

Einleitung: Warum Systeme?

Methodische Überlegungen zu einer sachlich, sozial und zeitlich verfassten Wirklichkeit

Von Irmhild Saake und Armin Nassehi

Das vorliegende Heft der ›Sozialen Welt‹ ist einem Thema gewidmet, das viele Soziologinnen und Soziologen vermutlich schon von vornherein für verfehlt halten. Die Herausgeber haben die Frage gestellt, wie eigentlich eine systemtheoretische empirische Forschung aussehen kann. Die Antwort, die hier präsentiert wird, besteht aus vier positiv begutachteten Beiträgen und zwei von den Herausgebern erbetenen Kommentaren von Hartmut Esser und Hubert Knoblauch. Über das hinaus, wovon die Leserin und der Leser sich selbst überzeugen können, wollen wir hier versuchen, eine kleine Bilanz zu ziehen, um die Bemühungen von Autoren und Kommentatoren entsprechend zu würdigen. Unsere Bilanz setzt zunächst bei den Einwänden der Kommentatoren an und verfolgt deren Kritik dann noch etwas genauer durch die einzelnen Beiträge hindurch.

Sowohl Hartmut Esser als auch Hubert Knoblauch kritisieren in ihren *statements* etwas, was sich mit Esser in dem folgenden Satz zusammenfassen ließe: »...dass die kausalen Vorgänge, die das Verhalten der Akteure bestimmen, wie die Wirkung von Opportunitäten und Restriktionen, Präferenzen und Erwartungen, Frames und Skripten, sich eben nicht dadurch ändern, dass ein ›Beobachter‹ bestimmte ›Zuschreibungen‹ vornimmt und es als ›Handeln‹ auslagert oder nicht« (Esser in diesem Heft). Bei Knoblauch klingt dies so: »...dagegen fühle ich mich wieder bestätigt darin, dass die Subjektivität ein bedeutendes Thema auch in den Formen und Bereichen der Kommunikation ist, wo man sie gar nicht erwartet. Deswegen verwundert mich die schroffe Ablehnung von Vorstellungen der Subjektivität umso mehr: Müssen denn auch die Leute, die beobachtet werden, radikale Konstruktivist*innen sein, damit sie angemessen beobachtet werden können? Sollte die Soziologie nicht Konzepte schaffen, die auch die Semantik der Leute erfasst, ohne wesentliche Aspekte wegzudefinieren?« (Knoblauch in diesem Heft) Mit Esser und gegen Esser möchten wir im Folgenden den soziologischen Handlungsbegriff stärken, indem wir über die konkrete Form, für die Esser sich interessiert, hinausgehen, und auf sehr viel weniger voraussetzungsreiche Varianten des Handlungsbegriffs und entsprechende Kontexte hinweisen. Wir arbeiten damit nicht am gleichen Problem wie Hartmut Esser, versuchen aber deutlicher, als dies bislang geschehen ist, die Konsequenzen dieser empirischen Befunde in die Form einer Erklärung zu bringen. Mit Knoblauch und gegen Knoblauch wollen wir darüber hinaus auch zeigen, dass sich mit dem Konzept der Subjektivität noch viel mehr erklären lässt, als Knoblauch vermutet, wenn man es noch radikaler als die Wissenssoziologie empirisch fasst. Man würde Subjektivität dann nicht als Grundbegriff zugrunde legen und überall vermuten, sondern könnte sich genauer anschauen, wo Phänomene sichtbar werden, die wir theoretisch als Subjektivität (vgl. Nassehi 2007a) kennen. Diese Vorgehensweise ist eigentlich eine sowohl systemtheoretische als auch – mit Bourdieu – praxistheoretische. Was die Kommentatoren an der Systemtheorie so übereinstimmend kritisieren, würde Bourdieu folgendermaßen formulieren: »Einer der praktischen Widersprüche der wissenschaftlichen Analyse der Logik der Praxis liegt in dem paradoxen Sachverhalt, dass das schlüssigste und damit sparsamste Modell, welches die Gesamtheit der beobachteten Tatsachen am einfachsten und am systematischsten erklärt, nicht die Grundlage der von ihm besser als von jeder anderen Konstruktion erklärten Praxis ist; oder, was auf dasselbe hinausläuft, dass die Praxis die Beherrschung der Logik, die in ihr zum Ausdruck kommt, nicht voraussetzt – und auch nicht ausschließt.« (Bourdieu 1999, 27) Wir wollen im Folgenden zeigen,

Soziale Welt 58 (2007), S. 233 – 253

dass eine praxistheoretische Soziologie empirisch unweigerlich auf handelnde Subjekte stößt, dass sie aber im Versuch der wissenschaftlichen Erklärung auch unweigerlich Systeme oder Felder sieht, die sich mehr oder weniger stark auf handelnde Subjekte zurückführen lassen. In den Begriffen einer sozialphänomenologischen Wissenssoziologie müsste man sagen: Die Praxis typisiert sich selbst so, dass sie das eine Mal handelnde Subjekte produziert, das andere Mal typisierende Wissenschaftler. Darüber hinaus produziert sie aber auch in anderen Kontexten z.B. körperliche, habituelle Formen des unreflektierten Tuns und Lassens, oder auch solche der extremen Inanspruchnahme von erlebter und dargestellter Subjektivität. Zurückzuführen ist dies jeweils auf eine konkrete Praxis. Erklärt werden kann diese Typisierungsleistung aber nur, wenn man abstrakt nicht mit handelnden Subjekten, sondern mit Systemen als Möglichkeit der sowohl sachlichen, sozialen und zeitlichen Verfasstheit der Wirklichkeit rechnet. Unser entscheidendes Argument ist also eines der Empirie.

1. Zur empirischen Unterscheidung von Handlung und Subjektivität

Für Beobachter der systemtheoretischen Soziologie klingt es vielleicht verwunderlich, aber es wäre soziologisch unsinnig zu leugnen, dass es Handlungen und Subjektivität gibt. Es gibt Handlungen, und sie sind zentral für alles, was man empirisch untersuchen will. Aber für sich und aus sich selbst heraus bedeuten Handlungen zunächst noch nichts. Und es gibt natürlich auch Subjektivität, die wir im Moment des Lesens an uns selbst beobachten können, aber sie ist nicht immer zeitlich auf unsere Handlungen bezogen. Wenn man eine sehr viel schlichtere Empirie anwendet, als sie Esser und Knoblauch favorisieren, zeigen sich beide Begriffe als noch grundlegendere Phänomene, als man vorher vermuten würde. Man muss empirisch tiefer ansetzen und sich fragen, wie viel an Reflexivität, an Motiviertheit, an Bedeutungsschöpfung man seinem Untersuchungsobjekt zurechnen kann. Esser würde von Skripts sprechen, um zu beschreiben, dass wir alle nicht immer unseren Nutzen maximieren wollen, und Knoblauch würde mit der Schützschen Phänomenologie Kontexte unterscheiden, in denen wir mehr oder weniger über unsere Motive Auskunft geben können (Alltag vs. theoretische Einstellung). Geschaffen sind diese beiden Antworten jedoch für den Normalfall des reflektierten, überlegten und seine Bedeutung erklärenden Verhaltens – auch wenn es andere Fälle gibt. Wir möchten ganz schlicht und ansonsten nicht viel anders an der anderen Seite ansetzen und behaupten, dass schon diese Verknüpfung von Handlung und Reflexion eine gesellschaftliche Konvention und Erwartung ist, für die es besondere Ressourcen braucht: eine protestantische Ethik, eine disziplinierende Philosophie der Vernunft, soziale, zeitliche und sachliche Differenzierung von Kontexten, Diskurse und vielleicht noch eine entsprechende Habermassche Soziologie. Wenn man auf diese Weise das nicht-reflektierte Handeln, das »alltägliche Handeln«, die »inkompetenten Sprecher« zum Ausgangspunkt der Analyse macht und sich darüber wundert, wie Kontexte entstehen konnten, die ein Individuum schaffen, das auskunftsfähig ist und sich als Autor seiner Handlungen betrachtet, muss man die Forderungen der Kommentatoren dieses Heftes noch viel prinzipieller wenden. Es geht dann nicht mehr um Individuen mit subjektiven Einstellungen zu ihren Handlungen, sondern zunächst um Handlungen einerseits und andererseits um Orte, an denen diese Handlungen mit Subjektivität ausgestattet werden. Dass wir in unserem soziologischen Alltag die spezielle Form des »handelnden Subjekts« zumeist als Normalfall ansehen, erklärt, warum wir so viele Einschränkungen mitliefern müssen, wenn wir etwas erklären wollen. Wenn wir diese Form jedoch als Spezialfall ansehen, dann muss man noch viel dringlicher einfordern, sich eine konkrete Praxis anzuschauen und diese zu dokumentieren, um sich davon überraschen zu lassen, welcher Gebrauch oder auch wie wenig Gebrauch von jenen Ressourcen gemacht wird, die uns das Etikett des aus subjektiver Sicht vernünftigen Handelnden ermöglichen. Man muss dafür interessanterweise gar nicht in andere Kulturen wechseln, um diese sehr viel weniger voraussetzungsreichen Formen des Handelns zu sehen. Man muss letztlich nur die Begriffe

etwas anders fassen, um der empirischen Forschung zu ermöglichen, diese »verstümmelten« Versionen des soziologischen Idealtypus in ihrer eigenen Qualität zu erfassen.

Wenn man diese kleine Wendung vornimmt, stößt man nicht nur auf die zentralen Konzepte der Handlung und der authentischen Subjektivität, sondern auch – das ist unsere Ergänzung zu den vorliegenden Beiträgen – noch viel systematischer auf das Konzept der Gesellschaft, das wiederum eines der umstrittensten in der aktuellen Soziologie ist. Wofür, so die Frage, braucht man noch einen Gesellschaftsbegriff? Stellen muss man diese Frage, wenn man ohne einen historischen Begriff von Gesellschaft seine eigenen Begriffe absolut setzt. In Bezug auf den Handlungsbegriff kann man die Folgen einer solchen historischen Einordnung sehr schön bei Hartmann Tyrell nachlesen, der in einem ganz wunderbaren Text zeigen will: »dass es die Karriere, die Erfolgsgeschichte ›des Handelns‹ in diesem Jahrhundert war, die in den Sozialwissenschaften ›die Kommunikation‹ nicht, bzw. erst spät (im letzten Jahrhundertdrittel) begrifflich hat zum Vorschein oder zum Zuge kommen lassen. Daran ist impliziert, dass ›das Handeln‹ ein eigentümlich unkommunikabler Begriff ist. Dem Handeln ist ›das Bewusstsein‹ nahe, nicht aber Kommunikation.« (Tyrell 1998, 83) Tyrell verortet entscheidende soziologische Vorarbeiten zu diesem Begriff bei Max Weber bzw. in dessen Strategie: »...sie integriert dem Handeln hermeneutische und ethische Elemente (›Verstehen‹ und ›Sinn‹ hier, ›Wert‹ und ›Persönlichkeit‹ dort)...« (ebd., 102). Einen Gesellschaftsbegriff braucht man für diese Art der Empirie, um sehen zu können, dass die eigenen Sätze einer historischen Konvention geschuldet sind. Insofern scheint sich die Soziologie als Kind des 19. Jahrhunderts vor allem für solche Handlungen zu interessieren, die *modern* in dem Sinne sind, dass sie mit Gründen ausgestattet sind, mit einem dann bei Bedarf kommunizierbaren subjektiv gemeinten Sinn (vgl. Nassehi 2006; Saake/Nassehi 2004).

Was wir im Folgenden versuchen wollen, besteht darin, den Handlungsbegriff nicht mehr der Hermeneutik zu subordinieren. Dann werden Handlungen denkbar, die sich selbst zunächst nicht verstehen. Damit soll nicht gelehnet werden, dass es viele Kontexte gibt, in denen die Menschen Auskunft darüber geben können, warum sie wie gehandelt haben. Es wird nur zusätzlich ergänzt, dass es auch Kontexte gibt, in denen »einfach« gehandelt wird. Und erst jetzt wird es möglich zu fragen, an welchen Orten die subjektive, wissenschaftliche oder ethische Reflexion eine besondere Bedeutung erhält oder ob gar die Idee subjektiver Nachvollziehbarkeit zu einem eigenständigen Instrument im gesellschaftlichen Alltag wird (vgl. Rose 1998, Hoyer/Tutton 2005, aber auch schon Mead 1988 [1934], 56f und 172f, vgl. dazu Nassehi 1993, 120).

