

## 5 Der Diskurs der Differenzierungstheorie(n)

---

Im Rahmen dieses Kapitels werden die zentralen Problembereiche des differenzierungstheoretischen Diskurses herausgearbeitet, die als Kontext für die Diskussion der Theorie sozialer Felder als Differenzierungstheorie der Moderne dienen. Dies geschieht zunächst in kritischer Abgrenzung von Arbeiten, die in den letzten Jahren Differenzierungstheorie als Exerzierplatz für die Konfrontation konkurrierender Sozialtheorien genutzt haben, um dann alternativ zu einer solchen Vorgehensweise einschlägige Theorien diskutierend auf fünf seit den Klassikern immer wiederkehrende Problembereiche der Differenzierungstheorie zu beziehen.

Will man auf der Ebene der Positionierungen im Diskurs das Feld der *gegenwärtigen* Differenzierungstheorien abstecken, so kann man dies, wie Schimank (Schimank 1996), durch die Unterscheidung der prominenten Paradigmen der allgemeinen Sozialtheorie tun. In Opposition stehen – zumindest werden beide immer wieder gegenübergestellt – die *two sociologies*, also einerseits die Handlungstheorie und andererseits systemtheoretische Ansätze. Und auch Thomas Schwinn (Schwinn 2001) sortiert die Differenzierungstheorien mit dieser Unterscheidung, um letztlich eine handlungstheoretische Position zu präferieren. Die Problematisierung einer handlungstheoretischen Alternative zu den systemtheoretischen Ansätzen erscheint so als markanter Zug der gegenwärtigen Debatte, da ein handlungstheoretischer Ansatz, sieht man von den handlungstheoretischen Explizierungen der Systemtheorien ab, bislang kaum vorgelegt worden ist. Eine Ausnahme bilden die Anschlüsse an Webers Theorem der Wertsphären, wie es zunächst von Schluchter (Schluchter 1998) ‚evolutionstheoretisch‘ gelesen und neuerdings von Schwinn als Differenzierungstheorie entfaltet wird. Ansonsten kann aber Hartmann Tyrell 1978 seinen instruktiven Literaturbericht über den damaligen Stand der Differenzierungstheorie im Rückgriff vor allem auf Parsons und Luhmann formulieren, ohne auch nur in Erwägung zu ziehen, dass Differenzierungstheorie anders als

funktionalistisch und systemtheoretisch betrieben werden könnte. Und auch ein Verweis auf Weber schränkt ein, dass Weber zwar ab und an Differenzierung sagt, aber dies sehr selten, wahrscheinlich mit losem Bezug zum Formtheoretiker Simmel, um das Theorem der *Rationalisierung* zu formulieren (Tyrell 1978: 175). Und noch 2001 formuliert Tyrell pointiert:

„Nimmt man nun die differenzierungstheoretische Tradition insgesamt in den Blick (und sieht dabei von Herbert Spencer ab), so gilt unbedingt: Differenzierungstheorie ist bislang [...] vor allem Theorie der *funktionalen* Differenzierung und damit *Struktur*theorie der modernen Gesellschaft.“ (Tyrell 2001: 511f.)

Auch wenn sich diese Passage an der Fokussierung der Differenzierungstheorie auf das Moderne der modernen Gesellschaft reibt und der Artikel sich auf eine stärkere Einbindung vormoderner Differenzierungsformen richtet, so kommt doch auch deutlich die paradigmatische Dominanz der funktionalen Analyse, somit der Systemtheorie zum Ausdruck. Allerdings zeichnet Tyrell (Tyrell 1998) in einem ideengeschichtlich orientierten Artikel genau zwanzig Jahre nach seinem Literaturbericht das Bild der Differenzierungstheorie deutlich differenzierter und macht drei zu unterscheidende Ansätze aus, die je anders bestimmen, was sich wie gegeneinander differenziert: Ansätze, die Differenzierung (1) gemäß dem Schema *Ganzes/Teil*, (2) als *Trennung* ursprünglich verflochtener Funktionsbereiche und schließlich (3) als *Sonderung* sozialer Sinnbereiche modellieren. Im ersten Fall wird von einem gesellschaftlichen Ganzen ausgegangen, das sich intern differenziert und demnach dekomponiert wird, wobei die in der Dekomposition komponierten Teile funktional auf das Ganze bezogen und untereinander deshalb in notwendigen Interdependenzbeziehungen zueinander stehen. Im zweiten Fall geht es um die Trennung von ehemals undifferenzierten Funktionen in sich autonomisierende Bereiche, wie „Haus und Beruf, Politik und Wirtschaft, Religion und Wissenschaft usw.“ (Tyrell 1998: 126), wobei die Frage nach dem Ganzen nicht mehr gestellt ist. Es bleibt allerdings fraglich, wie es sich vorstellen lässt, dass sich aus einem ehemals funktional diffusen Ganzen funktional autonomisierte Bereiche trennen, ohne dass diese wiederum in derart notwendigen Interdependenzbeziehungen stehen, dass sie auf ein Ganzes zu beziehen sind. Man hat es in diesem Fall also mit einem Ganzes/Teil-Schema *in disguise* zu tun. Wie anders als in dieser Art ließe sich denn auch Dekomposition vorstellen, wenn die Teile nicht zuvor einheitlich und funktional diffus verflochten waren, um dann entflochten werden zu können. Im dritten Fall schließlich werden sich autonomisierende Sinnbereiche angenommen, die weder auf ein Ganzes bezogen noch die Trennung einer vormals funktional diffusen Einheit darstellen, sondern *Sonderungen* in dem Sinne sind, dass historisch einzelne Sinnbereiche entstehen, die eine Umweltrelation bilden, indem sie sich selbst von dieser unterscheiden. Diese Systematisierung der differenzierungstheoretischen Paradigmen stellt sich bewusst quer

zur Ableitung aus entweder einer Handlungs- oder einer Systemtheorie, wie Schimank sie vorschlägt. Tyrell wendet sich vor allem gegen die von Alan Dawe (Dawe 1970) stammende simplifizierende Unterscheidung der *two sociologies*, die „soziologiehistorisch über eine gewisse Strecke hinweg tragfähig ist, die sich insgesamt aber übernimmt“ (Tyrell 1998: 120). Dies ist sicherlich für die Fassung triftig, die Schimank (Schimank 1996: 205ff.) präsentiert. Dies beginnt damit, dass Dawe in den beiden Paradigmen den Ausdruck einer zweifachen Alltagserfahrung der Akteure sieht, einen praktischen Dualismus: Zum einen erlebt sich der (vornehmlich moderne) Akteur als mit Kreativität ausgestattet, zielverfolgend und wählend; zum anderen sieht sich der Akteur Institutionen wie beispielsweise Bürokratien gegenüber, die sich seinem wirkenden Einfluss entziehen und vielmehr Begrenzungen seiner Wahl- und Handlungsfreiheit sind. Der Freiheitserfahrung entspricht dann die *sociology of social action* und der Ohnmachtserfahrung die *sociology of social system*.

Gerade im Rekurs auf Bourdieu, der auch zwei Seiten der Sozialität unterscheidet, kann dieser Version eines Fundierungsmythos soziologischer Paradigmen widersprochen werden. Die beiden Paradigmen tauchen bei ihm in der Gestalt eines *Objektivismus* und eines *Subjektivismus* auf. Allerdings werden sie gerade nicht aus der Alltagserfahrung der Akteure hergeleitet, sondern sind im Bruch der Wissenschaft mit dem Alltag fundiert. Die dem Akteur vom Subjektivismus konzedierte Freiheit ist nicht die alltäglich erfahrene, sondern die des Wissenschaftlers seinem Objekt gegenüber. Gleichermäßen ist es für Bourdieu nicht die kafkaeske Ohnmachtserfahrung vor den anonymen Regeln der Bürokratie, die den Objektivismus einer *sociology of social system* hervorbringt, sondern die privilegierte Position des Wissenschaftlers, der mit seinen Hilfsmitteln wissenschaftlichen Arbeitens eine Vielzahl in Zeit und Raum verteilter Handlungen und Handlungszusammenhänge in einer Synopse überblicken kann (vgl. Kap. 2). Damit bezieht Bourdieu keine außergewöhnliche Position. Die Unterscheidung von wissenschaftlichem Begriff und sozialer Wirklichkeit lässt sich als Konstituens der Soziologie als Wissenschaft ausmachen und findet sich bei so unterschiedlichen Autoren wie Durkheim (soziologischer Tatbestand vs. Phänomen), Weber (Idealtypus vs. soziale Wirklichkeit), Parsons (analytischer Realismus vs. reale Entitäten), Luhmann im Rekurs auf Burke (inkongruente Perspektive) oder Schütz (Sinnbereich der Wissenschaft vs. Alltagswelt). Darin ist jeweils die Annahme enthalten, dass Wissenschaft als spezifische Praxis Situationen institutionalisiert und ermöglicht, die eine erkennende Reflexion auf zeitlich irreversible Handlungszusammenhänge alltäglich gelebter Praxis erlaubt. Das heißt dann auch, dass die objektiven Strukturen, die die alltägliche Praxis der Akteure begrenzen, den Akteuren selbst nicht bewusst sein müssen. Sie können sich im Prinzip ganz und gar frei fühlen und dennoch durch objektivierbare Strukturen des sozialen Geschehens orientiert werden. Ei-

ne soziologische Analyse müsste dann eben die Bedingungen angeben können, unter denen ein solches Freiheitsempfinden möglich ist.

