten, freilich auf eine Weise, die die Vertreter theoretischer Positionen jenseits Cartesianischer Dualismen – Ich/Welt, Subjekt/Objekt, Struktur/Handeln usw. –, darunter auch einige der hier versammelten Autoren, verblüffen mag.

Ausgehend von den Herrschaftsstrukturen des Alten Orient, vor allem Ägyptens, widmet sich *Jan Assmann* in seinem Beitrag dem Verhältnis von Politik und Religion. Er rekonstruiert dieses Verhältnis in ideengeschichtlicher und wissenssoziologischer Perspektive und verfolgt es bis in die Gegenwart. In dieser, man möchte fast sagen: Menschheitsgeschichte wird das vermeintlich heidnische Bestreben, Herrschaft zu sakralisieren und eine Immanenz des Göttlichen im Herrscher zu behaupten, als ein sich durchhaltendes und immer wieder dominant werdendes Motiv herausgearbeitet. Gerade in der Idee der politischen Theologie, so Assmann, sei der Alte Orient im politischen Denken des Okzidents mit seinen zahlreichen gotterwählten, gottgesandten und gottgesalbten Herrschern lebendig geblieben. Gerade wenn man mit Assmann die Leistung der Griechen und die ganz anders gelagerte des Christentums zu würdigen weiß, die darin bestand, zum einen den Nexus von Königtum und Gerechtigkeit, zum anderen den von Heil und Herrschaft aufgebrochen zu haben, gerade dann ist die beharrliche Wiederkehr der politischen Theologie erklärungsbedürftig. Um sie verständlich zu machen, stellt Assmann der bis ins 19. Jahrhundert dominanten Außenwahrnehmung des Alten Orients und dem Klischee der ›orientalischen Despotie‹ die eben zu dieser Zeit erst möglich werdende Innenperspektive gegenüber. Das ägyptische Königtum begriff sich als ein Institut der Gerechtigkeit, die Assmann hier als rettende Gerechtigkeit umschreibt und damit von einer Strafgerechtigkeit, implizit aber auch von Formen der austeilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit abgrenzt. Diese Gerechtigkeit bestand in der Schutzpflicht und Verantwortung gegenüber den Schwachen und Armen, denen ihrerseits eine Loyalitätspflicht auferlegt war. Assmann charakterisiert dieses Verhältnis mit dem Begriff der »vertikalen Solidarität«. Für diese Form der Solidarität steht paradigmatisch, wie sich an Hand des Mythos von Horus und Seth zeigt, das Bündnis von Vater und Sohn. Dieses Bündnis beinhaltet auch einen Erziehungsauftrag, es baut auf die Formbarkeit des Menschen, die natürliche Generationenfolge und die Weitergabe von Tradition und unterscheidet sich eben dadurch von den bei Hobbes oder Freud diskutierten, aber keinesfalls vor religiöser Überhöhung gefeierten Vertragsschlüssen unter Gleichen.

Der Politologe *Wolfgang Seibel* untersucht anhand der Vita eines hochrangigen deutschen Verwaltungsbeamten, wie die NS-Funktionseelite das letzte Jahr des Zweiten Weltkrieges erlebte, wie sie die deutsche Herrschaft im Ausland aktenmäßig abwickelte und sich dabei für den Fall des vorausgesehenen Sieges der Alliierten Rechtfertigungen der Judenverfolgung ausdachte. Am Beispiel der Abwicklung der deutschen Militärverwaltung in Frankreich zeigt Seibel, mit welchen diskursiven Techniken die Verwaltungselite den Spagat zwischen der (noch notwendigen) Loyalität zum NS-Regime einerseits und der Chance auf Fortsetzung ihrer bürgerlichen Existenz in der Nachkriegsgesellschaft unter der Herrschaft der Sie-