Als zentrales Element einer systemtheoretischen Empirie ließe sich auf dieser Grundlage das Konzept der Sinndimensionen bezeichnen. Jenseits der allgemeinen Methodendiskussion der qualitativen Sozialforschung darüber, wie man richtig forscht – die richtigen Fragen zum richtigen Zeitpunkt zu stellen, die zeitliche Abfolge (Sequenz) zu berücksichtigen, Tonmitschnitte oder Videoaufzeichnungen statt Protokolle und Interviews zugrunde zu legen – könnte man sich etwas freier dafür interessieren, wie in der jeweiligen Situation Sinn geschaffen wird: sozial, sachlich und zeitlich. Der Hinweis aufs Soziale als eigenständige Kategorie neben dem Sachlichen und dem Zeitlichen verdeutlicht z.B., dass ein Gesellschaftsbegriff nicht nur auf eine Vielzahl von Menschen verweist, sondern auch darauf, dass ganz unterschiedliche Themen zur gleichen Zeit verhandelt werden können, weil Kontexte und Zeitperspektiven entkoppelt sind. Eben dies wird mit dem theoretischen Konzept gesellschaftlicher Differenzierung beschrieben. In Max Webers Sätzen zur Unvereinbarkeit der Wertsphären kann man noch erkennen, wie überraschend sich dieses gesellschaftliche Ereignis der Differenzierung aus protestantisch aufgeklärter Perspektive darstellt. Ein Gesellschaftsbegriff ließ sich hier – laut Weber – nicht mehr rechtfertigen, weil sich mit Hilfe des damaligen Modells des Kausalfunktionalismus keine Erklärung für diese Entkopplung finden ließ. Worauf soll so etwas sozial auch verweisen?

Das gleiche Problem hat in unserem Themenheft auf ähnliche Weise der Text von Stefan Kühl, der von unterschiedlichen Verwendungszusammenhängen der Theorie und der Praxis der Organisationsberatung spricht, dies dann an sich selbst erlebt und eigentlich keine Erklärung dafür finden kann, dass etwas so haarsträubend Unvernünftiges möglich ist wie das, wovon er in seiner lesenswerten Studie berichtet. Knoblauch kritisiert hier zu recht, dass der Text eigentümlich unerklärt bleibt, obwohl die Empirie instruktiv ist. Aber wofür? Der Text erzeugt einen interessierten Leser, der, je weiter er liest, es um so weniger fassen kann, was da passiert. Kühl rekonstruiert detailliert einen Fall, bei dem Organisationsberater sich zunehmend an der illegalen Praxis derjenigen beteiligen, die sie eigentlich qua Auftrag disziplinieren sollen. Zur problematisierten illegalen Praxis sehen auch sie keine Alternative, weil es offenbar nicht möglich ist, in einem globalen Konzern Argumente so aneinander anzuschließen, dass die alltägliche Differenz zwischen dem, was wir tun, und dem, was wir sagen, nicht auffällt. Es fällt auf, aber vor allem deshalb, weil sich mit der Organisationsberatung ein Ort etabliert hat, der nur für die (wissenschaftliche und praktische) Reflexion des organisierten Alltags zuständig ist. Erkennen kann man dies an den Mangelbeschreibungen der soziologischen Organisationsberatung, in denen kritisiert wird, dass sich wider Erwarten Entscheidungen doch nicht gemeinsam mit allen Betroffenen treffen ließen, dass die Zeit doch nicht ausreichte, alle anzuhören, und dass dann doch diejenigen, die etwas bestimmen können, dies auch tatsächlich taten (vgl. hierzu Iding 2007). Sichtbar wird dies nur Demjenigen, der alles gleichzeitig sehen kann oder will und der dafür Zeit hat.

Aber wo gelangt man hin, wenn man sich eine Empirie zumutet, wie das Kühl hier getan hat, die so schön und kurzweilig beschreibt, die dafür aber keine Erklärung hat? Zunächst kann man sich darüber freuen, diese Informationen bekommen zu haben. Aber dann wird auch schon zum Problem, was Esser an Vogds Text vor allem kritisiert hat. Esser fragt – am Beispiel von Vogds Studien zu Krankenhäusern als Organisationen –, ob man denn nicht jetzt ans Erklären gehen müsse. Wir stimmen ihm hierin zu, auch wenn sich daraus keine Erklärung ergibt, die Essers Ansprüchen gerecht würde. Aber erklären müsste man in der Tat in Vogds Texten genauer, was es bedeutet, in konkreten Handlungen Schmerzen zu »behandeln«. Erklären müsste man, dass solche Situationen – wo immer sie auch auftauchen – das gemeinsame Merkmal des Umgangs mit problematischen Körpern tragen. Hieran anschließend könnte man dann weiter systematisieren, indem man fragt, welchen Umgang mit Körpern unsere Gesellschaft darüber hinaus noch kennt. Es wäre wichtig miteinzubeziehen, dass es hier um eine gesellschaftliche Praxis geht und nicht um die reine Spekulation darüber, was alles mit Körpern möglich wäre. Es geht, allgemein gesprochen, bei einer solchen »gesellschaftlichen« Perspektive darum, in konkreten Situationen mitschauen zu können, dass es auch noch andere Kontexte gibt, seien sie mit dem beobachteten nun gekoppelt oder nicht. Vielleicht ist das die entscheidende »gesellschaftliche« Erfahrung mit der (modernen) Gesellschaft: dass stets und immer und gleichzeitig auch anderes geschieht und dass die »Handelnden« mit ihren Habitus und ihren Erwartungen Kontexte mitbringen, die dann aufeinander prallen.

Neben der gesellschaftlichen Praxis des Umgangs mit Körpern wird dann womöglich eine Praxis der fast schon Nichtberücksichtigung von Körpern sichtbar. Man muss essen und schlafen, um wissenschaftlich arbeiten zu können, aber die wissenschaftliche Rede verdankt sich selbst nicht den Bedingungen der Körperlichkeit – sie ordnet sich nicht anhand konkreter körperlicher Probleme –, sondern sie ist Resultat der Möglichkeiten, die aus dem Erleben des Erlebens anderer – dem Denken – gewonnen werden können. Wir können (ernsthaft) nachdenken und versuchen zu verstehen und nachzuvollziehen, was ein anderer bereits verstanden, gedacht und nachvollzogen bzw. erlebt hat. Und um all das in eine Form zu bringen, schaffen wir Formeln und lange Texte – das eine nicht leichter verständlich als das andere. Dass dann Esser beklagt, die vielfältigen Spielarten der »soziologischen Erklärung« wurden von »den« Systemtheoretikern nicht rezipiert, liegt auch daran, dass diese ihnen als mathe-

matische Sätze genau so viele Schwierigkeiten bereiten wie Esser die schönen Formulierungen einer mathematikfreien Soziologie.

Auch wenn die Praxis des Erklärens sich so als eine unter anderem auch soziale Veranstaltung beschreiben lässt – dies kann man sehr schön in dem Text von Daniel Lee und Achim Brosziewski nachlesen –, kann man doch fordern, dass eine systemtheoretische Empirie ihre Ergebnisse verbindlicher darstellt. Ein entscheidender Schritt in diese Richtung wäre in der »redlichen Aufarbeitung des Forschungsstandes« (Knoblauch in diesem Heft) zu sehen, was sich in der systemtheoretischen Forschung tatsächlich oft als großes Manko erweist. Das Versagen qualitativer Forschung im Hinblick aufs Erklären oder, wie wir hier sagen wollen: im Hinblick darauf, als wie verbindlich die Ergebnisse der Forschungen angesehen werden sollen, rechtfertigt sich aber auch darüber, dass es oft schwierig ist, eine gesellschaftliche Praxis zu erforschen und sich gleichzeitig von den alltäglichen Plausibilitäten zu distanzieren. Hier wird dann oft kritisch übertreibend so getan, als gehe es beim Erklären der quantitativen Forschung nur um Artefakte und beim Handeln nur um Zurechnungen. Es werden tatsächlich Artefakte gebildet, und es wird tatsächlich zugerechnet, aber eben dies ist eine *gesellschaftliche* Praxis und nicht nur eine wissenschaftliche. Qualitative Forschung besteht – so beide Kommentatoren – offenbar wirklich im Ergebnis nur darin, dass sie typisiert. Aber im Beschreiben lernen wir, uns mit einer zutiefst banalen Praxis des Handelns auseinanderzusetzen – und diese zu verstehen. Vielleicht ist dies das Geschäft einer Soziologie, die mitverfolgt, wie aus einer bürgerlichen Gesellschaft eine nachbürgerliche Gesellschaft wird, die immer noch an die Kraft der Reflexion glaubt, die aber erlebt, dass Reflexion nur (noch?) temporär stattfindet – als Spezialfall. Wie kann aber eine Soziologie damit umgehen, die letztlich auf das Verstehen des Reflexionswerts einer Handlung geeicht ist?

Das Typisieren ermöglicht uns jedenfalls, einen Alltag zu sehen, der zutiefst vernunftfrei funktioniert. Man kann nun, damit es nicht so schrecklich klingt, von verschiedenen Rationalitäten oder Logiken sprechen, aber man kann dann auch sehen, in welchem Ausmaß unsere alltäglichen Handlungen in ihrer Sinnhaftigkeit voneinander entkoppelt sind und wie sehr sie einer Logik folgen, die nur der jeweiligen Situation entspricht. Die Bedeutung der »Situation« ist der Soziologie schon öfter aufgefallen (vgl. z.B. Esser 1996, 2002). Sie aber in einem gesellschaftstheoretischen Rahmen zu betrachten, ermöglicht es, Gesellschaft selbst als eine Vielheit von Kontexten, von Situationen, ja von *Gegenwarten* zu konzipieren. Eine empirische Wendung des Gesellschaftsbegriffs führt damit – zumindest für die moderne Gesellschaft – zum Konzept einer *Gesellschaft der Gegenwarten*, deren entscheidendes Merkmal es ist, welche Multiplizität von Kontexten sie aushalten kann und wie sich fast alles in konkreten Gegenwarten ereignet – *praktisch* eben (vgl. Nassehi 1997; 2003, 81f und 165; 2006; 375ff).

Auf dieser Grundlage ist es möglich, sich systematisch all dem zuzuwenden, was bei Habermas noch als Sonderfall der inkompetenten Sprecher beschrieben wurde und mit dem Index der Heilbarkeit versehen war – z.B. dem familiären Alltag mit Kindern –, aber man kann auch an Organisationen dokumentieren, dass Ärzte nicht immer wissen, was sie eigentlich tun wollen (Vogd in diesem Heft), oder dass sie es oft nur wissen, weil sie in ihrem Denken und Handeln von der Form der medizinischen Akte geleitet werden (vgl. Berg 2007). Man kann dann sehen, dass in Sitzungen eines Klinischen Ethikkomitees alle Beteiligten nicht wissen, was man da eigentlich machen soll – und dass sie trotzdem einen Weg finden, etwas zu machen, womit sie dann zufrieden sind (vgl. Sulilatu 2007). Man kann dann sehen, wie Ärzte mit sterbenskranken Patienten reden, und wie es klingt, wenn sie als Wissenschaftler darüber reden, wie sie mit Patienten reden. Was man sieht, ist nicht das Informelle, sondern verschiedene Handlungen, die mehr oder weniger reflektiert werden, weswegen sie in ihrer Unterschiedlichkeit so nebeneinander stehen können (vgl. dazu Saake 2007).