In diesem Verständnis hat Dawe sicherlich dann recht, wenn er die Stoßrichtungen und Anthropologien, die der *sociology of action* und der *sociology of system* je zugrunde liegen, in wissenssoziologischer Perspektive mit unterschiedlichen historischen Epochen korreliert. Die *sociology of action* referiert auf ein Menschenbild, das mit der Aufklärung hervorgebracht wird und auf politisch aktivistische Kontrolle und Steuerung sozialer Verhältnisse durch die Menschen orientiert ist. Demgegenüber verbirgt sich hinter der *sociology of social system* das pessimistische Bild des egoistischen Menschen, der des Menschen Wolf ist und durch die Verfolgung seiner Individualinteressen die gesellschaftliche Ordnung tendenziell zerstört. Daraus kann man dann schließen, dass die *sociology of social system* sich um die Vorkehrungen sorgt, „die getroffen werden müssen, um die Gesellschaft vor den Menschen zu schützen“ (Schimank 1996: 207). In der Systemsoziologie wird dabei das deutlich ältere Menschen- und Sozialbild generalisiert, das vor allem im Mittelalter vorherrschend war, wohl aber auch in jeder anderen totalisiert religiös gedeckelten Gesellschaftsformation. Schimank stellt hier also mit Dawe zwei grundsätzlich politisch-moralische Orientierungen gegenüber, die Einzugs in die Soziologie gefunden haben.<sup>1</sup> In historisch wissenssoziologischer Perspektive leiten sich die beiden Paradigmen daher ab, dass mit der Aufklärung die sozialen Verhältnisse und Gesellschaft als Menschenwerk bewusst werden. Die von Dawe reklamierte ‚fallacy of the single vision‘ (Dawe 1978: 393; Schimank 1996: 208), sowohl für die historische Genese der beiden Soziologien als auch für die Varianten der modernen Soziologie, führt bei Schimank recht unmittelbar zu der Annahme, dass sich in der Geschichte des Handlungskonzepts die „zwei grundlegenden anthropologischen Eigenschaften des Menschen, die dessen Sozialität bestimmen“ (Schimank 1996: 208), finden. Für die *sociology of social system* ist dies die an Gehlen ablesbare und abgelesene Anthropologie des Menschen als Mängelwesen, der seine Instinktarmut und damit einhergehende Weltoffenheit institutionell entlasten muss. Für die *sociology of action* ist dies eine Anthropologie, für die die Instinktarmut nicht nur als Mangel, sondern auch als Chance zu begreifen ist. Menschen können sich Ziele setzen (aber welche?) und ihre Ziele bewusst verfolgen (vgl. Schimank 1996: 209). Soziologie und ihre Paradigmen werden so als Explikationen zweier Anthropologien begriffen, die beide den Menschen meinen, somit lediglich zwei Seiten *desselben*, also Einheit bezeichnen.

Und genau in diesem Argument liegt das Problem, das Tyrell bezeichnet, wenn er schreibt, dass ihn die Beschreibung der Soziologie in genau

1 Er unterstellt sogar, dass die Klassiker der Soziologie vor allem durch die politisch aufgeladene Sozialphilosophie der Gegenaufklärung orientiert waren, also gegen Aufklärung waren.

zwei Paradigmen, die genau zwei Seiten des Sozialen zum Ausdruck bringen, nicht überzeugt (Tyrell 1998: 120). Dies ist natürlich selbst kein Argument, aber es kommt die Abneigung zum Ausdruck, den Objektbereich des Sozialen sowie die Paradigmen der Soziologie aus soziologieexternen Quellen zu schöpfen, die ein für allemal klären könnten, mit welchen Mitteln die Soziologie auf theoretischer Ebene ihrem Gegenstand zu begegnen hat. Und die Kritik lässt sich ohne weiteres weiter treiben, wenn man bedenkt, dass ein solcher Argumentationsweg dazu führt, Soziologie als Wissenschaft der Kontingenz sozialer Ordnung auf eine anthropologische Konstante zurückzuführen und damit weitgehend zu enthistorisieren.

Entlang dieser paradigmatischen Grenzziehung kann man wie Schimank und Schwinn – obwohl Schwinn sicher nicht anthropologisch argumentiert – die unterschiedlichen Ansätze sozialer Differenzierung sortieren. Die Konstruktion der Moderne, als in heterogene und abgrenzbare Bereiche differenziert, bildet dann das gemeinsame Bezugsproblem, das die Theorien vergleichbar macht. Aber wie dieses Bezugsproblem wiederum inhaltlich zu bestimmen ist, damit ein wechselseitig kritischer Vergleich möglich wird, bleibt unbeantwortet. Es erscheint zudem auch schwierig, zu behaupten, dass die unterschiedlichen Sozialtheorien ihren Gegenstandsbereich notwendig verschieden konstruieren und sie dann auf einen gemeinsamen Gegenstand hin vergleichen zu wollen. Sinnvoller erscheint es, zunächst den gemeinsamen Problembereich zu rekonstruieren, auf den die verschiedenen Sozialtheorien bezogen werden, wenn sie die moderne Gesellschaft als differenzierte Gesellschaft beschreiben. Im Anschluss an die Konturierung einer solchen differenzierungstheoretischen Perspektive ist es dann möglich, Bourdieus praxeologisch angeleitete Konstruktion der modernen sozialen Welt im Rahmen dieses Diskurses kritisch und konstruktiv zu diskutieren.

## **5.1 Perspektiven und Probleme des Diskurses der Differenzierungstheorie(n)**

### **5.1.1 Das gesellschaftliche Ganze?**

Für eine Zusammenstellung zentraler Problembereiche der verschiedenen Differenzierungstheorien lohnt noch immer der Rückgriff auf die Klassiker dieses Paradigmas. Bei ihnen finden sich sowohl die kontinuierten Fragen, zum Teil auch schon die Antworten, als auch die kontinuierten Probleme, die in Variationen bis heute den Diskurs bestimmen. Die paradigmatische Konkurrenz von Struktur- und Handlungstheorien war natürlich noch nicht in der gegenwärtigen Form zugespitzt, auch waren manche zeitdiagnostischen Aspekte des Differenzierungsthemas noch nicht in Sicht, aber dennoch finden sich Vorläufer der typischen Themen und Bei-

träge. Im Folgenden wird es jedoch nicht um eine Klassikerexegese gehen, sondern vielmehr um eine Rückversicherung des gegenwärtigen Diskurses und der ihn bestimmenden Probleme bei den Klassikern. Es geht also nicht nur um die originalen Positionen klassischer Texte, sondern auch um die Art und Weise wie im differenzierungstheoretischen Diskurs auf sie zurückgegriffen wird.

Mit Blick auf die wohl als soziologische Gründerfiguren der Differenzierungstheorie zu betrachtenden Georg Simmel und Emile Durkheim sind m.E. fünf zentrale Problembereiche auszumachen: zum Ersten das Problem des Ganzen der Gesellschaft; zum Zweiten die Unterscheidung von *modernen* und *vormodernen* Gesellschaften; zum Dritten die Problematik von *Differenzierung* und *Integration*; zum Vierten die Problematik von *Differenzierung* und *Individualität/Individualisierung*; zum Fünften die Frage nach *Reproduktion* und *Wandel* von Gesellschaften mit einem Schwerpunkt auf die Bedingungen der Genese der modernen differenzierten Gesellschaft.

Damit wird an dieser Stelle bewusst ein anderer Weg gewählt als in einschlägigen Arbeiten zum Differenzierungsthema in den vergangenen Jahren (z.B. Schimank 1996; Schwinn 2001). Neben der Sondierung der Theorien als Handlungs- oder Strukturtheorien eröffnen diese Arbeiten den Diskurs mit theoretizistischen Problemen im Verständnis Bourdieus. Theoretizistisch insofern, als diese Probleme nicht unmittelbar gegenstandsbezogen, sondern genuin theoretisch induziert sind. Die Objektkonstruktion erfolgt zunächst mit Blick auf Kritik oder Affirmation der jeweiligen Theoriekonstruktion; so wenn die Frage nach der Einheit der Gesellschaft als dem Ganzen, auf das jede Form von sozialer Differenzierung zu beziehen ist, ins Zentrum des Diskurses gestellt wird. Thomas Schwinn kann als Beispiel für eine solche theoretizistische Problemstellung dienen, wenn er in einer groß angelegten Monographie mit Weber versucht, „Differenzierung ohne Gesellschaft“ (Schwinn 2001) zu denken. Die gegenwärtigen Theorieangebote werden zunächst auf ihren im Endeffekt nicht zufriedenstellend vorhandenen Begriff des gesellschaftlichen Ganzen befragt. Und auch dieses Theorieproblem findet sich schon bei den Klassikern; explizit zum Beispiel, wenn Simmel den Begriff ‚Gesellschaft‘ kritisch als ontologischen Begriff diskutiert, der die Summe aller Einzelnen bezeichnet und dann eigentlich keinen eigenständigen Objektbezug hat, aber eine ontologisch eigenständige Referenz haben müsste. Da letzteres in der vom damaligen Individualismus gestellten Alternative nicht zu denken ist, greift Simmel auf die später von Luhmann aufgenommene Kritik an der ontologischen Einheit der Einzelnen, also des Menschen zurück und löst diesen Kompaktbegriff in die Wechselwirkungen des organischen Zusammenhangs auf. Die Übertragung dieses Gedankens auf die soziale Welt führt zu der Bestimmung der Gesellschaft als der „Summe der Wechselwirkungen ihrer Teilhaber“ (Simmel 1989: 130) und wird explizit in die

moderne Logik von Funktions- bzw. Relationsbegriffen gestellt. So findet sich bei Simmel ein *Summenbegriff* für Gesellschaft, der die Summe aller sozialen Elemente umfasst, hier verstanden als Wechselwirkungen (vgl. Ziemann 2000: 313f.).

Mit Weber findet Schwinn dann den Klassiker, der komplett auf den Gesellschaftsbegriff als Theoriebegriff verzichtet. Seine Soziologie tritt ja gerade an, gegen Allgemein- und Makrobegriffe zu argumentieren und noch die komplexesten sozialen Gebilde als das soziale Handeln einzelner Handelnder bzw. sie als deren soziale Beziehungen zu begreifen. Der *methodologische Individualismus* als Maxime soziologischer Kategorienbildung, „der alle Kollektivgebilde auf das Zusammenhandeln der beteiligten Akteure zurückführt, wird aus einer Frontstellung zu Versuchen seiner Zeit verständlich, einen formalen, das heißt definitiven Gesellschaftsbegriff zu entwickeln“ (Schwinn 2001: 42). Und dieses begriffliche Interesse sieht Schwinn letztlich auch bei gegenwärtigen Gesellschaftstheorien, die explizit in einer funktionalistischen Tradition stehen. Das, was funktionalistische Tradition genannt werden kann, weist zurück auf das an die Biologie angelehnte organizistische Denken innerhalb der Soziologie und damit für die eigentliche Gründergeneration der Soziologie vor allem auf Emile Durkheim.<sup>2</sup> Aber auch bei Simmel finden sich ganz zeitgeistgemäß sehr vergleichbare Überlegungen zur Genese der Differenzierung aus einem zunächst funktional konfundierten sozialen Zusammenhang (vgl. Durkheim 1992: 118ff.; Simmel 1989: 139ff.). Auch sind die Gedanken zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft in wenig differenzierten Gesellschaften und zur Genese von mehr Differenzierung zwar nicht identisch, aber durchaus vergleichbar. Bei Simmel heißt die vermeintliche Verschmelzung von Individuum und Gesellschaft *Kollektivverantwortlichkeit*, bei Durkheim findet sich der analoge Gedanke mit dem Begriff *conscience collective*, das am repressiven Recht in diesen Gesellschaften gemessen werden kann. Auch sind die mehr oder minder expliziten Annahmen demographischer Gründe, die zu spezialisierten Interessen führen und Differenzierung durch Konkurrenz fördern, vergleichbar. Bei Durkheim führt dies alles zu der Beobachtung der sozialen Arbeitsteilung und damit zur Fokussierung des wirtschaftlichen Lebens zur Analyse von moderner Differenzierung; bei Simmel heißt es dann ‚Über die Kreuzung sozialer Kreise‘, und die Individualisierung des Individuums als Kreuzungspunkt sachlich spezialisierter im Unterschied zu konzentrischen Kreisen wird fokussiert.