ger andererseits schaffte. Zunächst stellt er die Struktur der deutschen Militärverwaltung in Frankreich, insbesondere das Referat »Entjudung« der Abteilung »Wirtschaft« vor. Er lässt dabei keinen Zweifel daran, dass die Verfolgung der Juden auf wirtschaftlichem Gebiet auf einer stabilen Kooperation von deutscher Besatzungsverwaltung und französischen Behörden beruhte. Nach der Landung der Alliierten am 6. Juni 1944 in der Normandie habe die Besatzungsverwaltung Paris fluchtartig verlassen, und ein Stab für die Abwicklung der Geschäfte des Militärbefehlshabers in Frankreich sei eingerichtet worden mit der Aufgabe, einen Abschlussbericht zu schreiben, um so die »Kontrolle über das der Nachwelt zu überliefernde Bild ihrer eigenen Tätigkeit« auszuüben. Besonders aufschlussreich ist dabei nach Seibel der Teilbericht über »Die Entjudung der französischen Wirtschaft«, vermutlich aus der Feder des hier im Vordergrund stehenden Beamten. In diesem Teilbericht würden nicht nur die Kollaboration der französischen Seite ausdrücklich betont, sondern auch die Judenverfolgungen wiederholt, u.a. im Lichte des Völkerrechts, gerechtfertigt und sogar beschönigt. Diese Rechtfertigungen und Beschönigungen, so argumentiert Seibel, seien gegenüber dem eigenen NS-Regime nicht nur überflüssig, sondern geradezu inopportun gewesen. Sie machten daher nur Sinn, wenn man sie im Lichte einer von der Funktionselite antizipierten deutschen Niederlage, also eigentlich an die alliierten Siegermächte adressiert lese. So betrachtet erscheine dieser Bericht als ein Dokument der Entschlossenheit, psychologisch und sozial zu überleben. Seibel sieht in seinem Protagonisten daher einen typischen Vertreter seiner Generation, der es verstand, eine »Übergangsidentität« als »Fachmann« auszubilden, die sich auch nach dem Krieg bewährte. Die minutiöse Untersuchung von Seibel regt dazu an, auch andere erfolgreiche Identitätsbehauptungen auf ihre strategischen Aspekte hin zu untersuchen. Es könnte sich dabei herausstellen, dass Übergangsidentitäten weit häufiger sind als ihre vermeintlich festen Bezugsgrößen.

*Helmut Dubiel* stellt sich die Frage, inwiefern die heute kaum mehr zu übersehenden Veränderungen identitätsrelevanter politischer und kultureller Parameter, die er unter dem Stichwort eines »postnationalen Syndroms« zusammenfasst, zu einer Bedeutungsverschiebung politischer Begrifflichkeiten führten oder führen werden. Er beobachtet vor allem ein »radikal verändertes Staatsverständnis«, zu welchem »keine triumphalistischen Rituale mehr passen«, eine »postnationale Transformation der Kriegsführung«, deren Folge sich auch im Bedeutungswandel des Opferbegriffs aufspüren lasse, eine »räumliche Entgrenzung des demokratischen Subjekts«, die sich in dem Auftauchen und der Verbreitung von Exkulpationsgesten als einer »neuen Legitimationsform« manifestiere, und eine »Re-Spiritualisierung des Politischen« im Rahmen transnationaler Orientierungsmuster, die sich in der Internationalisierung und Universalisierung des Holocaust zu einer allgemeinen »Metapher für das Äußerste« bekunde.



Vor allem historischen Katastrophen komme folglich in unserem Zeitalter Bindungskraft zu, auch wenn es sich dabei um eine negativ motivierte Bindung handele. Dieser Entwicklung folgt Dubiel zunächst in ihrer allgemeinen Verbreitungslogik und schließlich im Detail anhand der Entwicklung der politischen Kultur in Deutschland, Israel und den USA. Hierbei stößt er auf signifikante Übereinstimmungen in der der Wirkungsgeschichte des Holocaust. Nach Dubiel entsteht im Zuge der moralischen Universalisierung des Holocaust eine neue Anthropologie, nämlich eine Anthropologie, welche die Gemeinsamkeit aller Menschen vor allem in ihrer gemeinsamen Fragilität und Verwundbarkeit verorte.