Es ist im Umkehrschluss nicht sinnvoll, all das, was nicht reflektiert wird, als das Wichtigere anzusehen – nur weil es mit einem Index des Authentischen ausgestattet zu sein scheint. Viel

spannender ist es, sich dafür zu interessieren, mit welchen systematischen Formen der Unvernunft sich eine spezifische Praxis ausstattet. Dass ein Arzt (paternalistisch) mit dem Patienten wie mit einem Kind redet, hat auch etwas damit zu tun, dass er lernt, die Psyche des Patienten zu »beschwören«, damit er den Körper behandeln kann. Das, was medizinisch modern als »Compliance« und nicht als Schamanismus bezeichnet wird und die immer kritisierte ärztliche Dominanz stellen sich so als zwei Seiten einer Medaille heraus (vgl. Saake 2003). Es wird dann auch deutlich, wie oft es gar nicht auf Sprache ankommt, sondern nur darauf, dass jemand eine Handlung vollzieht. Auf dieser Grundlage ließe sich wunderbar beschreiben, wieso die alte katholische Liturgie derzeit so viele Freunde findet und warum sie in einer Gesellschaft der »protestantischen Reflexion« trotzdem keine *alte* katholische Liturgie mehr sein kann. An diesem Beispiel lässt sich erklären, warum in der Systemtheorie von Kommunikation und nicht von Sprache gesprochen wird. Die Kommunikation bezeichnet Situationen, in denen angeschlossen wird, egal ob mit oder ohne Hilfe von Sprache. Interessant ist aber dann, was passiert, wenn es mit Sprache geschieht. Martin Mosebach beschreibt in seiner Kritik der neuen katholischen Liturgie sehr überzeugend, wie mit der unvermeidlichen Einführung von partizipativen Elementen ein religiöses Bekenntnis *ad usum delphini* formuliert werden musste (vgl. Mosebach 2002, 7). Es braucht – so würden wir ergänzen – gar nicht die kindliche Sprache für die Problematisierung der Bekenntnisform, es reicht, sich vor Augen zu führen, dass jemand, der nun öffentlich bekennen muss, vielleicht auch erst dann an sich entdeckt, dass er so etwas gar nicht bekennen kann. Es wäre soziologisch naiv, hier davon zu sprechen, dass jemand, der nicht bekennt, nicht gläubig ist. Man verabsolutierte dann die Bekenntnisform als Form der religiösen Praxis. Typischerweise drängt aber das religiöse Erleben über die Immanenz des Alltags hinaus und findet Halt nur in Erfahrungen der Transzendenz, die sich wiederum leichter in einer nichtsprachlichen Praxis aufheben lassen als in der banalisierenden Form der Sprache.

Schlichtes Typisieren verweist auf diese Weise auf etwas, was uns als Mitgliedern einer Kultur zunächst unsichtbar sein muss. Nicht die Verfremdung führt jedoch zur Wahrnehmung dessen, was sonst ausgeschlossen wird, sondern die Beobachtung dessen, was sich wiederholt. Was das bedeutet, soll im Folgenden an einer Auseinandersetzung mit dem Beitrag von Werner Vogd demonstriert werden. Es geht uns hierbei um eine Kritik der Sequenzanalyse.

2. Sozialität ist nicht typisch als ein zeitliches Nacheinander zu verstehen

Die beste Quelle für systemtheoretische Forschung auf höchstem Niveau sind zurzeit wohl die Studien von Werner Vogd. In intensiver Auseinandersetzung mit dem Forschungsfeld des Krankenhauses analysiert er das Wechselspiel von medizinischen und organisatorischen Formen. Was ändert sich, wenn ein an *Diagnose Related Groups* (DRG) orientiertes Abrechnungsverfahren eingeführt wird? Welche Auswirkungen auf das medizinische Handeln hat die Einführung einer flacheren Hierarchie auf den stationären Alltag? Zeigen lässt sich dabei, dass das, was zunächst für den Laien als gut erscheint – mehr Transparenz, kürzere Entscheidungswege –, auch Nebenwirkungen hat, die z.B. darin bestehen, dass Personen, die sich als Entscheider fühlen – Ärzte –, sich nicht mehr als Entscheider darstellen können, was wiederum ein hohes Ausmaß an Unzufriedenheit auf Station produziert (vgl. Vogd 2007). Ein großer Teil der ärztlichen Kritik an Deprofessionalisierungstendenzen ließe sich demzufolge auch über organisatorische Änderungen erklären, die ärztliche Entscheidungsmöglichkeiten abbauen. Hiermit entsteht eine andere Problembeschreibung, als wenn man einfach nur behaupten wollte, dass es dem Gesundheitssystem an Geld oder Expertise fehle.

Ein genauerer Blick auf die methodische Durchführung dieser Studien bietet sich also an. Der Beitrag von Werner Vogd für dieses Themenheft widmet sich explizit dieser Frage und pointiert dabei eine Vorgehensweise, die Vogd mit Rückgriff auf die von Ralf Bohnsack ausgearbeitete Methodologie als *rekonstruktives Verfahren* bezeichnet. Während die Systemthe-

orie von ihm einerseits als »metatheoretischer Rahmen« installiert wird, ergibt sich – laut Vogd – andererseits daraus, dass »die Systemtheorie in ihrer inhärenten Forschungspraxis ein rekonstruktives Verfahren darstellt« (Vogd in diesem Heft). In ihrer einfachsten Form versteht er unter Rekonstruktion, dass man explizit macht, worauf man sich bezieht, wenn man Daten auswertet. In der komplexeren Form wird deutlich, wie sehr sich die Vogdsche Version der Interpretation in der Praxis nach wie vor als Rekonstruktion subjektiver Innenwelten versteht – obwohl sie dies theoretisch leugnen würde. Vogd formuliert: »die Voraussetzung hierfür ist, dass die Sequenzialität des Sinngeschehens im Prozedere vom Unbestimmten zum Bestimmten protokolliert wird, um dann die klassisch physikalische Weltzeit mit der jeweiligen Systemzeit in Beziehung setzen zu können.« (Vogd in diesem Heft) Die Unterscheidung von verschiedenen Zeitstrukturen liegt hier nahe – man kann daran kaum vorbeischieben, wenn man empirisch forscht –, aber es liegt in keiner Weise nahe anzunehmen, dass Komplexität nur zeitlich aufgelöst wird. Die Behauptung einer zeitdimensionalen Ordnungsbildung ergibt sich hier über die Beobachtung eines zeitlichen Nacheinanders gesprochener Rede und ihrer Unterbrechungen. Diese für Soziologen überaus attraktive Form von beforschbarer Sozialität – einer sagt etwas, und ein anderer schließt tatsächlich an – verweist jedoch zunächst nur darauf, dass Sprache eine Form darstellt, die nur als zeitliches Nacheinander denkbar, weil hörbar ist. Sonst kann man im buchstäblichen Sinne nichts verstehen. Losgelöst von dieser Form ergibt sich dabei jedoch der Blick auf andere Formen der Informationsverarbeitung, nämlich hier vor allem solche der Sozialdimension. Während sich in der zeitlichen Verfolgung der medizinischen Aushandlung von Diagnosen und Therapien typischerweise eine Dokumentation des Nichtverstehens zwischen verschiedenen Statusgruppen, zwischen Ärzten und Patienten und zwischen Ärzten verschiedener Stationen ergibt, lässt sich gleichzeitig aus den Daten von Vogd auch herauslesen, wie sehr ein Krankenhaus über die Sozialdimension funktioniert, also darüber, dass nicht einfach Menschen miteinander reden, sondern »Personen« mit unterschiedlichen Attributen. Fast schon beiläufig dokumentiert Vogd in einer Fußnote eines anderen Textes, in dem er sich mit medizinischen Karrierewegen auseinandersetzt, dieses Phänomen: »Im Sinne eines habitualisierten Präsens ohne Präsenz lassen sich auch die folgenden Sequenzen aus dem Interview mit dem Oberarzt verstehen. De facto findet zwar kaum eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Chefarzt statt, diffus fühlt man sich jedoch mit ihm einverstanden und fühlt dabei seine Anwesenheit auch dann, wenn er nicht anwesend ist. Oberarzt Dr. Jonas: ›Also sehr viel, was mit Patienten geschieht, äh wird nicht noch einmal großartig mit dem Chef besprochen, es gibt aber eine große Übereinstimmung in inhaltlichen Fragestellungen und ich hab bei den meisten Entscheidungen, die ich treffe, entweder sehr reflektiert oder auch mehr aus einem diffusen Empfinden heraus, das Gefühl, das ist jetzt nichts, was gegen seine Intention verstoßen würde, also die hab ich ziemlich deutlich in mir diese Ideen, die er hat, und die Stoßrichtungen, die er verfolgt, so dass ich eigentlich selten großartige Dissonanz in mir erlebe oder das Gefühl hab, ich würde so entscheiden, er anders, und wie kriegt man da jetzt noch 'n Brückenschlag hin, das gibt's ganz selten mal, dass es inhaltlich bei konkreten Patienten unterschiedliche Strategien gibt, wie man so etwas diagnostiziert oder therapiert, und ich bin in den meisten Fällen dann auch bisher gut damit gefahren, dass ich dann letztendlich die Entscheidung ihm überlassen hab, wenn's wirklich um irgendein Medikament irgendeinen therapeutischen Schritt ging, und er war da anderer Meinung als ich, dann ist es sowohl von der Hierarchie als auch von der Erfahrung her sinnvoll, dass er das entscheidet ... selbst wenn er jetzt im klinischen Bereich selten auftaucht hab ich nicht den Eindruck, dass er nicht anwesend ist, man kann ja auch durch Abwesenheit anwesend sein.« (Vogd 2004, 301)

Was sich oberflächlich fast ein bisschen wie eine Entlarvung darstellt – der Chef kommt seinen Pflichten nicht nach –, ist bei genauerem Hinsehen eine hochunwahrscheinliche, aber doch in Organisationen mögliche Veranstaltung, insofern hier sichergestellt wird, dass jemand möglichst exakt das tun wird, was jemand anders auch getan hätte. Solange es z.B.

ums Bezahlen beim Brötchenkaufen geht, wäre dies banal. Aber in einer so komplexen Entscheidungssituation wie der der medizinischen Hilfe stellt dies doch eine enorme Leistung dar, die einzig und allein über Macht geschaffen wird, also sozial. Ganz reibungslos gelingt es hier dem Chef, seinen Willen durchzusetzen, indem der Oberarzt lernt, diesen Willen möglichst exakt vorwegzunehmen. Ganz egal, ob dies nun so wünschenswert ist oder nicht, im medizinischen Alltag findet es offenbar statt und gilt soziologisch als Beweis für eine unangemessene Hierarchie, was sich wiederum im problematischen »Miteinandersprechen« des Personals zeigen lässt. Die Studien von Werner Vogd dokumentieren dies eindrucksvoll (vgl. ebd.). Fragen könnte man sich nun aber auch, ob Kommunikationsprobleme auf medizinische Probleme verweisen, also auf solche der Behandlung von Patienten, oder ob sie als Kommunikationsprobleme das eigentliche Problem darstellen – unsere eigenen Forschungen zu Klinischen Ethikkomitees würden diesen Schluss nahe legen (vgl. Nassehi/Saake/Mayr 2008). Wir hätten dann mit dem Krankenhaus eine Organisation vor uns, die sich im Hinblick auf Entscheidungssituationen zunächst sozial stabilisiert – als Hierarchie –, die sich aber zunehmend der Erwartung einer kommunikativen Verflüssigung von Konventionen ausgesetzt sieht und die darauf mit Kommunikationsproblemen reagiert.

Dass Vogds Interpretation an dieser Lesart vorbeigeht, ist unserer Meinung nach seiner methodologischen Engführung der Analyse geschuldet, die dann doch in die postrationalisierende Suche nach Gründen zurück fällt. Wie wir bereits an anderer Stelle betont haben, plädieren wir im Hinblick auf methodische Fragen für Offenheit (vgl. Nassehi/Saake 2002), um dann studieren zu können, wie die Offenheit der Situation sich selbst einschränkt: sozial, sachlich oder zeitlich. Erst dann kann man sehen, dass ein Mehr an Kommunikation nicht alle Probleme löst, sondern vielleicht nur dazu führt, dass Kommunikationsprobleme entstehen. Und natürlich wollen wir damit nicht behaupten, dass mehr Kommunikation schlecht ist, aber wir möchten benennen können, welches normative Potenzial diese Habermassche Idee der kommunikativen Verflüssigung enthält, die sich – Habermas hat Recht – in ihrer Performanz tatsächlich selbst bestätigt.