---

2 Es soll hier nicht darum gehen, diese Tradition bis ins letzte Glied zurück zu verfolgen, sondern lediglich darum, die Traditionslinie der gegenwärtigen Theorien anzuzeigen. Für eine ausführliche Kontextualisierung des Denkens noch von Simmel und Durkheim sowie deren Tradition bei Comte, Spencer und für Simmel vor allem auch bei Dilthey vgl. Tyrell (1998).

Für die gegenwärtigen Theorieangebote spitzt Schwinn die Diskussion auf die Frage nach dem gesellschaftlichen Ganzen zu, um zu dem präintendierten Schluss zu gelangen, dass keines der Angebote einen solchen Begriff liefern kann. Luhmann an erster Stelle schwanke zwischen zwei Begriffen: zum einen einem Dekompositionsbegriff, der in der Tradition des systemtheoretischen Paradigmas *Ganzes/Teil* Gesellschaft als ein bestimmbares übergeordnetes Ganzes annimmt und Differenzierung als Systembildung innerhalb dieses Ganzen beschreibt; und zum anderen einem Konstitutionsbegriff, der die ungleiche Entwicklung der einzelnen Funktionssysteme und die Unmöglichkeit der Repräsentation und Erkennbarkeit der Einheit der Gesellschaft fokussiert. Schon mit Blick auf den Dekompositionsbegriff möchte man hier im Sinne Tyrells vom differenzierungstheoretischen Paradigma der Sonderung sprechen, aber Schwinn argumentiert dahingehend, dass die Definition eines bestimmten Typus von Gesellschaft bei Luhmann durch die Form der Differenzierung angegeben ist und dass sich diese Form aus den besonderen Verhältnissen der Teilsysteme zueinander ergibt. Gesellschaft erscheint als ein theoretisch notwendiger Begriff, da nur er angeben kann, was die Einheit der Teilsysteme garantiert (vgl. Schwinn 2001: 78). Die Form, die durch die Verhältnisse der Teilsysteme zueinander bestimmt ist, ist wiederum nur Form, wenn es Vorgaben des Gesamtsystems gibt. Aber Schwinn findet bei Luhmann auch einen Konstitutionsbegriff, der das Ganze der Gesellschaft im Sinne der Sondierungen von Teilbereichen und vor allem der völlig uneinheitlichen Entwicklung und Entwicklungslogik dieser Teilbereiche thematisiert. Auch dieser Begriff veranlasst Schwinn dazu, ‚Gesellschaft‘ als theoretischen Begriff aufzugeben:

„In diesem Konstitutionsprozess des Ein- und Anpassens der Teilsysteme wird aber niemals ein Gesamtsystem erreicht bzw. vorausgesetzt, wie es die Dekompositionsperspektive unterstellt.“ (Schwinn 2001: 79)

Der Gesellschaftsbegriff erscheint so viel zu schwach, als dass durch ihn analytisch Forschungsperspektiven aufgeschlüsselt werden könnten. So kritisiert Schwinn denn auch, dass Luhmann in seiner Definition der Funktionssysteme drei Relationen dieser Systeme einführt: Zum Ersten den Funktionsbezug zur Gesellschaft, zum Zweiten den Leistungsbezug zu anderen Funktionssystemen und zum Dritten den Reflexionsbezug zu sich selbst. Den Funktionsbezug, so Schwinn, kann man nicht beobachten, sondern nur die Leistungsbezüge zwischen den Teilsystemen. Für den Funktionsbezug auf das gesellschaftliche Ganze fehle die beobachtbare Adresse, da eben kein Gesellschaftsbegriff zu finden ist, der die wissenschaftliche Beobachtung über Leistungs- oder Selbstbezüge hinaus orientieren und angeben könnte, welche Vorgaben Gesamtgesellschaft dem Teilsystem macht (vgl. Schwinn 2001: 80). Schwinn geht noch weiter und will die Leistungsbeziehungen auf die Organisationsebene als einzig beobacht-

bare und damit instruktiv analysierbare Ebene herunterbrechen und damit der Systemtheorie ein handlungstheoretisches Desiderat nachweisen. Inwiefern das triftig und haltbar ist, kann an dieser Stelle dahingestellt sein, da es mir lediglich um die Rekonstruktion einiger theoretizistischer Grundzüge des differenzierungstheoretischen Diskurses geht. Dass Luhmann eher so zu lesen ist, dass natürlich auf der Ebene von Semantiken der Funktionsbezug als Selbstbestimmung der Funktionssysteme zu lesen und deshalb auch nicht so ohne weiteres zu negieren ist, tut hier also nichts zur Sache. Auch nicht, dass das Argument von Schwinn nur vor der Hintergrundannahme funktioniert, dass Funktionsbezug auch immer ‚objektive Funktion‘ für Gesellschaft bedeutet. An dieser Stelle interessiert nur, dass Schwinn den Gesellschaftsbegriff ins Zentrum rückt und Theorien, die auf diesem beharren, mit Blick auf die jeweiligen Unschärfen und analytischen Unfruchtbarkeiten des Begriffs kritisiert.

Richard Münch, der ebenso wie Luhmann Parsons' Systemtheorie erbt, aber deutlich weniger gebrochen an sie anschließt, wird gleichermaßen mit Blick auf das Fehlen eines tragfähigen Gesellschaftsbegriffs kritisiert. Münch übernimmt ganz im Gegensatz zu Luhmann Parsons' AGIL-Schema und distanziert es zugleich von einer rein funktionalistischen Lesart, in der davon ausgegangen wird, dass Parsons Systeme ausschließlich durch die Funktionserfüllung definiert. Ein System besteht dann nur, wenn alle vier und genau diese vier Funktionen auch erfüllt sind. Münch hingegen reinterpretiert die Leistung des AGIL-Schemas dahingehend, dass es ein analytisches Raster bereitstellt, mit dem letztlich alle sozialen Tatbestände theoretisch kontrolliert beschrieben und erklärt werden können. Die Besonderheit liegt dabei in der in anderen Theorien so nicht zusammengeführten Verknüpfung von steuernden und dynamisierenden Systemen. Im somit ins Zentrum gerückten Verständnis der *kybernetischen Kontrollhierarchie*, die das AGIL-Schema durch die Betonung der Steuerskapazitäten der Funktionen in das LIGA-Schema transformiert, kommt dann dem kulturellen System mit seinen handlungsorientierenden symbolischen Codes die höchste steuernde Funktion zu, die in der Reihenfolge von sozialem System, Persönlichkeit und Verhaltenssystem abnimmt. In umgekehrter Reihenfolge AGIL werden hingegen die dynamisierenden Systeme zuerst genannt, so dass das Verhaltenssystem mit seinem unmittelbaren Bezug zur physikalischen Umwelt die höchsten Dynamisierungskapazitäten hat, die dann vermittelt über Persönlichkeit, sozialem System und kulturellem System relational abnehmen (vgl. Parsons/Platt 1990: 25ff.). Mit Blick auf Gesellschaftsanalysen liest Münch das AGIL-Schema als ein Kräftefeld, das in seinem Zusammenwirken in den Blick genommen werden muss, um den entsprechenden sozialen Tatbestand hinreichend zu untersuchen. Der Befund für die moderne Gesellschaft ist dann: nicht ein immer Mehr an autonomisierender Differenzierung wie bei Luhmann, sondern ein immer Mehr an *Interpenetration* der

zuvor differenzierten Teilbereiche. Moderne Gesellschaften sind für Münch nur als soziale Ordnungen möglich, weil sich zwischen den steuernden und den dynamisierenden Systemen stabile Interpenetrationsbeziehungen ausgebildet haben (vgl. Münch 1982: 509ff.). Im abweichenden Fall kommt es nicht zu einer stabilisierten sozialen Ordnung, da eine *Dominanz der dynamisierenden Systeme* die steuernden daran hindert, zu steuern und Ordnungsleistungen für die dynamisierenden Systeme zu erbringen; umgekehrt führt eine Dominanz der steuernden Systeme zu Anpassungsproblemen und *Einschnürungen* des Systems. Eine autonomisierende Differenzierung der Systeme hingegen würde zu wechselseitiger Isolierung und damit zu einem Abstimmungsverlust der Systeme führen. Die höchste Ordnungsleistung kommt dem vierten Fall zu, in dem die differenzierten Systeme interpenetrieren, sich somit wechselseitig durchdringen und dadurch Leistungen bereitstellen. Ganz im Sinne der kybernetischen Kontrollhierarchie, die besagt, dass die steuernden Systeme hierarchisch das Handeln auf der Ebene der dynamisierenden Systeme orientieren, findet Münch in okzidentalischen Wertorientierungen als dem modernen Wertmuster die generalisierten Werte: *Rationalismus*, *Individualismus*, *Universalismus* und *Aktivismus*. Die vier nur im Okzident durchgesetzten Werte tragen im Sinne Münchs dafür Sorge, dass die zunächst vormodern ausdifferenzierten Funktionssysteme durch Interpenetration in ein Verhältnis stabiler Ordnung gelangen. Wenn umgekehrt das normative Muster nicht in der Lage ist, Konflikte dauerhaft durch Interpenetrationsschübe aufzufangen, dann kann ihm nicht die universelle Gültigkeit zugesprochen werden, die Münch konzediert.