*Alois Hahn* widmet sich in seinem Beitrag der Unterscheidung von Zentrum und Peripherie. In der Soziologie wird darunter ein spezifischer Differenzierungsmodus sozialer Systeme verstanden, der vielleicht gerade aufgrund seiner unmittelbaren Plausibilität bis heute theoretisch nur wenig durchdacht und als eine spezifische Form sozialer Selbsterhaltung begriffen worden ist. Gemeinhin hat man bei diesem Begriffspaar wohl zunächst eine räumliche Unterscheidung vor Augen. Wie der Beitrag von Hahn aber schnell deutlich macht – und das darf als die theoretische Pointe gelten –, steht diese Unterscheidung für weit vertracktere Konstellationen des sozialen Zusammenlebens, bezeichnet sie doch heute, unter modernen Lebensbedingungen, eine konstitutive Dimension wohl aller gesellschaftlichen Funktionssysteme. Zunächst ruft uns der Autor einige Überlegungen Max Webers zu den Problemen der Reichsbildung und den Schwierigkeiten des Zentrums, die Peripherie zu kontrollieren, ins Gedächtnis zurück. Auch erinnert er kurz an die Sittenbilder der Provinz, wie sie in zahlreichen Romanen vor allem des späten 19. Jahrhunderts ausgeleuchtet wurden, und damit an eine ganz andere, erst unter den Bedingungen des modernen Nationalstaats attraktiv gewordene Rahmung der Unterscheidung. Erst daran anschließend geht es an die Begriffsarbeit: Eine Reihe von parallel gelagerten Unterscheidungen werden durchgespielt, die Trias von Zentrum, Peripherie und Semiperipherie und der Begriff des Weltsystems bei Wallerstein werden erörtert, und endlich wird der besondere Dreh, welchen Luhmann der Unterscheidung von Zentrum und Peripherie gegeben hat, herausgearbeitet und ins Zentrum gerückt. In der zweiten Hälfte des Beitrags wird die konstitutive Rolle dieser Differenz, die nun vor allem als eine von Leistungsrollen und Publikumsrollen erscheint, am Beispiel des Rechtssystems, der Politik, des Sports und des Gesundheitssystems historisch-vergleichend illustriert. Die Provinz mochte im Vergleich mit der Metropole als öde, defizitär und modernisierungsbedürftig erscheinen; die Beziehung von Arzt und Patient, die von Anwalt und Klient oder die Beziehungen von Zentralbank, Geschäftsbanken und Bankkunden verweigern sich einer so gelagerten Einordnung. ›Nicht-ganz-gesund-sein‹ oder ›Sich-krank-fühlen‹, beispielsweise, sind aus soziologischer Sicht keine Defizite; sie sind aber sicherlich auch keine Handlungen.



Aber es sind systemspezifisch konditionierte Formen des Erlebens. Sie geben Anlass zu Kommunikation und tragen damit, noch weit vor den Toren des Zentralkrankenhauses, zur Selbstreproduktion des Gesundheitssystems bei.

Um die Rettung des umstrittenen Konzeptes »kollektive Identität« für die Analyse einer transnationalen und, im Gegensatz zum Nationalstaat, offensichtlich pluralistisch angelegten Einheit wie Europa geht es *Klaus Eder*. Ausgehend von der Annahme, dass Europa, bzw. die EU, als Fall einer ausdifferenzierten, modernen Gesellschaft eine Identität »braucht«, sucht er nach einer erklärenden soziologischen Theorie der Entstehung einer kollektiven Identität in Europa. Er bedient sich zweier Ansätze, der Evolutionstheorie und der narrativen Theorie, um so das Ziel zu erreichen, »Prozesse kollektiver Identitätskonstruktion in Netzwerke sozialer Beziehungen einzubetten«. Eder geht dabei von zwei Annahmen aus. Erstens, dass die Evolution sozialer Beziehungen Netzwerke erzeuge, die ihre Grenzen kontrollieren müssten. Kollektive Identitäten erscheinen so als Modus der Kontrolle dieser Grenzen, d.h. als Mechanismus, Netzwerke sozialer Beziehungen gegen deren dauernden Wandel als etwas Stabiles, Identisches festzuschreiben. Kollektive Identitäten sind so betrachtet nicht Ausdruck dauerhafter Identifikation von Personen, die im Falle der EU offenbar schwach ausgeprägt ist, sondern Bausteine sozialer Beziehungen. Zweitens geht Eder von einer narrativen Organisation der Grenzen von Netzwerken sozialer Beziehungen aus. Kollektive Identitäten werden demnach auf der Basis von Stories (Texten, Liedern, Bildern) konstruiert, die von professionellen »Arbeitern an der Abstraktion«, also Intellektuellen und Geisteswissenschaftlern, erarbeitet werden, wobei Emotionen jenseits instrumenteller Vernunft Personen in besonderer Weise miteinander verbinden. Kurz: »kollektive Identitäten sind narrative Netzwerke«. Das Besondere an postnationalen Konstellationen wie im Falle Europas ist laut Eder, dass diese mit dem Problem der Koexistenz mehrerer hegemonialer Narrative konfrontiert seien, die sich nicht mehr ohne Weiteres in ein Metanarrativ einbinden ließen. Das Zusammenspiel dieser multiplen Geschichten bringe ein Kontrollprojekt der variablen Grenzen dieses Kommunikationsraums, also eine europäische Identität, hervor. Europa sei so die auf Dauer gestellte Kombination von Geschichten, immer »in the making«. Einziges Kriterium, um eine Identität auszumachen, sei die permanente Fortsetzung des Erzählens, »in der Lage zu sein, eine Story im Geflecht vieler Stories weiterspinnen zu können«. In diesem Narrativ könne Europa seine kollektive Identität finden.