Wenn man sich methodisch offen für die Mechanismen der Komplexitätsreduktion interessiert, kann man sehen, wie z.B. in der Biographieforschung die Erwartung einer sequenziellen, zeitlichen Informationsverarbeitung als »Form« der Biographie entsteht (vgl. Nassehi 1994). Erst dies erscheint als wirkliche Reflexion, alles andere als Hinweis auf unerfahrene Biographen oder schlechte Biographieforscher. In eigenen biographietheoretischen Studien konnten wir aber auch zeigen, wie sehr sich die klassische Form der interpretierbaren Biographie einer konkreten Form verdankt, in der Erzähler und Interviewer gemeinsam einer Geschichte und ihrer Moral lauschen, in der sich plastisches »echtes« Erzählen durch schnellen Erzählfluss und Reflexion über Abstraktion ergibt (vgl. Weber u.a. 2003; Saake 2006a). Schließt man andere Varianten nicht aus, dann sieht man neben diesem klassischen Erzähler, der sich soziologisch einwandfrei als Akteur (Täter oder Opfer) seiner eigenen Geschichte präsentiert, auch noch diejenigen, der eigentlich gar nicht erzählen kann, weil nicht die konkreten Sätze und ihre zeitlichen Abfolgen, sondern nur die Zugehörigkeit zur Familie zählt. Diese Erzähler listen auf, wer zur Familie gehört, und was sie von den Familienmitgliedern erzählen. Dieser Umgang mit Sprache entwertet eigentlich die Funktion von Sprache, weil es nicht auf Verständigung ankommt, sondern – sozial – auf Zugehörigkeit. Empirisch kann man hier also sehen, dass gesprochen wird, aber davon auf einen Begriff des subjektiven Handelns und seiner Reflexion zu schließen, wäre voreilig und ginge an dem, was man empirisch typisierend beobachten kann, vorbei. Die Situation der Selbstbeschreibung versteht sich selbst nämlich als eine Frage nach der Zugehörigkeit, also nach der Unterscheidung von *ego* und *alter*. Für die Reflexion, die man hier bei intensiverem Nachfragen auch finden kann, hat diese Situation keine systematische Verwendung. Sie kennt sie, und sie kann das auch darstellen, aber an den Folgen der Reflexion orientieren sich nicht die Möglichkeiten der Anschlussfähigkeit.

Eine andere Gruppe von Erzählern fällt im Gegensatz dazu dadurch auf, dass sie sozusagen nur reflektiert, ihre Erzählungen also jeweils von der konkreten Erzählsituation abhängig macht, was der alten Debatte der Biographieforschung als größter Fehler erschien, insofern man fürchtete, dass hierbei keine authentischen Erzählungen entstünden. Erst dies stellt sich im typisierenden Vergleich eigentlich als verzeitlichte Form der biographischen Selbstdarstellung heraus, insofern jede neue Situation als neuer Anlass zur Selbstdarstellung erlebt wird. Um wiederum mit Esser auch Ergebnisse der qualitativen Forschung zu sichern: Es ist schlicht falsch anzunehmen, dass Biographien ausschließlich zeitliche Formen der Verarbeitung von Wirklichkeit darstellen. Ihre Darstellung qua Sprache erfolgt in einem zeitlichen Nacheinander, aber die Problemlösung selbst erfolgt sowohl zeitlich als auch sachlich oder sozial. Auch in Bezug auf Organisationen ist es falsch, eine nur zeitliche Form der Komplexitätsreduktion anzunehmen oder sich nur auf Formen der Datenerhebung zu konzentrieren, die eindeutig zeitliche Formen vor anderen bevorzugen. Eine angemessene Datenerhebung müsste stattdessen offen sein für die Frage danach, wie sich ein System jeweils selbst erklärt.

Bevor wir nun wiederum zu Formulierungen greifen, die unsere Kommentatoren zu recht als hermetisch kritisieren würden, versuchen wir im nächsten Kapitel genauer zu klären, wieso man systemtheoretisch nicht von Typisierungen, sondern nur von Unterscheidungen redet und was dabei die Beobachtung erster und zweiter Ordnung sein soll.

3. Sozialität ist nicht typisch als sprachlicher Sinn zu verstehen

Am unverständlichsten für Außenstehende scheint die systemtheoretische Rede von den Beobachtern zu sein. Und auch dies scheint ein Problem zu sein, das sich unserer kulturellen Tradition zu verdanken scheint, die im Handeln zwar kommunikative Elemente entdecken kann, Handeln aber nicht jenseits von sprachlichen Verständigungsformen zu denken vermag. Erst wenn man sich über die rasante Versprachlichung unseres gesamten Alltags wundert, kann man wiederum sehen, wie sich – besonders in religiösen Formen, aber auch etwa in Familien, im Sport, in der Musik oder auch bei didaktischem Handeln von Lehrern – ganz explizit auch nicht-sprachliche Elemente etablieren, die ein Versprechen des Authentischen mit sich führen, dies aber immer nur im Moment einlösen können – solange niemand etwas gesagt hat. Habermas spricht nicht ohne Grund von der »Produktivkraft Kommunikation« (Habermas 1990, 36), um das enorme Potential von Sprache zu betonen. Es wäre aber ein Fehler, in dieser Weise Handlungen per se schon als kommunikative Akte zu fassen, sie also in ihrer Idealform immer auf ihren Entwurfscharakter hin zu lesen und zu übersehen, dass auch die Interpretationen selbst einen Ort brauchen, an dem sie sich – als Handlungen – entfalten können. Bei Hans-Georg Soeffner kann man in einer schönen Studie nachlesen, wie Martin Luther zum Inbegriff des modernen Menschen wurde, aber auch – über Soeffner hinaus – wie die Soziologie mit ihrem großen Interpretationsbedarf sich als Teil dieser protestantischen Kultur der Reflexion darstellt (vgl. Soeffner 1992a). In den großartigen Studien von Soeffner zur »Auslegung des Alltags« und in den begleitenden theoretischen Texten wird paradigmatisch die gegenwärtige Soziologie zusammengefasst und zur Höchstleistung gebracht. Soziologen verstehen Symbole und sind in der Lage, sie im Verweis auf abstrakte Werte zu erklären, und sie sehen auf diese Weise in Handlungen immer mehr als das, was sie zunächst beschreiben. Aber exakt über diesen Weg verdecken sie auch die Möglichkeit, dass sich hinter der Banalität des Alltags – Menschen haben Hobbys, führen Tagebücher und sehen sich im Fernsehen schlechte Filme an – vielleicht auch nicht mehr verbirgt als ein banaler Alltag. Hier könnte man am einfachsten studieren, wie sich ein Anschluss einfach nur deshalb bewährt, weil er schon vertraut ist. Man tut etwas, weil man es vorher schon getan hat. Unsere Körper sind kurz darauf schon daran gewöhnt, dass wir immer zur gleichen Zeit aufstehen, arbeiten gehen und uns etwas kaufen.

Systemtheoretisch würde man hier zunächst nicht von Handeln oder Kommunizieren, sondern von einer Beobachtung erster Ordnung sprechen, um zu verdeutlichen, dass man sich während des Aufstehens, Zur-Arbeit-Gehens und Einkaufens noch nicht fragen muss, warum man dies alles tut. Was man jedoch braucht, ist eine Vorstellung davon, was man gestern gemacht hat bzw. was vorher gewesen ist, um zu wissen, was man nun tun möchte. Und in den meisten Fällen muss man das alles gar nicht selber wissen, weil die Kontexte bis in ihre materiellen Voraussetzungen – hier würde man mit Bruno Latour anschließen – so strukturiert sind, dass sich fast automatisch Handlung an Handlung bzw. Kommunikation an Kommunikation fügt. Es wäre falsch, diese Form der Sozialität einfach nur als vorreflexiv zu bezeichnen und zu disqualifizieren, weil auch viele Handlungen der expliziten Reflexion – siehe die biographische Selbstbeschreibung – ihr Tun nicht explizit zum Thema machen. Unsere thanatologischen Forschungen deuten darauf hin, dass das Reden über den Tod viel unproblematischer geworden ist, als man sich noch vor Jahren gedacht hat – dass es aber auch viel weniger mit der Tatsache der eigenen Sterblichkeit zu tun hat und mehr mit einer Kultur, in der man Aufgeklärtheit darstellt, indem man offen über den Tod redet. Kaffeekochen und Über-den-Tod-Reden können wir offenbar, ohne dass wir es zum Thema machen müssen. Es sind Selbstverständlichkeiten, die aber auch bis in die tiefsten Betroffenheitsrhetoriken hinein reichen und die insofern nicht über die Unterscheidung reflektiert/unreflektiert abgebildet werden können. Es geht hier um einfaches Operieren im Sinne der Aufrechterhaltung oder des Abbruchs der Anschlussfähigkeit und damit um Situationen, die man eigentlich nicht interpretieren kann, weil sie sich in dem erschöpfen, was sie tun: trinken, essen, anfassen, reden, zuhören.

Die Studien von Erving Goffman sind hierfür sehr illustrativ, weil sie überhaupt nicht zwischen sprachlichen (reflektierten?) und nicht-sprachlichen Elementen unterscheiden und doch sehen können, wie dem einen nicht gelingen will, was für den anderen einfach funktioniert. Will man hier ansetzen, weil man sich für die Selbstbezüglichkeit von situativen Kontexten interessiert, in denen eine Handlung entweder gelingt oder nicht gelingt, dann fällt auch auf, dass es spezielle Kontexte gibt – wie z.B. diesen der Abfassung eines wissenschaftlichen Textes –, in denen explizit beobachtet wird, was woanders passiert. Sämtliche wissenschaftlichen Kontexte, in denen so genannte Reflexionstheorien zur Wirtschaft, zur Rechtsprechung, zur Forschung entwickelt werden, fallen hierunter, aber auch so etwas wie die von Stefan Kühl beschriebene Organisationsberatung, das Lesen von Ratgeberliteratur, die religiöse Predigt. Auch dies findet als schlichtes Anschließen statt – man weiß, wie man wissenschaftliche Texte schreibt –, aber mit dem Unterschied, dass hierbei eine andere Praxis zum Thema gemacht wird. Während bei der Beobachtung erster Ordnung etwas gemacht wird, fragt man sich bei der Beobachtung zweiter Ordnung, wie etwas gemacht wird. Die Nähe zur Schütz'schen Unterscheidung von Konstruktionen erster und zweiter Ordnung ist unübersehbar. Mit Schütz würde man hier von Typisierungsleistungen sprechen, die unseren Alltag auszeichnen und die wir – als Wissenschaftler – wiederum in wissenschaftlichen Typisierungen zum Thema machen können (vgl. Schütz 1971, 294).

Dieser Begriff der Typisierung ist notwendigerweise eng an den Begriff der Erfahrung gebunden, worauf Hubert Knoblauch in seinem Kommentar hinweist. Eigentlich stellt eine solche Kopplung eine Entwertung der Typisierungsleistung dar, insofern die alltäglichen Typisierungen nun als zwar wirklich, aber doch unbegriffen beschrieben werden. Mit Alfred Schütz und Thomas Luckmann würde man hier wissenssoziologisch behaupten: »Unser Wissensvorrat und dessen korrelative Typisierungsschemata resultieren aus dem Abbruch von Auslegungsprozessen und stellen die Sedimentierung vergangener Situationsproblematiken dar.« (Schütz/Luckmann 1979, 35) Der Begriff der Erfahrung wertet auf diese Weise etwas auf, was zuvor als nur vorläufig dargestellt wurde: Auch wenn es banal klingt, was unsere Eltern uns als Vorstellung guten Handelns beigebracht haben, es verbirgt sich demzufolge

doch aber etwas Bewährtes dahinter. Systemtheoretisch würde man zunächst nur einfach diese Typisierungsleistung sehen und von »Ähnlichkeiten, Vertrautheiten, Gemeinsamkeiten« (Knoblauch in diesem Heft) reden, solange es um Beobachtungen erster Ordnung geht, und von Unterscheidungen, sobald man beobachtet, wie beobachtet wird.