Mit Blick auf spätere Arbeiten kann Schwinn dann durchaus kritisieren, dass Münch seine Theorie letztlich selbst widerlegt, wenn er nicht mehr eine Harmonisierung durch das moderne Wertmuster am Werk sieht, sondern durch die Ausweitung der einzelnen Systemrationalitäten sich steigerndes Konfliktpotenzial, das nicht nur nicht durch die okzidentalischen Wertorientierungen gemildert werden kann, sondern durch in den Wertorientierungen angelegte Paradoxien mit hervorgebracht wird (vgl. Schwinn 2001: 106f.). So birgt der Rationalismus das Paradox, dass Wissensproduktion auch immer mehr Nicht-Wissen produziert; der Individualismus bedeutet mehr Freiheit, aber auch mehr abstrakte Entscheidungsbedingungen und damit Unfreiheit des Einzelnen; der Universalismus führt zwar zu einer Erosion zu enger traditionaler Bindungen, kann aber die so entstehende affektive Bindungslosigkeit nicht auffangen, genausowenig wie mit Blick auf den Aktivismus durch den gut meinenden Eingriff in die Welt nicht verhindert werden kann, dass neue Risiken und Gefahrenlagen entstehen (vgl. Schwinn 2001: 105). Wenn nun einerseits das normative Muster der Moderne der Garant für die das spezifische soziale Ordnungsgefüge gewährleistenden Interpenetrationsbeziehungen von ökonomischem, politischem, gemeinschaftlichem und sozial-kulturellem System

sein und damit zugleich auch die Einheit der Gesellschaft repräsentieren soll sowie andererseits in den Wertorientierungen Paradoxien angelegt sind, die nicht mehr durch Interpenetration zu integrieren sind, dann kann Schwinn auch folgerichtig schließen, dass Münch nicht nur einen Selbstwiderspruch produziert hat, sondern vor allem auch keinen tragfähigen Begriff der Einheit der Gesellschaft entwickelt.

Dieser Vorwurf wird dann für die Neofunktionalisten Alexander und Colomy variiert, die ebenfalls an Parsons anknüpfen, aber ähnlich wie Luhmann das AGIL-Schema verabschieden. Letztlich erscheint es fraglich, was von Parsons' Funktionalismus übrig bleibt, wenn die Neofunktionalisten dazu übergehen, Differenzierungsprozesse auf reflexive Interessen handelnder Trägergruppen zurückzuführen und eine Theoriesemantik, die beispielsweise von allgemeinen Systemspannungen und abstrakten Adaptationssteigerungen ausgeht, ablehnen. Das *Problem-Solving* von sozialen Systemen wird so in Interessenlagen konkreter Akteure übersetzt. Alexanders Kritik richtet sich ja gerade gegen den zu hohen Abstraktionsgrad der Parsons'schen und auch Luhmann'schen Systemtheorie. Mit Blick auf gesellschaftliche Evolution sei die Theorie zu sehr auf Langzeitendenzen orientiert und damit nicht in der Lage, konkrete historische Differenzierungsprozesse zu erklären (vgl. Alexander 1993: 107ff.). Eine solche Übersetzung von systemtheoretischen und damit für Schwinn im Rekurs auf Giddens auch funktionalistischen Begriffen in handlungstheoretische führt eigentlich zur Aufgabe der Systemtheorie, was von Alexander allerdings begrifflich nicht bemerkt wird. Schwinn kritisiert deshalb, dass der Systembegriff zum Strukturbegriff mutiert, wenn man ihn zur Bezeichnung von Handlungsbedingungen verwendet. Woher der eingeschränkte System- und auch Strukturbegriff kommt, den Schwinn hier und ja auch schon bei der Kritik an Luhmann verwendet, bleibt völlig unklar. Was aber um Himmels Willen sollen denn Systeme anderes sein als Strukturen und warum sollen sich beide Begriffe ausschließen? Dies bleibt doch letztlich eine Definitionsfrage; und wenn nicht, wie es bei Schwinn nahe liegt, dann handelt man sich einen Begriffsrealismus ein, den man weder begründen noch begrüßen kann. Folgerichtig wird dann auch lediglich behauptet, dass der Funktionalismus letztlich ein Systemganzes voraussetzt, das den Zusammenhang der Teile determiniert:

„Der Funktionalismus muss die Gesellschaft als System verstehen, aus dessen Erfordernissen sich die entsprechenden Teile und aus dessen objektiven Spannungen sich die erforderlichen Differenzierungsprozesse ableiten lassen.“ (Schwinn 2001: 127)

Damit ist auch der Kern von Schwinn's Kritik an den verschiedenen Differenzierungstheorien ins Zentrum gerückt: Es geht ihm um die komplette Verabschiedung systemtheoretischen und damit funktionalistischen Denkens zugunsten einer mit Weber gearbeiteten handlungstheoretischen Aus-

arbeitung des Differenzierungsthemas. Das immergleiche, aber je auf die Besonderheiten der kritisierten Theorie angepasste Argument lautet: Handlungstheorie und Systemtheorie sind nicht zu vereinbaren; und da die Implikationen der Systemtheorie weder theoretisch durchgehalten noch empirisch fruchtbar gemacht werden können, da letztlich immer nur Akteursebenen beobachtbar sind, muss die Handlungstheorie stark gemacht werden. Auch gegen Habermas' Versuch einer Integration von System- und Handlungstheorie in seinem Gesellschaftsbegriff von System und Lebenswelt wird eingewandt, dass beide Perspektiven nicht konsistent aufeinander zu beziehen sind, da Schwinn den Perspektivenwechsel von Teilnehmer- und Beobachterperspektive, der bei Habermas mit der Analyse der Lebenswelt und des Systems korrespondiert, nicht mitmachen will. Und auch dabei krankt Schwinn's Kritik letztlich an einem Begriffsrealismus, der eine methodische Einstellung mit einer ontologischen verwechselt, wenn er schreibt:

„Die Leistungsgrenzen der Handlungstheorie sollen aus der Komplexität der Handlungsfolgen resultieren, die sich zu systemisch selbstregulativen Prozessen vernetzen, die keine zurechnungsfähigen Akteure mehr benötigen. [...] Der methodologische Primat der Lebensweltanalyse kann dies aber nicht zulassen, weil, wie gesehen, die Systemanalyse in der Feststellung der Selbsterhaltungsbedingungen der Subsysteme nicht autark ist. Wenn sich die Systeme nicht vom kulturellen Selbstverständnis der Beteiligten emanzipieren können, bleibt es Habermas' Rätsel, wie sie trotzdem Systeme, das heißt von den Intentionen der Beteiligten nicht tangierte, abgekoppelte Abläufe, sein können.“ (Schwinn 2001: 147)

Damit wird bei Schwinn ein altes Missverständnis über die Systemtheorie von Seiten der Handlungstheorie erneut angeführt. Von Formulierungen der Art, dass Systeme nicht auf Intentionen der Handelnden reduziert werden können, dass sie also emergente Gegebenheiten sind, wird geschlossen, dass Systeme unabhängig von Handelnden bestehen. Auch wenn reifizierende Beschreibungsweisen wie ‚Selbstselektion‘, ‚Selbstorganisation‘ und ‚Selbsterhaltung‘ solche Missverständnisse auf einen ersten – und offenbar auch auf einen zweiten und dritten – Blick nahe legen können, so ist bei genauerem Hinschauen doch auch deutlich, was mit Blick auf soziales Geschehen gemeint ist, wenn diese systemtheoretischen Termini verwendet werden: Es geht darum, dass die Systeme *als* sinnhafte Handlungs- oder auch Kommunikationszusammenhänge nicht in den Intentionen einzelner Akteure aufgehen bzw. dort repräsentiert sind, sondern dass sie ihren Sinn durch die Verknüpfung vieler Einzelhandlungen oder Kommunikationen gewinnen. Dieser Sinnzusammenhang ist dann für einen externen Beobachter durch seine privilegierte Position konstruierbar, aber findet sich nicht in den individuellen Handlungsorientierungen wieder. Und für Habermas gilt noch spezieller in der Theorie des kommunikativen Handelns, dass der Systembegriff auf die Koordination von Hand-

lungsfolgen beschränkt ist. Natürlich finden sich davor Handlungen mit individuellen Intentionen. Aber der Clou ist doch, dass es in Systemen nicht darum geht, die Intentionen kommunikativ zu koordinieren, sondern dass davon im Unterschied zur Lebenswelt abgesehen werden kann. Warum jemand einen Porsche kauft, ob als Geschenk, Dienstwagen oder als Kompensation der Midlifecrisis kann dem System der Wirtschaft auch bei Habermas und Parsons egal sein – wenn man in diesem Duktus formulieren will –, die Transaktion kommt unabhängig einfach dadurch zustande, dass einer legal legales Geld gibt und der andere legal legale Ware dagegen vertraglich abgesichert tauscht.

Von dieser Überlegung aus kann auch auf Bourdieus Feldtheorie verwiesen werden, in der ja ganz ähnlich wie in Habermas' Ansatz zwei methodische Einstellungen miteinander verbunden sind, wenn Subjektivismus und Objektivismus zusammengedacht werden. Zwar geht es in der Feldtheorie nicht vordergründig um die Selbsterhaltung sozialer Systeme, und auch der Funktionsbegriff fehlt weitgehend. Aber dennoch geht es darum, dass die Handlungen der einzelnen Akteure maßgeblich durch die Struktur des Feldes bestimmt werden und dass diese Struktur sich zudem weitgehend nicht-bewusst reproduziert und transformiert. Die objektivistische Position ist zudem den Handelnden selbst nicht zugänglich, sondern das *surplus* des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses gegenüber dem Alltagswissen. Letztlich muss auch davon ausgegangen werden, dass noch die Handlungstheorie in Schwinn's Variante auf eine objektivistische Perspektive zurückgreifen muss, will sie mit Weber Differenzierung mit dem in den Gesammelten Werken nicht mehr als sechsmal (vgl. Weber 2001) erwähnten Begriff der Wertsphäre erfassen. Schon allein die Konstruktion von differenzierten Wertsphären wie Recht, Politik, Wirtschaft, Kunst, Wissenschaft, Erotik, die nicht den einzelnen Akteuren in aller Tiefe präsent sein müssen, genauso wie die zum Teil korrespondierenden Institutionalisierungen der Wertsphären setzen methodisch eine objektivistische Perspektive in Bourdieus oder auch in Habermas' Verständnis voraus. Und auch wenn nur Beziehungen einzelner Wertsphären vermittelt durch Institutionen, die Handlungen mit Blick auf Wertsphären koordinieren, faktisch zu beobachten sind, so bleibt doch die Plausibilität des letztlich idealtypischen Konstrukts der Wertsphären bei Schwinn unangetastet. Das Problem des Bezugs auf ein Ganzes, das sich schon allein logisch ergibt, wenn man davon ausgeht, dass differenzierte Teilbereiche in Abhängigkeiten voneinander stehen, ist damit also nicht aus der Welt, und es bedarf eines Substitutes für einen noch so schwachen Begriffs von ‚Gesellschaft‘. Dieses Substitut findet Schwinn dann auf Basis seiner konsequenten handlungstheoretischen Beobachterperspektive im Subjekt (vgl. Schwinn 2001: 443ff.), das aber dadurch theoretisch völlig überfordert wird. Ganz im Gegensatz zu Bourdieu, der Weber einer feld- und damit strukturtheoretischen Lektüre unterzieht, entwickelt Schwinn eine konsequent subjektivis-

tische Lesart. Bourdieu hat seine Feldtheorie ja gerade entwickelt, um das in Webers Analysen steckende Potenzial auszuarbeiten, das seiner Ansicht nach aufgrund der Weber'schen Grundbegriffe nicht ausgeschöpft werden kann. Soziales Handeln und soziale Beziehungen können kaum Strukturen erfassen, die den Akteuren nicht auf einer Interaktionsebene zugänglich sind, und taugen deshalb auch nicht, die Strukturen zu konstruieren, aufgrund derer die Akteure ihre Handlungsorientierungen gebildet haben. Bei Schwinn findet sich aber gerade die Reduktion auf bewusste Vorstellungen der jeweils sphärenorientierten Subjekte; so wenn die Vorstellungen über die Wertsphären, die sich die jeweiligen Trägergruppen von der Sphäre machen, in Umfang und Detailliertheit erheblich variieren (vgl. Schwinn 2001: 436f.). Auch hier darf man fragen, wer mit welchen theoretischen Mitteln denn soviel mehr weiß als die Trägergruppen, so dass die graduelle Abstufung des Wissens über das Ganze der Wertsphäre überhaupt beurteilt werden kann?