Von einer ähnlich globalisierten, entgrenzten Welt, in der Lokalität immer mehr an Relevanz verliere und Wissen ubiquitär verfügbar sei, geht *Richard Münch* aus. Ihm geht es aber nicht um kollektive Identität, sondern um die Ausrichtung von Politik in einer solchen Welt. Münchs Analyse des Wandels der Governance fußt auf einer Bestimmung der grundle-

genden Paradoxien der Moderne und ihrer Dialektiken. Mit Weber stellt er das »Doppelgesicht« der Moderne heraus, ihre positiven wie negativen Seiten. Die Institutionalisierung von Kritik in der modernen Wissensgesellschaft führe zu einem »Zwang zum Erkenntnisfortschritt«. In dem Bemühen, Probleme zu lösen und Ideale zu verwirklichen, türme die moderne Gesellschaft immer unüberschaubarere Berge von Problemen auf, vor allem durch nicht-intendierte negative Folgen. Gerade durch die fortschreitende Entstrukturierung, Individualisierung und »Entobligationierung« des Lebens gerate der moderne Mensch in ein »immer unentrinnbareres Gefängnis«. Schließlich verbreite die wissenschaftlich-technische Zivilisation überall das gleiche Wissen, dennoch nehme der »Angleichungsdruck« im Fortschreiten der Moderne zu. In ähnlicher Weise sei die Dialektik von Inklusion und Exklusion zu verstehen. In einer solchen zunehmend eindimensionalen und totalitären Welt wissenschaftlich-technischer Rationalität, die genau jene gesellschaftliche Wirklichkeit erzeuge, die sie benötige, um erfolgreich zu gedeihen, sei es, so Münch, die Aufgabe der Soziologie, von außen über die Regeln des Spiels, das gespielt werde, aufzuklären. Der Politik dagegen bleibe nur, sich in dieser Lage zurechtzufinden und die von ihr selbst erzeugten unerwünschten Folgen guter Absichten abzarbeiten.

*Wolfgang Ludwig Schneider* schließlich untersucht anhand der DDR-Wirtschaft den Zusammenhang zwischen den nicht-instrumentellen konstitutiven Voraussetzungen instrumentell-intentionalen Handelns und dessen zum Teil nicht-intendierte Folgen. Er geht dabei von der grundsätzlichen soziologischen Überlegung aus, dass jedes System durch Planung die eigenen Erwartungen festlege und so, aufgrund der zwangsläufigen Diskrepanz zwischen Planung und ihrer Umsetzung, mit Erwartungsenttäuschungen konfrontiert werde. Planung sei daher »als wesentlicher Motor für die ungeplante Evolution von Strukturen« zu begreifen. Im Falle der DDR in der Ära Honecker (1971-1989) zeigt Schneider, wie die rational kaum begründbare »optimistische Steuerungsheuristik«, d.h. die Annahme der grundsätzlichen Berechenbarkeit und Planbarkeit ökonomischer Größen, zu einer »Selbstüberlastung mit Enttäuschungserlebnissen« geführt habe. Ziel der Bildung der großen Kombinate Ende der siebziger Jahre sei gewesen, den Planungsgrad der Ökonomie sowie die gesamtwirtschaftliche Produktivität zu erhöhen, um dem Postulat der »Einheit von Wirtschafts- und Sozialpolitik« gerecht zu werden. Faktisch sei jedoch gerade dadurch die Störanfälligkeit der Wirtschaft erhöht worden, die Produktivität gesenkt worden und die Auslandsverschuldung in die Höhe getrieben worden. Die informellen Praktiken, durch die die Diskrepanzen zwischen Planung und Produktion überbrückt werden sollten, vor allem die Verantwortungszuschreibungen von oben nach unten, und die Erniedrigungen, denen die unteren Funktionäre ausgesetzt waren, hätten zudem zu einer systematischen Manipulation von Informationen von unten nach oben ge-

führt, wodurch sich das Planungsproblem für die DDR-Führung weiter verschärft habe. Analoge Tendenzen, so Schneider, ließen sich auch in Organisationen unter marktwirtschaftlichen Bedingungen nicht ausschließen.