Der treffendste Satz hierzu stammt wiederum von Hans-Georg Soeffner, der zwischen sozialphänomenologischer Forschung einerseits und modell- und systemtheoretischer Forschung andererseits unterscheidet: »Wo sonst ein Bündel von Voraussetzungen und Bedingungen von etwas für etwas herausgearbeitet und legitimiert werden muß, bevor die Generierungsmechanik der Theorie die Figuren, Organisationen und Zeiten der sozialen Welten an ihren Fäden tanzen lässt, werden hier die Strukturen des Handelns und des Wissens selbst zum Gegenstand. Es geht nicht primär um das Wissen *von* etwas, sondern um die Art und Weise, *wie* wir zum Wissen von etwas kommen, nicht primär um das Verstehen von etwas, sondern um die Verfahren und die Strukturierung des Verstehens selbst.« (Soeffner 1999, 32) Diese wissenssoziologische Einstellung plausibilisiert sich hier sehr schön als allgemeine Methode, aber was wäre, wenn das, was wir erforschen wollen, sich nicht in jedem Fall als Frage des Verstehens *selbst* versteht? Das eigentliche Problem besteht dann darin, sich selbst als Soziologen daran zu hindern zu interpretieren. Dass wir das fast nicht können und jemand wie Soeffner diesen so wunderbar plausiblen Satz über »die Strukturen des Handelns und des Wissens selbst« (ebd.) formulieren kann, während er gleichzeitig abstrakte komplexe Symbolwelten erschafft, zeigt, wie schwierig es ist, aus dieser Kultur der Reflexion herauszutreten. Unsere Konvention lässt uns interpretieren auch dann, wenn wir es gar nicht wollen – und noch die Negation der Interpretation interpretiert, weil es praktisch *getan* werden muss.

Es geht bei dem, was wir vorschlagen, also nicht um eine Konstruktion zweiter Ordnung im Schützchen Sinne, weil es nicht darum geht, Typisierungsleistungen in einem abstrakteren – auch typisierten – Wissen um die Typisierungsfunktion zu überwinden, sondern schlicht nur darum zu erklären, dass es ganz allgemein neben dem funktionierenden nicht-auslegungsbedürftigen Alltag auch noch Sonderkontexte gibt, in denen man den funktionierenden Alltag zum Thema macht – um auf diese Weise auch wiederum einen neuen funktionierenden Alltag zu schaffen. Das hat nichts mit einer theoretischen Einstellung zu tun, sondern nur mit einer Praxis des Fragens, aus der dann wiederum so etwas wie eine Theorie entstehen kann, die man für abstrakt halten muss, aber auch so etwas wie eine protestantische Selbsterforschung, in der das Fragen und Zurückblicken auf Dauer gestellt wird.

Es gibt – und dies interessiert uns im Moment fast mehr, ohne dass wir schon genau sagen könnten, wie wir das erklären können – daneben aber auch den Alltag, also hier Operationen, die man systemtheoretisch Beobachtungen erster Ordnung nennt, um zu beschreiben, dass in diesen Kontexten »Vertrautheiten, Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten – also Typisierungen« (Knoblauch in diesem Heft) oder Unterscheidungen zwar geschaffen, aber nicht befragt werden. Exakt das ist es, was Vogd als Prozessieren im Diffusen bezeichnet und Kühl als informelle oder gar illegale Form der schnellen Anpassungsfähigkeit. Illegal ist dies zunächst nicht, nur die Reflexionspraxis der Organisationsberatung deckt diese Inkonsistenzen auf und macht ihre Unnachvollziehbarkeit sichtbar. Der Erfahrungsbegriff versucht diese Unerklärbarkeit des nicht erzählbaren Alltags in Figuren der Bedeutungshaftigkeit aufzuheben. Deshalb kann man wunderbar bei Soeffner auf die »Gegensätze von schwarz und weiß, oben und unten, Himmel und (unter der) Erde, Zwang (Gefangenschaft) und Befreiung, Enge und Grenzenlosigkeit (Unendlichkeit), hart und weich – und nicht zuletzt auch Leben und Tod« kommen, wenn man im Bergbau arbeitende Taubenzüchter untersucht (Soeffner 1992b, 147). Aber das braucht man eigentlich gar nicht. Wir bearbeiten damit unser Problem als Soziologen, weil wir uns nicht vorstellen können, dass man Praxen der Nicht-Reflexion ernstnehmen kann – wohlgerne Praxen, die sich nicht explizit als Nicht-Reflexion authentisch darstellen wollen, sondern in deren Horizont nicht einmal die Nicht-Reflexion vorkommt.

Vielleicht ist es tatsächlich theoriearchitektonisch ein Fehler, für das Operieren – egal ob erste oder zweite Ordnung – den *Beobachtungsbegriff* zu wählen, weil man damit suggeriert, dass ein Alltag seinen Unterscheidungsgebrauch »wissen« könnte. Darauf haben unsere beiden Kommentatoren beide hingewiesen, wenn sie kritisieren, dass eine systemtheoretische Soziologie nicht für den systemtheoretisch uninformatierten Alltag gemacht sei. Exakt dies könnte man in der Tat als Schwachstelle markieren, weil es den Leser systematisch auf eine falsche Fährte lockt. Ja, alles Operieren ist Unterscheidungsgebrauch, aber dies sieht nur ein Beobachter, der sich dafür interessiert. Besser wäre es vielleicht, von mehr oder weniger explizit zum Thema gemachten Praxen zu sprechen, um die schlichte Ordnungsfunktion der Anschlussfähigkeit zu betonen. In einer solchen nicht sich selbst zum Thema machenden Praxis finden Systemtheoretiker einen Unterscheidungsgebrauch, der auch nicht-sprachlich sein kann, was aber in der Tat eine theoretisch höchst komplizierte Figur darstellt, die gerade der Idee des schlichten Funktionierens nicht gerecht wird.

Auch in der Luhmannschen Fassung der Systemtheorie lassen sich Elemente einer protestantischen Reflexionskultur wieder finden. Besonders explizit wird das bei der Figur der »Exklusionsindividualität«, die die Weltlichkeit des weltabgewandten bürgerlichen Individuums als Reflexionsinstanz geradezu erhöht (vgl. dazu Luhmann 1989, 160). Aber in der Tat gibt es auch implizite Verweise auf diese Reflexionskultur in der von Luhmann geprägten Begrifflichkeit, die zumindest sprachlich das System als Subjekt führt und schon in die Selbstanwendung und Selbstreferenz einen Selbstbegriff einbaut, der zwar nicht in dem Sinne gemeint ist, aber zu wenig deutlich macht, dass dieses Selbst selbst nur einem Beobachter sichtbar wird, der exakt das thematisiert. Das Spannende am Selbst der Selbstreferenz ist, dass es ganz und gar ohne ein explizites Selbst auskommt – nichts anderes meint basale Selbstreferenz oder »Autopoiesis«. Die in der Systemtheorie dann beschriebenen »höheren« (sic!) Formen der Selbstreferenz sind dann nur abweichende Sonderfälle von einer sich entfaltenden Praxis – fast hätten wir geschrieben: einer sich *selbst* entfaltenden Praxis.

Wir sind an dieser Stelle an einem Punkt angekommen, an dem sich Ähnlichkeiten zur Phänomenologie nennen und nutzen lassen, insofern man Typisierungen auch als Unterscheidungsgebrauch lesen kann, sie aber nicht voreilig als eine Form des Vorreflexiven oder Noch-zu-Reflektierenden disqualifiziert, da sie viel grundsätzlicher als vielleicht vorher gedacht zunächst nur Anschlussfähigkeit als Prinzip jedes Operierens bezeichnen und in den Mittelpunkt rücken.

Praktisch bedeutet dies, sich für Wiederholungen zu interessieren. Anstatt sich methodologisch für die eine oder andere Schule festzulegen, empfehlen wir, sich anzuschauen, wie sich ein Kontext selbstständig mit Sinn ausstattet. Von Systemen sprechen Systemtheoretiker gerade wegen dieser Form von Sinnproduktion über Wiederholung. Wenn wir etwas erforschen wollen, schauen wir uns etwas an, das einen gemeinsamen Rahmen der Sinnproduktion hat. In gewisser Weise ist das dann beliebig, weil man überall Anschlüsse finden kann, dies jedoch auf unterschiedlichen Ebenen. Dass Menschen in einem Viertel miteinander reden können, hat zunächst mehr damit zu tun, dass überhaupt verschiedene Menschen miteinander reden können. Ob es nun Besonderheiten »des« Viertels gibt, wird man darüber klären müssen, ob sich ein Viertel eine gemeinsame Sprache gegeben hat. Dass dann z.B. interessant ist, wie Kinder erzogen werden, hat aber vielleicht mehr damit zu tun, wie überhaupt Erziehung möglich ist – nämlich nur sehr mühsam und nicht technologisch zweckorientiert – und welche Formen dafür gefunden werden können, als damit, was in dem Viertel als Erziehung gilt. Erkennen kann man das darüber, dass man sieht, was sich wie wiederholt. Baut sich die Komplexität der Situation über Probleme der Erziehung auf, die es auch anderswo gibt – wie setze ich Grenzen –, oder über Selbstverständigungsdiskurse des Viertels und die Frage danach, ob »wir« anders sind als die anderen. Man braucht als Forscher nicht alles in

der jeweiligen Situation neu zu erfinden, was sich grundsätzlicher und schon in Jahrhunderten erforscht als Erziehungsproblem einer modernen Gesellschaft darstellen lässt.

Wie zentral diese Form der Beobachtung ist, findet sich sehr schön – wenn auch etwas implizit – in dem Text von Daniel B. Lee und Achim Brosziewski. Sie führen als Inbegriff der ethnographischen Methode aus: »This presumption of self-reference cannot be verified or falsified through perceivable signs and signals. Instead, it can and must be tested through further observations, which either confirm or contradict our presumptions.« Und weiter: »To observe in the form of understanding, the ethnographer must gain access to the memory of a social system, to its own imaginary history.« (Lee/Brosziewski in diesem Heft) Wenn man versteht, wie schlicht und einfach nur die Wiederholung Identität schafft, dann braucht man eigentlich auch den Spencer Brownschen Formbegriff nicht zum Zentrum der Analyse zu machen. Mit Spencer Brown lässt sich klären, wieso Identität keine Qualität darstellt, was für die Forschungen der 70er Jahre ein großes Thema war. Identität ist nicht etwas, was sich hinter allem verbirgt oder was ein normatives Ziel darstellt, sie ergibt sich ganz von alleine, indem man spricht und Laute zu Wörtern formt und Wörter zu Sätzen bildet und »versteht«, wie etwas gemeint ist, weil man etwas als das Gleiche einordnet.

Die entscheidende Referenz für die Interpretation wäre auf dieser Grundlage nicht mehr die Subjektivität, also das, was jemand sagen möchte und was jemand anderes verstehen kann, sondern die schlichte Wiederholung. Dabei erscheint auch das, was wir als Subjektivität bezeichnen, als eine Form der Typisierung, als eine Praxis, in der in ganz spezieller Weise Redundanzen gebildet werden, nämlich solche der Person. Knoblauch empfiehlt an dieser Stelle, von der Ethnographie zu lernen: »Wenn der Kern der – wenigstens soziologischen – Ethnographie nicht das Befremden ist (die Befremdung ist vielmehr ja eine der klassischen Gattungen der Repräsentation von Ethnographie), sondern die Rekonstruktion der typischen Binnenperspektive von Akteuren, dann hat die systemtheoretische Analyse eine Aufarbeitung der ethnographischen Vorgehensweise und der darin implizierten Beobachterrolle vor sich.« (Knoblauch in diesem Heft) Wir stimmen dem zu, würden aber sagen, dass das Ziel dieser Aufarbeitung nicht darin bestehen kann, die eigene Subjektivität in der des anderen wiederzufinden, sondern sich – auch das finden wir bei Knoblauch schon angedeutet – sehr viel expliziter noch als die Wissenssoziologie für die *Funktion* der Subjektivität zu interessieren.

Nachdem wir nun einen empirisch allgemeineren Begriff des Handelns haben – oder einer Praxis –, lohnt es sich, sich dafür zu interessieren, wie in diese Praxis Kontexte der Reflexion eingelassen sind.