Dasselbe Beobachtungsproblem ergibt sich, wenn Schwinn die Differenzierung des modernen Subjekts als Substitut für die Differenzierung der modernen Gesellschaft ins Rennen führt. Dies erscheint aus der handlungstheoretischen Kritik heraus die einzige noch verbleibende Möglichkeit, dem Differenzierungsbegriff einen gehaltvollen Sinn zu geben. Die Persönlichkeiten differenzieren sich, so das Argument, weil sich offenbar Wertsphären differenzieren. Die Wertsphären müssen dem modernen Subjekt dann im Prinzip alle mehr oder weniger detailliert zugänglich sein, das Subjekt muss über ein Sensorium für sie verfügen (vgl. Schwinn 2001: 445). Schwinn versteht den Einheitsbezug im Subjekt nun nicht gleichbedeutend mit dem Einheitsbezug in der Gesellschaft, sondern reserviert das Subjekt als einzig zurechenbare Adresse, als einen Knotenpunkt und Bedingung der Möglichkeit dafür, „die Sphären und ihren Zusammenhang fassen zu können“ (Schwinn 2001: 446). Aber setzt das nicht schon wieder voraus, dass die Sphären auf ihren Zusammenhang verweisen; und bleibt dann das Subjekt nicht bloßer Indikator für das notwendig zu denkende gesellschaftliche Ganze, das zwar als Ganzes in der Moderne nicht repräsentierbar ist, aber in der intentional unabgestimmten Praxis vieler sich beständig reproduziert und transformiert? Wenn also ein noch so diffuser Begriff von einem übergreifenden sozialen Zusammenhang notwendig ist, um das moderne Subjekt als differenziertes Subjekt zu denken, dann gibt es auch keinen ersichtlichen Grund, darauf zu verzichten. Ein Diskurs, der offensichtlich die Kritik am konkurrierenden Paradigma durch eine fragwürdige Reifikation und ontologische Lesart der konkurrierenden, aber auch der eigenen Begrifflichkeiten aufbaut und wahrscheinlich auch nur in dieser Form aufbauen kann, verfährt begriffsrealistisch und letztlich erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch naiv. Man muss nur an die schon bei Simmel geführte Dekonstruktion des Begriffs ‚Mensch‘ denken (Simmel 1989: 127ff.) und diese auf den Akteur oder gar das Subjekt übertra-

gen, um zu sehen, dass auch der Handelnde nur soviel Realitätsgehalt hat, wie die Kriterien seiner wissenschaftlichen Konstruktion es zulassen. Geht es nur um die Intentionen oder gehört auch die Körperlichkeit hinzu und wenn ja, in welchem Maße? Sinnesorgane, Gehirn, Innereien?

Man kann durchaus vermuten, dass schon die Wiederbelebung des Subjektbegriffs eine Art romantische Sehnsucht nach festem Boden ist, die selbst noch hinter den Handlungsbegriff zurückgeht, der doch eigentlich auch bei Weber den Objektbereich der Soziologie bestimmt; und dies auch nur, weil er noch analytisch von der sozialen Beziehung zu unterscheiden ist, von denen die Formen von Gemeinschaft und Gesellschaft letztlich Spezifizierungen sind.

Wird der Diskurs in dieser theoretizistischen Form geführt, so geraten zwar die üblichen Problembereiche in den Blick, aber doch weitgehend mit theoriepolitischen Interessen. Dies geschieht auch insofern, als die Ablehnung systemtheoretischer Ansätze schon von vornherein feststeht und nicht konstruktiv nach den Erträgen dieser jahrzehntelang währenden Forschungen gefragt wird. Das Ergebnis ist dann die Engführung der Soziologie auf *eine* ihrer Theorieoptionen, die mit der Prognose einhergehen kann, dass so der *Paradigmenstreit* weiter angefacht wird und Publikationen provoziert, die wieder eine systemtheoretische oder inhaltlich äquivalente Position stärkt. Fruchtbare scheint zunächst eine Bestandsaufnahme von Problembereichen, ohne dies unmittelbar paradigmatisch entscheiden zu müssen. Was sollte denn auch genau eine systemtheoretische und was eine handlungstheoretische Differenzierungstheorie sein? Die Details werden sicher anders ausgearbeitet, die Nomenklaturen sind zum Teil grundverschieden und führen, wie bei Schwinn zu sehen, auch regelmäßig zu Missverständnissen und darauf aufbauenden Scheinproblemen. Festzuhalten bleibt aber trotz allem die differenzierungstheoretische Beobachtung der modernen Gesellschaft, unabhängig davon, wie diese Beobachtung ausgearbeitet wird, ob handlungs- oder systemtheoretisch oder eklektizistisch. Die differenzierten Bereiche heißen lediglich anders und werden nach unterschiedlichen Kriterien konstruiert. Solange diese Kriterien plausibel gemacht werden können, gibt es keinen Grund, eine Theorie auf Grundlage der Kriterien einer anderen ohne weiteres wegzukritisieren, es sei denn, man kann tatsächlich dadurch einen analytischen Vorteil gewinnen. Welche theoretische Position zu bevorzugen oder mit welcher anderen zu kombinieren ist, um den Beobachtungen gerecht zu werden, muss bei der Gegenstands konstruktion erprobt werden – und zwar in Abhängigkeit von Beobachtungen der Moderne als differenzierter Gesellschaft, die in Form der verschiedenen Theorien vorkommen. In diesem Verständnis tritt die vorliegende Arbeit auch nicht an, die ‚beste‘ Differenzierungstheorie auf der Grundlage von Bourdieus Feldtheorie zu erarbeiten, sondern eine weitere um das Thema Differenzierung gearbeitete Beobachtung der Moderne

vorzustellen und anhand einiger weniger Problembereiche in den Diskurs der einschlägigen Differenzierungstheorien einzuordnen.

### 5.1.2 Welche Einheit?

Wählt man einen problemorientierten Zugang, dann lässt sich auch das zurzeit im Vordergrund stehende Problem der Einheit des sich differenzierenden Ganzen anders beobachten und anders stellen. Zunächst lässt es sich verschieben, und das Ganze kann sehr weit als eine Bezugsgröße für das Gesamt der Differenzierungsformen und der differenzierungstheoretischen Problembereiche eingeführt werden. Inhaltlich ist damit nicht viel spezifiziert. Dies ist dementsprechend auch zunächst der von Schwinn kritisierte Summenbegriff, aber ohne ihn kommt die Beobachtung der sozialen Welt insgesamt nicht aus. Auch Bourdieu optiert sehr ähnlich, wenn er den natürlich – und daraus erklären sich letztlich auch die Kontroversen über diesen Begriff – stark traditionsbelasteten Begriff ‚Gesellschaft‘ vermeidet und stattdessen regelmäßig von *sozialer Welt* oder, und dies ist inhaltlich gehaltvoller, vom *sozialen Raum insgesamt* schreibt. Das Ganze kommt gleichsam in den Analysen der Problembereiche zum Ausdruck und lässt sich in komparativen Bezügen als Einheit oder im Sinne Luhmanns als Differenz von Einheit und Differenz konstruieren. Beobachtet man nun die Versuche, die Einheit der Gesellschaft *inhaltlich* zu bestimmen, also nicht als *formalen Abschlussbegriff*<sup>3</sup>, so stößt man auf sehr unterschiedliche Konzepte, die vor dem Hintergrund verschiedener soziohistorischer Entwicklungen plausibel sind. Eine Beurteilung darüber, ob einer der Begriffe mehr oder minder gut geeignet ist, um den Gegenstand zu einem bestimmten soziohistorischen Zeitpunkt zu konstruieren, bleibt dann letztlich eine auch empirisch anzuleitende Frage. Ob und in welcher Hinsicht es für Gesellschaftsanalysen sinnvoll und fruchtbar ist, von Globalisierung oder eher von Weltgesellschaft zu sprechen, ist dann zunächst genauso fraglich wie die Reservierung des Gesellschaftsbegriffs für Nationalstaaten.

Inhaltlich gefasst wird der Gesellschaftsbegriff also zu einem historischen Begriff, dessen Karriere im 17. und 18. Jahrhundert zunächst als Bezeichnung der höfischen Gesellschaft, aber auch als Bezeichnung von ökonomischen, zu dieser Zeit also bürgerlichen Geschäftspartnern beginnt und der mithin auf Teile einer beispielsweise ständisch differenzierten sozialen Welt bezogen ist (vgl. Mikl-Horke 2001: 7). Als Theoriebegriff wird Gesellschaft zur gleichen Zeit auch nicht als umfassender Begriff aller ‚relevanten‘ sozialen Relationen, sondern für *Teile* der sozialen Welt

3 Abschlussbegriff meint hier lediglich einen empirisch nicht mehr zu behelrenden, nach abschließenden Kriterien eingeführten Begriff. Ein solcher findet sich für Gesellschaft beispielsweise bei Parsons, wenn er Gesellschaften als diejenigen sozialen Systeme definiert, die über das höchste Maß an Selbstgenügsamkeit verfügen (vgl. Parsons 1972: 16).

vorbehalten. In den Sozialvertragstheorien, prominent vertreten von Hobbes und Rousseau, werden letztlich ohne übergreifenden Einheitsbezug Staat und Gesellschaft einander gegenübergestellt. Über die Theorietoleranz dieser Differenz kann man sich wie Luhmann verwundern (vgl. Luhmann 1994: 71), weil damit für die theologischen (Gott), ontologischen (Dinge) und auch metaphysischen (Subjekt/Vernunft) Einheitsgaranten, die das Denken zuvor bestimmt haben, kein Substitut aufkommt. Erst im 19. Jahrhundert sucht Hegel als erster Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft, die sich mit der Autonomisierung der Wirtschaft durchsetzt, einen Einheitsbegriff. Die gesellschaftliche Differenz, die er zunächst nicht in Politik vs. Wirtschaft, sondern gemäß der Philosophie der Sittlichkeit in Familie vs. Wirtschaft (bürgerliche Gesellschaft) beobachtet, findet ihre Identität von Identität und Nicht-Identität im Staat. Dies als Ergebnis der Entwicklung der Sittlichkeit hin zur Entzweiung von bürgerlicher Gesellschaft und regulativ wirkendem Staat, in dem die Identität und Nichtidentität der Sittlichkeit im dreifachen Sinne aufgehoben ist (vgl. Hegel 1970: 338ff.; Schnädelbach 2001: 137ff.).

Auch Lorenz von Stein reflektiert die frühe moderne soziale Welt mit der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft (vgl. Mikl-Horke 2001: 10; Pankoke 1991), wobei Gesellschaft die Interessen der einzelnen umfasst und der Staat als gemeinschaftsorientierte Verwaltung diesen Interessen entgegensteht. Dominant findet sich mithin die Gegenüberstellung von Politik und Wirtschaft, die aus der Perspektive der Differenzierungstheorie als Registrierung der autonomisierten Teilbereiche von Politik und Wirtschaft interpretiert werden und die damit von sozialphilosophischen Begründungen unterschieden werden kann. Sozialphilosophien lassen die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft in eine Moralphilosophie münden, wie im Fall der frühen englischen Ökonomie à la Adam Smith; oder sie sehen darin die soziale Entfaltung von Natur (Eigeninteresse) und Vernunft (Staat als institutionalisiertes Kollektivinteresse), wie exemplarisch in Hobbes' *Leviathan* mit der Unterscheidung des Naturzustandes der Menschen und ihrer sozialvertraglichen Einigung auf den Staat. Vor dem Hintergrund des römischen Rechts mit seiner grundlegenden und kontinuierlichen Unterscheidung von Besitz und Eigentum und der konstitutiven Rolle, die gerade das Eigentumsrecht für die Durchsetzung der modernen sozialen Welt mit ihrer kapitalistischen Ökonomie gespielt hat, wird die Differenz von Staat und bürgerlicher Gesellschaft auch mit der Unterscheidung von *Öffentlichkeit* und *Privatsphäre* reflektiert. Darin findet sich in abstrahierter Form auch Hegels ursprüngliche Sittlichkeit realisiert, nämlich in der Familie gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft als Gefüge, das durch Einzelinteressen bestimmt ist. Das Auseinandertreten von *privat/öffentlich* kann wiederum als Ergebnis der primären abendländischen Differenzierung von Staat und Kirche und als Grundlage für die Etablie-

rung einer an ökonomischen Interessen orientierten Bürgerlichkeit gelesen werden (vgl. Folkers 1985: 42ff.).

Eine genuin soziologische Kontinuität finden diese sozialtheoretischen Unterscheidungen bei Ferdinand Tönnies und daran anschließend bei Max Weber. Gemeinschaft und Gesellschaft werden bei Tönnies schließlich entlang der Unterscheidungen von organisch/mechanisch, natürlich/künstlich, Natur/Idee, Wesenwille/Kürwille und letztlich privat/öffentlich eingeführt (vgl. Tönnies 1991). Und ähnlich zu diesen Begriffsbestimmungen sind bei Weber die Formen der Vergemeinschaftungen auf einer subjektiv gefühlten Zusammengehörigkeit und die Vergesellschaftungen auf rational motiviertem Interessenausgleich oder einer ebenso motivierten Interessenverbindung gegründet (vgl. Weber 1972: 21).

Neben der Entgegensetzung von Politik und Gesellschaft ortet Joachim Renn eine zweite Unterscheidung, die Gesellschaft als Teil des gesamten relationalen Sozialgefüges einführt: die von *Kultur* und *Gesellschaft*. In diesem Fall bezeichnet ‚Gesellschaft‘ nicht die Wirtschaft, sondern die Politik und wird der Kultur gegenübergestellt, die hier dann durchaus eine liberalistische und damit bürgerliche Kultur sein kann (vgl. Renn 2006: 49). Kultur wird so zum Beispiel auf liberale Wertssysteme bezogen und damit nicht auf Felder der Kunst oder Intellektualität. Gefragt werden kann dann danach, inwiefern der Staat berechtigt ist, die individuellen Freiheiten einzuschränken, beispielsweise indem er Steuern erhebt. Dann geht es um die kulturelle Ausprägung der bürgerlichen Gesellschaft, oder marxistisch gesprochen: um ihren *Überbau*. Renn verweist darüber hinaus auf Merton, der das Anomieproblem Durkheims im Verhältnis von Sozialstruktur und Kultur verortet. Und auch bei Parsons ist das kulturelle System vom sozialen System bzw. der Gesellschaft unterschieden. Nicht zuletzt findet sich in Habermas’ Lebenswelt-Konzept eine dreidimensionale Definition durch *Persönlichkeit*, *Kultur* und *Gesellschaft* (vgl. Habermas 1981b: 209). Für die gegenwärtigen Gesellschaftstheorien lässt sich dann konstatieren, dass einige von ihnen die Tradition der *Entzweiung*, wenn man so sagen darf, fortschreiben und zugleich nach einem darüber hinausgehenden Einheitsbezug suchen (vgl. Renn 2006: 47). So im Fall von Parsons, der im AGIL-Schema zum einen das soziale System als Gesellschaft begreift, wenn es dem Kriterium der Selbstgenügsamkeit entspricht, und zum anderen auch Habermas, der ‚Gesellschaft‘ einerseits als Dimension der Lebenswelt und andererseits auch als den umfassenden Begriff für die Einheit von System und Lebenswelt verwendet. Wenn man dies philosophisch aufladen möchte, dann kann diese Begriffslogik hegelianisch als der Versuch beschrieben werden, die Identität von Identität und Nicht-Identität zu denken, und man kann dann an diesem intellektuellen Nebenschauplatz kurz stutzen, dass zwei eigentlich kantianisch interpretierte Theorien dann doch auch ein wenig Hegel integrieren.

Ebenfalls ganz in hegelianischer Tradition findet sich in vielen soziologischen Theorien der Einheitsbezug für moderne Gesellschaften mit dem territorial begrenzten Nationalstaat oder diesem doch sehr angenäherten Begriffsbestimmungen. So bei Giddens, der zwar den Gesellschaftsbegriff durch die Verschränkung von drei Institutionen fasst, um vormoderne von modernen Gesellschaften unterscheiden zu können, der aber dann für die modernen Gesellschaften die Durchsetzung staatlicher Organisation in allen Bereichen annimmt (vgl. Giddens 1988: 236). Grundsätzlich spricht Giddens von Gesellschaft, wenn erstens eine Verbindung zwischen einem sozialen System und einem Territorium besteht, wenn zweitens ein normatives Muster zur Legitimation der Besetzung des Territoriums vorhanden ist und wenn die Mitglieder der Gesellschaft drittens affektiv an eine gemeinsame kollektive Identität gebunden sind (vgl. Giddens 1988: 218). Für moderne Gesellschaften im Sinne von Nationalstaaten findet Giddens dann alle drei miteinander verschränkten Institutionen und ihre jeweiligen Ausprägungen unter staatlicher Kontrolle. Von wirtschaftlichen Interdependenzen über politische und militärische Macht bis hin zur Organisation von Verwandtschaft und Routinen des Alltagslebens finden sich Verwaltungsprozeduren, die staatlich reguliert sind (vgl. Giddens 1988: 238). Der Nationalstaat umfasst dabei vor allem Politik und Wirtschaft, eine Unterscheidung, die Giddens schon in seiner handlungstheoretischen Begriffsbildung präfiguriert, wenn er Handeln als materiellen Eingriff in die Welt als Macht mit einschränkenden, aber auch ermöglichenden Potenzialen begreift und in Ausdehnung auf jede Form von Herrschaft auf zwei Typen von Ressourcen aufbaut: *allokativen* und *autoritativen* (vgl. Giddens 1988: 315f.). Allokativ sind wirtschaftliche Güter und autoritativ politische Herrschaftsmittel zur Regulierung und Organisation von Raum/Zeit, Körper und Lebenschancen. Kurzum: Allokativ ist Wirtschaft und autoritativ Politik resp. Staat, so dass die Grundbegriffe schon einen nationalstaatlich gefassten Gesellschaftsbegriff projizieren. Die Entwicklung hin zu einer globalen Durchsetzung gesellschaftlicher Relationen wird vor diesem Hintergrund dann im Rekurs auf Wallerstein als *Weltsystem* miteinander in Kontakt stehender Nationalstaaten begriffen. Zugleich wird die Entfaltung eines in modernen Gesellschaften angelegten Widerspruchs beobachtet, mit dessen Hilfe Globalisierungsphänomene aufgeschlüsselt werden sollen. So findet Giddens im Nationalstaat und der kapitalistischen Wirtschaft ein wechselseitig konstitutives Abhängigkeitsverhältnis, wie es auch von Bourdieu und lange zuvor vor allem von Weber herausgearbeitet wurde:

„Wie der Kapitalismus in seinem heutigen Entwicklungsstadium die Bürokratie fordert – obwohl er und sie aus verschiedenen Wurzeln gewachsen sind –, so ist er auch die rationalste, weil fiskalisch die nötigen Geldmittel zur Verfügung stellende, wirtschaftliche Grundlage, auf der sie in rationalster Form bestehen kann.“ (Weber 1972: 129)

Dieser Zusammenhang birgt für Giddens nun den strukturellen Widerspruch des Auseinandertretens von Staat und Wirtschaft durch ein globalisiertes und damit territorial nicht staatlich gebundenes Wirtschaftssystem (vgl. Giddens 1988: 253). Giddens verzeichnet den Globalisierungsschub als ein Phänomen der *Entbettung*, das heißt des raum-zeitlichen Auseinandertretens von sozialen Beziehungen. Globalisiert werden das System der Nationalstaaten genauso wie die schon zuvor global greifende kapitalistische Weltwirtschaft, die militärische Weltordnung und die internationale Arbeitsteilung, die zusammen die vier Dimensionen der Globalisierung bilden, die Giddens unterscheidet (vgl. Giddens 1995: 93). Und auch bei der Konstruktion der vier Dimensionen der Globalisierung bleibt der Kern des nationalstaatlichen Gesellschaftsbegriffs in der Tradition bürgerlicher Gesellschaft erhalten. Dies muss nun gerade bei Giddens nicht verwundern, dessen Theorie in weiten Teilen eine Umarbeitung der Gesellschaftsanalysen von Marx ist. Dass das System von Nationalstaaten und die militärische Weltordnung *politische* und die kapitalistische Weltwirtschaft und die internationale Arbeitsteilung *wirtschaftliche* Kategorien sind, ist deutlich zu erkennen.