4. Sozialität ist nicht typisch als Subjektivität zu verstehen

Wenn man sich etwas systematischer sowohl die einzelnen Beiträge dieses Themenhefts als auch die beiden Kommentare anschaut, scheint die Frage nach der Bedeutung dessen, was unter dem Begriff der Subjektivität verhandelt wird, zunächst keine zentrale zu sein, findet man doch überall einen selbstverständlichen Gebrauch dieser Kategorie. Verwirrung stiftet das Wissen darum, dass sich in Luhmanns Kritik der »alteuropäischen Semantik« (Luhmann 1997, 893ff) eine explizite Ablehnung dieses Begriffs zu finden scheint. Man muss tatsächlich an der systemtheoretischen Forschung kritisieren, dass sie – im Gefolge dieser programmatischen Sätze – sich nicht die Mühe macht, einem systemtheoretisch uninteressierten Publikum zu erklären, welchen Stellenwert dieses Konzept in der Systemtheorie erhält. Während Hartmut Esser annimmt, dass man Handlungsfolgen über eine subjektive Innerlichkeit erklären kann, könnte man umgekehrt auch behaupten, dass man Subjektivität über Handlungen erklären kann – exakt dies tut nämlich Esser in seiner kleinen demonstrativen Sequenzanalyse zum Ehekrach. Was ihm vorliegt, sind Handlungen, von denen ausgehend er auf einen Algorithmus schließt, der für die Verursachung einer nächsten möglichen Hand-

lung ausschlaggebend sein soll. Man kann dies tatsächlich machen und erhält dann ein fragiles Geflecht von mehr oder weniger verbreiteten gesellschaftlichen Konventionen darüber, wie man sich in welcher Situation verhält. Woran man aber systematisch vorbeisieht, sind die Gedanken und Überlegungen, die nicht in Handlungen münden. Wir alle wissen aus eigenem Erleben, dass wir in vielen Situationen etwas anderes sagen, als wir denken, und was wir tun, ist dann oft noch einmal etwas anderes. Dieser Unterschied hängt ganz allein von den systematischen Möglichkeiten der jeweiligen Form zum Umgang mit Sprache ab. Während Gedanken alleine sich zwar in der Form einer zeitlichen Abfolge darstellen, sie aber nicht systematisch aufeinander bezogen sein müssen, hat Sprache diese Möglichkeit nicht. Handeln wiederum leidet darunter und profitiert davon, dass es auf Personen zugerechnet wird und sich der Sinn entsprechend meist als personalisierter Sinn darstellt – wir verstehen Handeln, indem wir »psychologisieren«. Wenn man nun diese unterschiedlichen Möglichkeiten nicht voneinander unterscheidet, kann man nicht mehr abbilden, wie sich in welchen Situationen die Verwendungsweisen von Gedanken, Sprache und Handlungen unterscheiden.

Die Situationen, die sich Katharina Mayr in ihrer Studie zu Klinischen Ethikkomitees angeschaut hat, lassen sich nur darüber erklären, dass man beschreibt, wie in bestimmten Kontexten gerade nicht die Konvention als Garant der nächsten Handlung erscheint, sondern der erlebte Kontrast zwischen der Konvention und dem, was Menschen an sich selbst erleben, wenn sie versuchen, »subjektiv« zu sein. In unseren eigenen Forschungen reservieren wir für diesen Fall den Begriff der Authentizität, weil er demonstriert, dass es hier nicht nur um Handlungen geht, sondern um ganz spezifische Situationen, in denen Menschen ihre eigenen Gedanken als Kontrast zu den Konventionen erleben. Vertraut mit diesen Phänomenen sind wir bereits ein wenig aus den Kontexten des Liebesbekenntnisses und des religiösen Bekenntnisses. Aber exakt in Bezug auf diese Kontexte wissen wir auch aus den vorhandenen Forschungen, dass sich diese Formen als Gattungen darstellen lassen (Günthner/Knoblauch 1994; Knoblauch 1996, 20; Knoblauch 1999; Reichertz 2002). Die Sätze, die dann formuliert werden, entstammen Konventionen darüber, wie man sich unkonventionell verhält.

Eine andere Variante dessen, was sich als Subjektivität beschreiben lässt, wird bei Bourdieu beschrieben, wenn es um die Frage danach geht, ob der Akteur von den Regeln des Feldes determiniert wird oder nicht. Bourdieu beschreibt ihn als Spieler, um zu erklären, warum er als determinierter Akteur nicht funktionieren könnte. Er muss auch wollen, was er tut, und sich seine Handlungen zurechnen, was Bourdieu mit dem Begriff der *illusio* beschreibt: »Dagegen entscheidet man sich in sozialen Feldern, die im Ergebnis eines langwierigen und langsamen Verselbständigungsprozesses sozusagen Spiele an sich und nicht länger Spiele für sich selbst sind, nicht bewusst zur Teilnahme, sondern wird in das Spiel hineingeboren, mit dem Spiel geboren, und ist das Verhältnis des Glaubens, der *illusio*, des Einsatzes um so totaler und bedingungsloser, je weniger es als solches erkannt wird.« (Bourdieu 1999, 123)¹

-
- 1) Kann sich Hartmut Esser tatsächlich Wissenschaftler vorstellen, die soziologische Texte schreiben, »nur« weil sie einen Lehrstuhl haben wollen? Er vermutet: »Ein Grund (für das Interesse von Systemtheoretikern an der Empirie, d.A.) scheint auch zu sein: mit bloßer Theorie allein lässt sich die Polykontextualität des Geschehens um die Neubesetzung der soziologischen Lehrstühle in diesen Umbruchszeiten nicht im Sinne der Erhaltung des eigenen Paradigmenkapitals bewältigen. Man muss auch etwas anbieten können auf dem vielschichtigen Markt der Stellenverschiebungen und Mittelverteilungen, was andere interessieren könnte, weil es ihnen bei der Lösung ihrer Probleme hilft.« (Esser in diesem Heft) Wie lässt sich wissenschaftlich zeigen, dass das eigene Interesse an Empirie »real« ist? Während sich in einer klassischen Welt der Professionen diese Annahme über die »Persönlichkeit« des berufenen Wissenschaftlers erklärte, braucht man dafür heute neue Formen der Darstellung von Subjektivität und zwar »echter« Subjektivität. Wir würden eigentlich sagen, dass das in einem wissenschaftlichen Rahmen nicht nötig sein sollte, vor allem nicht in einem soziologischen, in dem man eigentlich über diese Form der *illusio* etwas wissen könnte.

Je näher man forschend an eine Praxis und ihre sich in der Praxis entscheidenden Spielregeln heranrückt, desto mehr wird man damit konfrontiert, dass Autoren von Handlungen sich auch als Autoren, aber – viel wichtiger – bisweilen auch *nicht* als Autoren erleben, woraus sich ein entscheidender Ansporn zur Kreativität ergibt, indem man nach neuen Worten sucht, um sich selbst wieder zuschreiben zu können, was man sagt.

Die Sätze, um die es in den Forschungen von Mayr geht, demonstrieren aber im Unterschied dazu, nicht die geordnete Ungeordnetheit von Gefühlen, um Liebe oder Erlösung zu erleben, sondern nur die reine Präsenz von Gedanken jenseits von Sprache: »Was ich sage, kann nicht abbilden, was ich denke«. Subjektivität fällt hier also nicht in der Form von Motiven an, sondern als schlichtes Erleben der Ungeordnetheit eigener Gedanken neben dem, was sich unter der Bedingung von Anwesenheit als gesprochene Sprache darstellt. Während Esser in seiner einfühlsamen Interpretation eines Streits, dessen Form ihm selbst sicherlich nicht vertraut ist, demonstriert, wie berechenbar Motive aufgrund gesellschaftlicher Konventionen oft sind, zeigen diese Fälle, wie Menschen sich selbst sozusagen als motivfrei erleben, als unerklärbar, als intransparent. Und exakt diese Intransparenz schafft das, was wir dann als systematisch genutzte Quelle von Authentizität wieder finden und von der man zur Zeit manchmal den Eindruck haben kann, dass sie sich selbst – unter der Bedingung von Massenmedien – zu immer neuen Formen der Darstellbarkeit steigert. Individuen erleben an sich selbst ihre eigene Individualität, nicht mehr jedoch in der 68er-Form der therapeutisch inszenierten Reflexion übers Private, sondern als ständig anfallendes Nebenprodukt eines funktionierenden Alltags, in dem dies jedoch zumeist nicht vorkommt, woraus sich wiederum eine neue Mangelbeschreibung ableiten lässt.

Subjektivität wird so sich selbst zu einem Problem, was wiederum in der authentischen Rede seine Lösung findet. Soziologisch lässt sich dabei beobachten, wie wichtig es ist, diese Kategorie noch viel ernster zu nehmen und sie weiter zu fassen, als dies in vielen Handlungsbegriffen der Fall ist. Die Frage danach, ob es Subjekte gibt oder nicht, ist eigentlich nicht relevant. *Entscheidend ist, ob sich Menschen als Subjekte verstehen und erleben – und ob dieses Erleben sozial anschlussfähig ist.* Dieser typische systemtheoretische Schritt, dem es eigentlich darum geht, noch näher an das alltägliche Geschehen heranzukommen und abzubilden, was im nächsten Moment passiert, ist verständlicher, wenn man zunächst annimmt, dass es keine Subjekte gibt – um dann zu sehen, wie sich Sozialität als Subjektivität darstellt. Sehen kann man dann auch, dass Subjektivität nicht nur in der typischen sachlichen Fassung auftritt – als subjektive Aufklärung über das Motiv zum Handeln –, sondern auch als Frage danach, wer eigentlich handeln kann, und als Frage nach der zeitlichen Persistenz dieser immer neu sich wieder ordnenden inneren Erlebniswelt. Ein Beispiel für die Problematisierung von Subjektivität im Hinblick auf die Zeitdimension haben wir bereits von Mayr erhalten. In ihrer Studie zeigt sie, wie sich als Verfahren für Klinische Ethikkomitees ergibt, dass »entscheidungsleitend ... dann nicht mehr zeitstabile, konsistente Gründe sein (können), sondern eine ›Sensibilität‹ für die Realität der Betroffenen« (Mayr in diesem Heft). (Vgl. dazu auch Saake/Kunz 2006; Nassehi/Saake/Mayr 2008)

Die Sozialdimension scheint zunächst über die moderne Formel der Menschheit geklärt zu sein, stellt sich aber in der Praxis als viel problematischer heraus. Während der Begriff des Alters, der in der Nachkriegszeit eine spezielle Form der Altersforschung stimuliert hat, als Inbegriff von Abbau, Borniertheit und Hilfebedürftigkeit in einer alternden Gesellschaft nach und nach an Relevanz verliert, steht eine neu entstehende Pflegewissenschaft vor dem Problem, in Patienten, Dementen und nicht mehr sprechenden Sterbenden jene Formen von Subjektivität wiederzufinden, die selbst darzustellen sie nicht mehr in der Lage sind (vgl. Saake 2007). Man kann sich nun vorstellen, dass unsere Erwartungen an eine berücksichtigte und hergestellte Subjektivität in einer Gesellschaft, die dieser Kategorie mehr und mehr Bedeutung beimisst, immer mehr steigen werden. Wer nicht mehr selbstständig essen kann, soll

seinen Löffel doch noch so geführt bekommen, dass ein Reflex dessen, was diese Person eigentlich darstellen sollen könnte, noch da ist. Wer nicht mehr reden kann und sterben will, muss doch noch von den Mitarbeitern einer Palliativstation so behandelt werden, dass sich in deren Handlungen die Berücksichtigung einer subjektiven Komponente wieder finden lässt (vgl. Saake 2006b). Die Anforderungen an die Inszenierungen von Subjektivität werden aber vor allem auch deshalb so hoch, weil uns immer mehr im Leben als Entscheidung gegenübertritt. Wie sozial müssen bereits Zweijährige sein, um später im Beruf teamfähig zu sein? Mit welchen Zeichen signalisiert mir mein Körper eine falsche Lebensweise? Woran kann man erkennen, dass man bei seinem sterbenden Vater die Lungenentzündung einfach unbehandelt lassen kann, um ihn sterben zu lassen, nachdem man bereits mehrere Krankheiten hat erfolgreich behandeln lassen? Als informativ erscheinen uns diese Zeichen, wenn sie sich als angemessen im Hinblick auf die Persönlichkeit des Betroffenen darstellen lassen, wenn wir sie als *subjektive* Zeichen interpretieren können. Um das tun zu können, finden wir heraus, welche Persönlichkeit Zweijährige haben, wie wir uns zu unserem eigenen Körper verhalten wollen und was der eigene Vater gewollt haben kann. Das sind Praxen der Subjektivierung.