Ist bei Giddens die Tradition der Unterscheidung von Politik und Wirtschaft dominant, so findet sich in den meisten nationalstaatlich gefassten Gesellschaftsbegriffen gegenwärtiger Soziologie die Unterscheidung von Kultur und Politik mindestens gleich gewichtet. Bei Parsons AGIL-Schema ist Kultur mit Blick auf die Steuerungskapazitäten hierarchisch höher gewichtet als Politik. Die kulturellen Symbolsysteme und institutionalisierte Wertmuster stehen für die Erhaltung der Struktur, die eine Gesellschaft letztlich identifiziert und die institutionelle Ordnung, damit auch die politische Ordnung, legitimiert (vgl. Parsons 1972: 18). Politik ist mit der Durchsetzung und Stabilisierung dieser Ordnung territorial nach außen durch militärische und nach innen durch polizeiliche Macht befasst (vgl. Parsons 1972: 17). In der Steuerungshierarchie ist Wirtschaft im parsonianischen Gesellschaftskonzept an unterster Position darauf ausgerichtet, das Verhältnis zur physischen Umwelt mit Blick auf die Produktion und Allokation von gesellschaftlich relevanten Gütern und Ressourcen zu regulieren. Auch für das Wirtschaftssystem ist dabei die Anbindung an die Territorialität der Arbeitsteilung als notwendig gedacht (vgl. Parsons 1972: 17). Globalisierte soziale Zusammenhänge werden denn auch von Parsons als ein System moderner Gesellschaften konzipiert. Die Etablierung des Systems moderner Gesellschaften verläuft vor allem durch die Generalisierung des okzidentalen Wertmusters, das Parsons sowie später Münch in Max Webers Rationalisierungstheorem finden. Globalisierung wird als Abstraktion und Generalisierung des okzidentalen und das heißt zunächst europäisch etablierten Wertmusters und der dadurch legitimierten Institutionen begriffen. Politische Globalisierung wird auch weiterhin sehr stark nach dem Muster des Nationalstaates gedacht, wenn transnationalen Orga-

nisationen vor allem mit Blick auf die wirtschaftliche Globalisierung, aber auch mit Blick auf Grundwerte wie Menschenrechte globale Regulierungs- und Steuerungsaufgaben zuerkannt werden (vgl. Münch 1998).

Ähnlich findet sich auch bei Habermas ein stark am Nationalstaat angelehnter Gesellschaftsbegriff für die moderne soziale Welt. Die moderne Gesellschaft wird als evolutionäre Resultante eines Differenzierungsprozesses von Lebenswelt und System vorgestellt. Lebenswelt ist der auf kommunikatives Handeln, also auf Verständigungsorientierung ausgelegte primäre soziale Zusammenhang von Akteuren. Je nach Gesellschaftsform nehmen ihre strukturellen Komponenten Gesellschaft, Kultur und Persönlichkeit durch evolutionäre Lernprozesse unterschiedliche Ausprägungen an. Für die modernen Gesellschaften stellt Kultur technisches und praktisches Wissen zur Verfügung; die Persönlichkeiten entwickeln angemessene Lernkapazitäten sowohl in technischer als auch in moralischer Hinsicht; und Gesellschaft als Dimension der Lebenswelt liefert das basale Organisationsprinzip der Gesellschaft, das in modernen Gesellschaften das positive Recht ist (vgl. Habermas 1981b: 275). Im Laufe der gesellschaftlichen Evolution differenzieren sich aus dem Lebensweltzusammenhang die Systeme Wirtschaft und Politik aus. Sie bleiben durch das Recht an die Lebenswelt gebunden, ergänzen diese aber durch einen anderen Reproduktions- und Integrationsmodus, der eine komplexere gesellschaftliche Organisation ermöglicht. Geld und politische Macht etablieren sich als generalisierte Kommunikationsmedien und vernetzten politische und wirtschaftliche Handlungsfolgen und sind somit auf strategisches bzw. instrumentelles Handeln orientiert und lassen sich von verständigungsorientierten Intentionen des kommunikativen Handelns relativ abkoppeln. Bekanntermaßen führt die Verselbstständigung der Systeme zu einer Kolonisierung der Lebenswelt insofern, als die Systeme nicht wie ursprünglich gedacht, zur Versorgung der Lebenswelt mit materiellen und politischen Ressourcen dienen, sondern umgekehrt die Logik der Systeme der Lebenswelt oktroyiert wird. Für den Gesellschaftsbegriff muss an dieser Stelle darauf nicht weiter eingegangen werden. Wichtig aber ist, dass Habermas moderne Gesellschaften mit der Bildung von Nationalstaaten gleichsetzt, wenn er die Differenzierung von Lebenswelt und System herausarbeitet. Der lebensweltliche und zunächst kulturell dominierte Zusammenhang wird so doppelt einerseits gegen den Staat und andererseits gegen die Wirtschaft abgesetzt, und es finden sich mithin beide Leitunterscheidungen dieser Tradition des Gesellschaftsbegriffs. Die Differenzierung von Staat und Wirtschaft wird zudem rechtlich durch die Differenzierung von öffentlichem und privatem Recht an die Lebenswelt zurückgebunden (vgl. Habermas 1996: 132). Habermas betreibt in seinen Analysen damit auch historische Begriffsbildung, da Nation und Staat schon zwei Seiten der modernen Gesellschaft bezeichnen: einerseits der administrative Staatsapparat, der, um legitim funktionieren zu können, andererseits auf ein Volk bzw. eine Na-

tion angewiesen ist, die Habermas primär als (historisch artifizielle) Kultur definiert (gemeinsame Abstammung, gemeinsame Sprache, Kultur und Geschichte) (vgl. Habermas 1996: 131). Nationalstaaten etablieren sich dann durch die territoriale Verknüpfung und Durchsetzung einer bürokratisch verwalteten politischen Ordnung, einer kapitalistischen Wirtschaft und der Lebenswelt mit ihren drei modern ausgeprägten strukturellen Komponenten. In späteren Arbeiten kann Habermas dann nicht nur eine Problematik der Kolonialisierung der Lebenswelt durch Systemrationalitäten herausarbeiten, sondern mit Blick auf eine kulturelle Diversifizierung in Form von multikulturellen Lebenszusammenhängen auch ein Aufbrechen der nationalstaatlichen Struktur von Seiten der Kultur. Die Homogenisierung der Nation durch Kultur wird durch Multikultur aufgehoben, und es wird fraglich, ob Nationalstaaten in ihrem historischen Verständnis dies aushalten können (vgl. Habermas 1996: 143).

Ohne die darin liegenden Probleme der Integration hier vorwegzunehmen, lässt sich an dieser Diskussion ersehen, dass Habermas auch mit Blick auf Globalisierung dem nationalstaatlichen Gesellschaftsbegriff verhaftet bleibt, auch wenn er umsichtig bemerkt, dass das weltweite System von Nationalstaaten eine *politische Weltgesellschaft* ist, also nicht die Weltgesellschaft insgesamt, wie z.B. Luhmann sie konstruiert. Für Habermas offenbaren die Prozesse der Globalisierung nun die Grenzen des Nationalstaates. Die weltweite Vernetzung von Wirtschafts- und Finanzmärkten führt die von Anfang an sich globalisierende kapitalistische Wirtschaft zu einer Abkopplung von der Territorialität des Nationalstaates, und die ehemals wechselseitige Stützung dieser beiden Systeme hebt sich in der Deutung von Habermas auf. Die Politik wird gleichsam zu einem ohnmächtigen Beobachter eines globalisierten Wirtschaftssystems und gerät in das Problem, die entzogenen wirtschaftlichen Leistungen aufzufangen, auf die Nationalstaaten als Sozial- und Wohlfahrtsstaaten angewiesen sind. Globalisierung der Wirtschaft heißt dann auch nicht Welthandelsbeziehungen, die Nationalstaaten ja immer untereinander gepflegt hatten, sondern *global vernetzte Produktionsverhältnisse*, die die wirtschaftliche Säule der Nationalstaaten erodieren lassen. Wenn nun Habermas ein tragfähiges Gesellschaftsmodell unter globalisierten Bedingungen entwirft, dann bleibt der Nationalstaat als Modell bestehen. Internationale politische Institutionen sind allein in der Lage, eine „friedlichere und gerechtere Welt- und Weltwirtschaftsordnung“ (Habermas 1996: 153) herzustellen. Im Hegelschen Sinne würde der Nationalstaat dann weltweit ‚aufgehoben‘, ohne allerdings die Frage der lebensweltlichen, normativen Integration gelöst zu haben. In diesem Sinne handelt es sich bei Habermas’ Diagnose letztlich auch um eine Fortführung des Kolonialisierungsgedankens für globalisierte Verhältnisse. Und diese Verhältnisse werden weiterhin mit den Konzepten von Lebenswelt und System sowie einer Vorstellung einer stabilen gesellschaftlichen Ordnung durch die Verknüpfung von globaler

Wirtschaft, globaler Politik und einer normativen, also lebensweltlichen Ordnung gedacht.