Anthony Giddens beschreibt mit seinen Überlegungen zu einem reformulierten Strukturbegriff die Anforderungen an eine Soziologie in exakt dieser Situation jenseits einer determinierenden Institution und einer sich selbst legitimierenden Subjektivität. »Struktur darf nicht mit Zwang gleichgesetzt werden; sie schränkt Handeln nicht nur ein, sondern ermöglicht es auch. Dennoch kann man sagen, dass die strukturellen Momente sozialer Systeme so weit in Raum und Zeit ausgreifen, dass sie sich der Kontrolle eines jeden individuellen Akteurs entziehen.« (Giddens 1997, 78) Das ist eigentlich ein systemtheoretischer Satz, nicht weil dort von Systemen die Rede ist, sondern weil angenommen wird, dass es vor aller Individualität bereits soziale Strukturen gibt, in die auch diejenigen, die wir als individuelle Akteure fassen, eingelassen sind. Dass es individuelle Akteure gibt, soll also nicht geleugnet werden, aber wir wollen auch das sichtbar machen, was sich nicht dieser Form fügt, weil man erst dann tatsächlich »erklären« kann, was Mayr in ihrer Studie beschrieben hat. Dass sich hierbei nebenbei auch ein verändertes Bild der Gesellschaft ergibt, soll zum Schluss noch einmal genauer betont werden, wenn es um die Frage danach geht, was denn eigentlich gute Ergebnisse sind.

5. Was sind gute Ergebnisse? Ein Blick auf »Alteuropa«

In den Worten Werner Vogds lässt sich das Ergebnis seiner Studie folgendermaßen zusammenfassen: »...dass die gängigen Entscheidungsprozeduren vor allem Unsicherheiten absorbieren, sie dabei jedoch nicht unbedingt zu medizinisch elaborierten Entscheidungen führen müssen. Vielmehr gewinnt das Krankenhaus erst als Organisation über seine internen Entscheidungsstrukturen die Möglichkeit, auch unter ungünstigen Bedingungen (Personalmangel, Kunstfehler durch schlecht betreute Anfänger etc.) seine Behandlungsprozesse fortzuführen. Gerade weil die medizinische Praxis, die rechtlich wirksame Dokumentation dieser Praxis, die Abrechnungen der Leistungen sowie die einzelnen Ebenen der ärztlichen Hierarchie nur lose miteinander gekoppelt sind, kann die Entscheidungsfähigkeit unter wechselnden Konstellationen aufrechterhalten werden. So kann behandelt werden, ohne zu behandeln, Rechtmäßigkeit hergestellt werden, indem Unrechtmäßiges nicht dokumentiert wird, wirtschaftlich gearbeitet werden, indem Medizin vorgetäuscht wird, wo anderes stattfindet, um an anderer Stelle umso mehr (ansonsten nicht bezahlbare) Medizin stattfinden zu lassen. Auf diesem Level der Untersuchung zeigen die komparativen Analysen auf, dass die Organisationen gerade dann gut funktionieren, wenn sie ein Arrangement entwickeln können, bei dem zugleich hingeschaut und nicht hingeschaut wird, also bei dem gegebenenfalls die Dinge im Diffusen gelassen werden, um weiter prozessieren zu können.« (Vogd in diesem Heft) Ganz

ähnlich heißt es bei Stefan Kühl: »Dahinter steckt der Gedanke, dass besonders Organisationen eigentlich auf eine widersprüchliche Normorientierung angewiesen sind. Weil sich Organisationen aber gleichzeitig gezwungen sehen, eine widerspruchsfreie Normordnung nach außen und innen zu präsentieren, wird ein gewisses Maß an Illegalität unvermeidlich. Indem Organisationsmitglieder situativ ausbalancieren, ob sie den formalen Strukturen entsprechend handeln oder ob sie informelle Wege gehen, erreichen Organisationen überhaupt erst ihre schnelle Anpassungsfähigkeit ...« (Kühl in diesem Heft).

Die Frage danach, was denn eigentlich Ergebnisse sind, lässt sich sehr deutlich aus dem Kommentar von Esser herauslesen, wenn er das kleine »f« kritisiert, mit dem Dirk Baecker die Funktionsweise von Systemen als Funktion ihrer selbst und der Umwelt erklärt. Einem nicht mit der Systemtheorie vertrauten Leser erklärt sich dadurch in der Tat nichts, und auch die Erklärungen von Vogd und Kühl werden Esser vermutlich nicht zufrieden stellen. Dieses Problem lässt sich aber nicht lösen, wenn man erwarten würde, dass die Systemtheoretiker endlich damit aufhören, so paradoxe Sätze zu formulieren, und die Handlungstheoretiker sich die mathematischen Formeln abgewöhnen. Verstehen kann man aber – und in der Beziehung ist Hartmut Esser vielleicht eher bereit, sich auf systemtheoretische »Erklärungen« einzulassen –, dass es Kontexte gibt, in denen nicht nur das handelnde und auskunftsfähige Subjekt eine Rolle spielt, sondern auch solche, in denen Handlung und Sprache und Subjektivität jeweils auseinander treten und sich selbst zum Problem werden.

Vielleicht ist es dann nicht mehr entscheidend, ob man den Fall des vernünftigen Handelns für den Normalfall und den Rest für die Ausnahme hält oder umgekehrt. Empirisch interessant wird dann aber ein Alltag, der einen Gesellschaftsbegriff eigentlich erst wieder relevant werden lässt. Erst wenn das, was wir erklären wollen, nicht in dem aufgeht, was wir als Subjektivität bezeichnen, brauchen wir eine Kategorie, die uns etwas als wissenschaftlich vernünftig denken lässt, was wir im Alltag für unvernünftig halten. Die Mathematik der Handlungsforscher erfüllt diese Funktion, insofern sie eine Antwort ermöglicht, die man sich selbst nicht gegeben hätte. Die Plausibilität dieser Antwort ist eine rein gesellschaftliche Veranstaltung, die nur funktioniert, wenn man wissenschaftliche Typisierungen versteht. Eben diese wissenschaftlichen Typisierungen sind aber das, was Esser als »real« bezeichnet und mit Anführungszeichen versieht. Um Ergebnisse produzieren zu können, muss sich eine Form der Kommunikation etablieren, die ihr Gemeinsames darin findet, dass man sich über Ergebnisse streitet. Damit ist nicht gemeint, dass man normativ Unterschiede fordert, sondern dass sehr viel vorausgesetzt werden muss, damit sich zwei Sätze überhaupt aufeinander beziehen lassen. Wenn man systemtheoretisch von einem Code redet, bezeichnet man damit so etwas wie eine Typisierung, die allerdings sehr viel allgemeiner und umfassender und in gewisser Weise toleranter funktioniert, als man sich das als Wissenschaftler denkt. Die Wirksamkeit dieser Typisierung zeigt sich darin, dass jeder wissenschaftliche Text – ohne Ausnahme – die Form der wissenschaftlichen Kommunikation annimmt, indem er Wahrheiten produzieren will und sich darüber kritisieren lässt. Diese Behauptung lässt sich wunderbar an der Realität testen, und ihr Ergebnis, eine in dieser Form als typisiert verstandene Realität, lässt sich auch wunderbar weiter erforschen, wenn man fragt: Welche Wahrheiten sind es denn, die sich im Moment durchzusetzen scheinen? Und dabei geht es dann nicht um einen subjektiven Sinn, sondern um einen Sinn, der über das Subjektive hinaus sich allgemeiner der Sozialdimension verdankt, nämlich z.B. dem immer gleichen Problem, den Einfluss der Psyche auf körperliche Befindlichkeiten bei der medizinischen Behandlung des Körpers miteinzukalkulieren: Körper sind nun mal nicht ohne Psyche zu haben! Aber nur weil Körper Schmerzen produzieren – zunächst ganz unsubjektiv biologisch, dann jedoch umso subjektiver und schmerzhaft –, gibt es so etwas wie medizinische Handlungen. Andere Situationen unterscheiden sich hiervon systematisch, weil Körper in ihnen eine untergeordnete Rolle spielen, z.B. wissenschaftliches Denken. Auch dafür braucht man funktionsbereite und aufs

Sitzenbleiben-Können trainierte Körper, aber leider orientiert sich die Form des wissenschaftlichen Denkens nicht an den Körpern, sondern daran, was ein Kopf in Abwesenheit von anderen Körpern und mit Hilfe verschiedenster Instrumente, die ihm das Denken ermöglichen, an Komplexität aushalten kann.

Verstehen kann man diese Beschreibung einer Gesellschaft, die wir als *Gesellschaft der Gegenwart* beschreiben würden, eigentlich gar nicht. Wir verwenden diesen Gesellschaftsbegriff nicht nur als Ausdruck für eine Versammlung von (sozial ungleichen) Menschen oder als Hinweis auf eine bestimmte Menge an differenzierten Logiken, sondern vor allem als Versuch einer Zusammenschau von unterschiedlichen Orten, die jeweils für sich anhand ihrer eigenen sozialen, sachlichen und zeitlichen Relevanzen einen eigenen Horizont herstellen, zum Teil auch explizit machen und die sich anhand dieser selbsttypisierten Formen von Identität aufeinander beziehen können. Am besten verstehen kann man diese Idee einer sich selbst typisierenden Praxis, wenn man sich mit der Frage auseinandersetzt, warum Stefan Kühls schöne Studie so eigentümlich unerklärt endet. Im Mittelpunkt der Studie steht die Beobachtung eines Maximums an organisiertem Unsinn, womit zumindest zunächst einmal der Beweis geführt wird, dass Organisationen keine zweckrationalen Apparate sind. Mit jedem Schritt, mit dem sich Kühls Organisationsberater weiter in die Tiefen des organisierten Alltags hineinbewegen, werden noch fundamentalere Unvereinbarkeiten sichtbar, die sich auch nicht mehr als Zusammenspiel von Funktionalitäten und Dysfunktionalitäten darstellen lassen. Es ist richtig beschrieben von Kühl, dass offenbar auf diese Weise der organisationale Alltag in diesem Fall funktioniert, aber es lässt sich nicht rechtfertigen, dass er nur so funktionieren kann. Dass es keine Regelung gibt, die die Handwerker z.B. von dem umständlichen behördlichen Genehmigungsverfahren befreit, kann auch nur ein dummer Zufall sein, der aber leider – weil die Gelegenheit dazu im Moment nicht mehr da ist – sehr weitreichende Folgen hat. Interessanter an dem Fall ist, dass so etwas möglich ist und sich die hier zeigende Unvernunft bis in die Beratungspraxis der Organisationsberater durchsetzt. Die Entscheidungen des Managements werden von zum Teil exakt gegensätzlichen Entscheidungen der selbstständigen Handwerkerteams begleitet, und die Organisationsberater werden nun mit einer Entscheidungspraxis konfrontiert, die in sich komplett plausibel ist, insofern alles funktioniert, die aber maximal unplausibel ist, wenn man sich diese Entscheidungen im Hinblick auf ihre inhaltliche Kohärenz anschaut.

Beides sind zwei verschiedene Formen, in denen der organisierte Alltag sichtbar werden kann, und exakt genau so geht es Soziologen mit dem Gesellschaftsbegriff (vgl. Nassehi 2007b). Man kann sich auf ein (wissenschaftliches) Bild der Gesellschaft konzentrieren, bei dem sich die wissenschaftliche Logik bewährt und einiges erklärt werden kann, anderes wiederum als noch unerklärt markiert wird. Man kann aber auch annehmen, dass sich Gesellschaft außerhalb der Wissenschaft sehr viel unvernünftiger darstellt, dass es dort Kontexte gibt, die mit einem sehr viel schlechteren Gedächtnis ausgestattet sind und größeren Toleranzen für Unlogisches. Wie wollen wir etwas benennbar machen, was vielleicht in seiner gesamten Form allem widerspricht, was Wissenschaftler bereit sind anzunehmen?

Bislang haben wir, was diese Vermutung angeht, nur den Hinweis der soziologischen Theorien darauf, dass sich jenseits der theoretischen Einstellung, der soziologischen Erklärung, der kompetenten Sprecher ein Alltag befindet, der erklärt und in Diskurse einbezogen werden kann. Mit der Umkehrung dieses Blicks auf den Alltag sehen wir zunächst eine Praxis, die sich in ihrer Funktionalität über ihre Anschlussfähigkeit erklärt, und wir sehen die Voraussetzungsfähigkeit sowohl der wissenschaftlichen Annahme von Vernunft als auch der z.B. organisationalen Fähigkeit, sich über Entscheidungen von dieser Vernunft zu entkoppeln und zu funktionieren. Es geht nicht darum, ob man so etwas gut findet oder nicht, sondern nur darum, es sichtbar zu machen. Zum Teil wird dieser Versuch des Sichtbarmachens zunächst in eine Praxis des Beschreibens, des Typisierens münden, um diese Art von Alltag

überhaupt erst zum Thema zu machen. Deutlich wird hierbei, wie sehr so eine Art von Soziologie sich der Perspektive der Cultural Studies verdankt und wie genuin soziologisch die Fragestellungen der Cultural Studies sind. Sie machen uns vertraut mit der Unvernunft eines Alltags, in dem man abends fernsieht, während man tagsüber Adornos Kulturindustriethese diskutiert.

Wenn man nun zum Schluss zusammenfassen möchte, was eigentlich eine systemtheoretische empirische Forschung macht, dann würden wir sehr abstrakt, aber doch auch sehr empirisch zusammenfassen: Sie versucht, aus der Verbindlichkeit der alteuropäischen Form der Reflexion auszuscheren und auf die nicht nur zeitliche, sondern auch sachliche und soziale Organisation des Handelns hinzuweisen. Handeln jenseits dieser Idee der Reflexion kann man nur schwer als solches verstehen und braucht dafür vermutlich die entfremdenden Studien einer körperfixierten Ethnographie (vgl. Hirschauer 1996). Wir fassen Handeln typischerweise immer schon als Zusammenhang von Entwurf und Motiv und Vergangenheit und Gegenwart, Alltag und theoretischer Erklärung, also: rein zeitlich. Rehabilitiert werden müssen in diesem Zusammenhang – und diese Hinweise verdanken wir den Gutachtern der Beiträge, Hartmut Esser und Hubert Knoblauch – die Begriffe der nicht nur zeitlich, sondern auch sozial und sachlich gefassten Handlung, der nicht nur sachlich, sondern auch zeitlich und sozial gefassten Subjektivität und der nicht nur sozial, sondern auch zeitlich und sachlich gefassten Gesellschaft. Im Hinblick auf die Einwände der Gutachter und die Beiträge der hier versammelten Autoren stellt dies einen Versuch dar, soziologische Perspektiven nicht gegeneinander auszuspielen, sondern sie aufeinander zu beziehen im Sinne der Frage danach, ob sich eventuell die Methodendifferenzen nicht besser als Differenzen der jeweiligen beforschten Orte abbilden lassen anstatt als wissenschaftliche Axiome. Vielleicht lassen sich aus dieser Perspektive auch die Texte unseres Themenheftes von jenen besser lesen, die eigentlich keine systemtheoretischen Beiträge lesen wollen.

Literatur

- Berg, Marc (2007): Praktiken des Lesens und Schreibens. Die konstitutive Rolle der Patientenakte in der medizinischen Arbeit, in: Saake, Irmhild/Vogd, Werner (Hg.): *Moderne Mythen der Medizin. Studien zu Problemen der organisierten Soziologie*, Wiesbaden, S. 63-86.
- Bourdieu, Pierre (1999): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt am Main.
- Esser, Hartmut (1996): Die Definition der Situation, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48, S. 1-34.
- Esser, Hartmut (2002): In guten wie in schlechten Tagen? Das Framing der Ehe und das Risiko zur Scheidung. Eine Anwendung und ein Test des Modells der Frame-Selektion, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 54, S. 27-63.
- Giddens, Anthony (1997): *Die Konstitution der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Günthner, Susanne; Knoblauch, Hubert (1994): 'Forms are the food of faith'. Gattungen als Muster kommunikativen Handelns, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 46, S. 693-723.
- Habermas, Jürgen (1990): Vorwort zur Neuauflage 1990, in: Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main, S. 11-50.
- Hirschauer, Stefan (1996): Die Fabrikation des Körpers in der Chirurgie, in: Borck, Cornelius (Hg.): *Anatomien medizinischen Wissens*, Frankfurt am Main, S. 86-124.
- Hoyer, Klaus L.; Tutton, Richard (2005): 'Ethics was here': Studying the language games of ethics in the case of UK Biobank, *Critical Public Health*, 15, S. 385-397.
- Iding, Hermann (2007): Beratung im Krankenhaus – Macht mein Strukturen in Organisationen, in: Saake, Irmhild/Vogd, Werner (Hg.): *Moderne Mythen der Medizin. Studien zur organisierten Krankenbehandlung*, Wiesbaden, S. 87-108.

- Knoblauch, Hubert (1996): Einleitung: Kommunikative Lebenswelten und die Ethnographie einer ›geschwätzigen Gesellschaft‹, in: ders. (Hg.): Kommunikative Lebenswelten. Zur Ethnographie einer geschwätzigen Gesellschaft, Konstanz, S. 7-30.
- Knoblauch, Hubert (1999): Religionssoziologie, Berlin, New York.
- Luhmann, Niklas (1989): Individuum, Individualität, Individualismus, in: ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3, Frankfurt am Main, S. 149-258.
- Luhmann, Niklas (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bde., Frankfurt am Main.
- Mead, George Herbert (1988): Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, hg. Von Charles W. Morris, 7. Auflage, Frankfurt am Main.
- Mosebach, Martin (2002): Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, Wien, Leipzig.
- Nassehi, Armin (1993): Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit, Opladen.
- Nassehi, Armin (1994): Die Form der Biographie. Theoretische Überlegungen zur Biographieforschung in methodologischer Absicht, in: BIOS 7, 46-63.
- Nassehi, Armin (1997): »In jeder Gegenwart muß neu begonnen werden!« Ein Gespräch mit Theodor M. Bardmann, in: Bardmann, Theodor M. (Hg.): Zirkularität als Standpunkt, Opladen, S. 229-249.
- Nassehi, Armin (2003): Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft, Frankfurt am Main.
- Nassehi, Armin (2006): Der soziologische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main.
- Nassehi, Armin (2007a): The Person as an Effect of Communication, in: Sabine Maasen (Hg.): On Willing Selves. Neoliberal Politics and the Challenge of Neuroscience, Hampshire, S. 100-120.
- Nassehi, Armin (2007b): Organisation, Macht, Medizin. Diskontinuitäten in einer Gesellschaft der Gegenwart, in: Saake, Irmhild; Vogd, Werner (Hg.): Moderne Mythen der Medizin. Studien zur organisierten Krankenbehandlung, Wiesbaden, S. 379-397.
- Nassehi, Armin; Saake, Irmhild; Mayr, Katharina (2008): Healthcare Ethics Comitees without Function? Locations and Forms of Ethical Speech in a ›Society of Presents‹, in: Rothman, Barbara Katz; Armstrong, Elizabeth; Tiger, Rebecca (Hg.): Bioethical Issues, Sociological Perspectives (Advances of Medical Sociology Vol. 9, im Druck).
- Nassehi, Armin; Saake, Irmhild (2002): Kontingenz: Methodisch verhindert oder beobachtet? Ein Beitrag zur Methodologie der qualitativen Sozialforschung, in: Zeitschrift für Soziologie 31, S. 66-86.
- Reichert, Jo (2002): Theatralisierung von Liebe in Beziehungsshows. Neue Tendenzen bei der (Re)Präsentation von ›Liebe‹, in: Ivány, Nathalie; Reichert, Jo (Hg.): Liebe (wie) im Fernsehen. Eine wissenschaftssoziologische Analyse, Opladen, S. 23-58.
- Rose, Nikolas (1998): Inventing Our Selves. Psychology, Power and Personhood, Cambridge, New York.
- Saake, Irmhild (2003): Die Performanz des Medizinischen. Zur Asymmetrie in der Arzt-Patienten-Interaktion, in: Soziale Welt 54, S. 429-460.
- Saake, Irmhild (2004): Theorien der Empirie. Zur Spiegelbildlichkeit der Bourdieuschen Theorie der Praxis und der Luhmannschen Systemtheorie, in: Armin Nassehi; Nollmann, Gerd (Hg.): Bourdieu und Luhmann. Ein Theorienvergleich, Frankfurt am Main, S. 85-117.
- Saake, Irmhild (2006a): Selbstbeschreibungen als Weltbeschreibungen. Die Homologie-Annahme revisited, in: Sociologia Internationalis 44, S. 99-140.
- Saake, Irmhild (2006b): Die Konstruktion des Alters. Eine gesellschaftstheoretische Einführung in die Altersforschung, Wiesbaden.
- Saake, Irmhild (2007): Moderne Todessemantiken. Symmetrische und symmetrische Konstellationen, in: Saake, Irmhild; Vogd, Werner (Hg.): Moderne Mythen der Medizin. Studien zur organisierten Krankenbehandlung, Wiesbaden, S. 237-264.

- Saake, Irmhild; Nassehi Armin (2004): Das gesellschaftliche Gehäuse der Persönlichkeit. Über Max Weber und die (soziologische) Produktion von Motiven, in: *Berliner Journal für Soziologie* 14, S. 503-526
- Saake, Irmhild; Kunz, Dominik (2006): Von Kommunikation über Ethik zu ›ethischer Sensibilisierung‹: Symmetrisierungsprozesse in diskursiven Verfahren, in: *Zeitschrift für Soziologie* 35, S. 41-56.
- Schütz, Alfred (1971): Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten, in: Schütz, Alfred: *Gesammelte Aufsätze* (Bd. 1), Den Haag, S. 137-198.
- Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas (1979): Die Lebenswelt des Alltags und die natürliche Einstellung, in: Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt* (Bd. 1), Frankfurt am Main, S. 25-61.
- Soeffner, Hans-Georg (1999): ›Strukturen der Lebenswelt‹ – ein Kommentar, in: Hitzler, Ronald; Reichertz, Jo und Norbert Schröer (Hg.): *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*, Konstanz, S. 29-38.
- Soeffner, Hans-Georg (1992a): Luther – Der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus, in: Soeffner, Hans-Georg: *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags* (Bd. 2), Frankfurt am Main, S. 20-75.
- Soeffner, Hans-Georg (1992b): Der fliegende Maulwurf, in: Soeffner, Hans-Georg: *Die Ordnung der Rituale, Die Auslegung des Alltags* (Bd. 2), Frankfurt am Main, S. 131-156.
- Sulilatu, Saidi (2007): Klinische Ethik-Komitees als Verfahren der Entbürokratisierung, in: Saake, Irmhild; Vogd, Werner (Hg.): *Moderne Mythen der Medizin. Studien zur organisierten Krankenbehandlung*, Wiesbaden, S. 285-306.
- Tyrell, Hartmann (1998): Handeln, Religion und Kommunikation – Begriffsgeschichtliche und systematische Überlegungen, in: Tyrell, Hartmann, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hg.): *Religion als Kommunikation*, Würzburg, S. 83-134
- Vogd, Werner (2004): Entscheidungen und Karrieren. Organisationssoziologische Betrachtungen zu den Geschehnissen einer psychosomatischen Abteilung, in: *Soziale Welt* 55, S. 283-306.
- Vogd, Werner (2007): Paradoxien einer chirurgischen Abteilung. Wenn leitende Akteure zugleich entscheiden und funktionieren sollen, in: Saake, Irmhild; Vogd, Werner (Hg.): *Moderne Mythen der Medizin. Studien zur organisierten Krankenbehandlung*, Wiesbaden, S. 109-135.
- Weber, Georg u.a. (2003): *Die Emigration der Siebenbürger Sachsen, Opladen.*