Es ist an dieser Stelle schon unschwer zu erkennen, dass Bourdieus Deutung der modernen sozialen Welt trotz grundverschiedener Terminologien und Konzepte doch auch in dieser nationalstaatlichen Tradition steht. Gerade die Relevanz der durch das Bildungssystem in Formen symbolischer Gewalt durchgesetzten politischen Ordnung auf einem angebbaren Territorium bestätigt dies gleichermaßen wie seine Konstruktion des Feldes der Macht entlang der beiden Unterscheidungen von Politik vs. Wirtschaft einerseits und Politik vs. Kultur andererseits. Und auch die Konsequenzen für Globalisierung, die zumeist in intellektuellen Schriften publiziert sind, erfolgen nach dem Muster einer Globalisierung von (zu nationalstaatlichen Institutionen äquivalenten) inter- oder auch supranationalen Institutionen, die die politisch nicht regulierten Wirtschaftsprozesse mit Blick auf die sozialstaatlichen Errungenschaften einzugrenzen in der Lage sein sollen. Mit Blick auf Habermas, und in eingeschränkterem Maße auch auf Parsons und Münch, findet sich auch die intersubjektive Symbolik in Form von umkämpften Weltansichten in Bourdieus Konzeption sozialer Welten wieder. Die Reproduktion einer sozialen Welt, hier verstanden als nationalstaatliche Gesellschaft, hängt bei ihm schließlich maßgeblich an der Versorgung der Akteure mit den zu sozialen Strukturen homologen Unterscheidungen im alltäglichen Wissensvorrat. Die Deregulierung der globalen Märkte sieht er allerdings als Resultat gezielter politischer Entscheidungen und nicht als einen Rückzug (vgl. Bourdieu 2001k: 120ff.).<sup>4</sup>

Einen gegenüber dem nationalstaatlichen Begriff konsequent anderen Zuschnitt von ‚Gesellschaft‘ formuliert letztlich allein Luhmann. Dabei geht es nicht primär wie bei Schwinn um einen formal abschließenden Einheitsbegriff, sondern um eine spezifische Auslegung sich globalisierender sozialer Zusammenhänge. Insofern lässt sich bei Luhmann auch die formale Begriffskonstruktion nicht von der historischen Begriffsbildung trennen, als sie, wie in jeder Erfahrungswissenschaft, auf soziohistorische Entwicklungen und Beobachtungen bezogen ist. Wahrscheinlich wird Luhmanns formal sehr allgemein gehaltener Gesellschaftsbegriff auch nur vor dem Hintergrund der Entwicklung der modernen Gesellschaft verständlich, da er schon früh auf einen expliziten Territorialitätsbezug zur

4 Bourdieu denkt hier an die Deregulierung der Finanzmärkte in Industrienationen, an Anhebungen der Zinssätze, die dazu dienen, „die Kapitalrenditen in die Höhe zu treiben und die Stellung der Eigentümer, der *owners* im Verhältnis zu den Geschäftsführern und Managern wiederherzustellen. Diese Serie von Maßnahmen führte zu einer verstärkten Autonomisierung des Feldes der globalen Hochfinanz, der Welt des Finanzkapitals, die nun nach ihrer eigenen Logik, nämlich der des reinen Profits funktioniert, und das gewissermaßen unabhängig von der Entwicklung der Industrie, so dass die Finanzwelt in verhältnismäßig geringem Maße in den Ablauf des industriellen Feldes eingreift (bekanntlich ist ja der Anteil des Börsenmarktes an den Realinvestitionen recht schwach ausgeprägt).“ (Bourdieu 2001k: 121)

Definition von ‚Gesellschaft‘ verzichtet und damit die Begriffstradition des Staates für seine Soziologie verabschiedet. Gesellschaft wird als ein besonderer Systemtypus neben Interaktion und Organisation eingeführt (vgl. Luhmann 1975a). Definiert wird sie als „*das umfassende Sozialsystem aller kommunikativ füreinander erreichbaren Handlungen*“ (Luhmann 1975a: 11). Die Grenzen des Systems sind mithin die Grenzen der kommunikativ erreichbaren Handlungen, und diese Grenzen sind nicht (zumindest unter modernen Bedingungen nicht) identisch mit den thematischen und anwesenheitsdefinierten Grenzen von Interaktionssystemen oder den durch Mitgliedschaft definierten Grenzen von Organisationssystemen. Der Bezug auf Territorialität ist dann historisch mit Blick auf Gesellschaftsformen anzugeben, die eben konstitutiv territorial begrenzt waren. Für vormoderne Gesellschaften wie segmentäre oder stratifikatorisch differenzierte trifft dies weitgehend zu. Für die moderne Gesellschaft konstatiert Luhmann hingegen, dass solche territorialen Begrenzungen aufgrund der weltweiten kommunikativen Erreichbarkeit von Handlungen oder in der späteren Nomenklatur: von Kommunikationen, nicht bestehen. Die moderne Weltgesellschaft wird als Zusammenhang von sinnhaft ausdifferenzierten Kommunikationszusammenhängen konstruiert, die als Funktionssysteme gefasst werden. Nicht nur Wirtschaft und Politik, sondern auch Erziehung, Kunst, Wissenschaft und Recht werden gleichrangig auf eine Funktion bezogen und als ein Funktionssystem der modernen Gesellschaft begriffen, das weder durch ein anderes Funktionssystem substituierbar noch mit Blick auf die gegenwärtige soziohistorische Entwicklung territorial zu begrenzen ist. Die spezifisch sinnhaft aufeinander bezogenen Kommunikationen des Wissenschaftssystems machen aus diesem Blickwinkel genausowenig vor nationalstaatlichen Grenzen halt wie die sinnhaft aufeinander bezogenen Kommunikationen des Kunstsystems, des Wirtschaftssystems, des Religionssystems oder auch des Politik- und Rechtssystems, obwohl den beiden letzteren bei Luhmann der Sonderstatus einer internen territorialen Gebundenheit eingeräumt wird. Intern insofern, als auch im Falle von Politik und Recht weltweite kommunikative Erreichbarkeit besteht, aber beide dennoch legitime Rechtsprechung und kollektiv verbindliche Entscheidungen *innerhalb* ihrer Strukturen an Territorien knüpfen.

Nationalstaaten werden im Rahmen dieses theoretischen Zugriffs dann als segmentäre Formen der Differenzierung innerhalb des Politiksystems verstanden, und so muss man wohl ergänzen, dass das Gleiche für die Rechtsstaaten innerhalb des Rechtssystems gilt (vgl. Luhmann 1997: 809). Die nationalstaatliche Verknüpfung und Stützung von Recht und Politik wird vor dem Hintergrund weltgesellschaftlicher Verhältnisse bei Luhmann dann auch als nicht tragfähig eingeschätzt. Im Unterschied aber zu Theoretikern, die am Nationalstaat als Modell festhalten, interpretiert Luhmann als nüchterner wissenschaftlicher Beobachter, dass die „*eigen-*

*tümliche Kombination von Recht und Politik gerade in ihrer besonderen Leistungsfähigkeit eine Fehlspezialisierung der Menschheitsentwicklung war, die sich, vorläufig jedenfalls, nicht auf das System der Weltgesellschaft übertragen läßt“* (Luhmann 1975: 57). Andererseits war es zuvor aber gerade diese Kombination, die es ermöglicht hat, verlässliche Motivationen für beliebig spezialisierbares Handeln bereitzustellen (vgl. Luhmann 1975: 57). Man kann dies so interpretieren, dass Nationalstaaten das Fundament für die dauerhafte Ausdifferenzierung und Globalisierung von Funktionssystemen waren und befindet sich – wenn man dies so interpretiert – theoretisch in der Nähe des Modells der Staatsgenese von Bourdieu, die mit der Monopolisierung und damit auch Durchsetzung verschiedener Kapitalformen einhergegangen ist. Während aber Bourdieu oder Habermas die regionalen Unterschiede hervorheben und von diesen ausgehend Globalisierungsprozesse thematisieren, argumentiert Luhmann mit seiner Theorie der Weltgesellschaft weitgehend umgekehrt und thematisiert die regionalen, also auch kulturellen Eigenheiten vor dem Hintergrund der Annahme einer schon realisierten Weltgesellschaft. Verflechtungen funktionaler Bezüge auf regionaler Ebene wären dann kein Gegenargument zur These der realisierten Weltgesellschaft, sondern werden als ein besonderer Fall der weltgesellschaftlichen Konditionierung regionaler Sonderbedingungen beobachtet (vgl. Luhmann 1997: 811).<sup>5</sup>

Luhmann ist es mithin aufgrund seines entterritorialisiert angelegten Gesellschaftsbegriffs möglich, Weltgesellschaft zu problematisieren, ohne auf einen politischen Gesellschaftsbegriff zurückzugreifen, der das politische System als Hauptbezugspunkt der Gesellschaftsanalyse wählt. Dennoch erlaubt es die Konzentration auf kommunikative Erreichbarkeit für die Gesellschaftskonstruktion auch, vormoderne Gesellschaftsformen mit einem konstitutiven territorialen Bezug zu thematisieren, wie es in von vornherein eher räumlich und damit auch politisch angelegten Begriffskonzepten unmittelbar gedacht wird. Dies konnte ja in den vorangegangenen Ausführungen beobachtet werden: Wenn die soziologische Theorie den Gesellschaftsbegriff insofern historisch herleitet, als sie bei der Begriffskonstruktion soziohistorische Entwicklungen im Blick hat, haftet sie an einem konkret politischen Modell der Gesamtgesellschaft. Der Nationalstaat wird offenbar als höchst entwickelte Form gesellschaftlicher Formationen angenommen, und an ihm werden die konstitutiven Merkmale für moderne Gesellschaft abgelesen, die, wenn die historische Entwicklung den Staat langsam überholt, auf internationale und globale Zusammenhänge erweitert werden. Im Zentrum steht dann aber auch immer Regulation, Steuerung, Normativität, Planung etc., kurzum: politisch relevan-

5 Die Sharia als religiöses Rechtssystem des Iran müsste dann nicht als Bruch mit der Weltgesellschaft verstanden werden, sondern mit Blick auf die weltgesellschaftlichen Bedingungen analysiert werden, die das Rechtssystem der Sharia konditionieren.

tes Handeln. Luhmann hingegen scheint einen Gesellschaftsbegriff zu entwickeln, der zwar auch historisch gesättigt ist, aber an weltgesellschaftlichen Entwicklungen ansetzt, die eben kein politisches Zentrum haben, sondern in eine Vielzahl von Teilsystemen dezentriert erscheinen. Letztlich ist es dann die soziohistorische Weltlage, die diesen Begriff ermöglicht und damit auch eine ‚genuin soziologische‘ Perspektive eröffnet, die sich nicht endgültig von den Vorgaben anderer Teilsysteme emanzipieren kann. Dies läuft bei Luhmann schlussendlich auf die Münchhausen’sche Figur hinaus, dass die Systemtheorie die moderne Weltgesellschaft als die Bedingung ihrer Möglichkeit explizieren und daran an Plausibilität und Bestätigung gewinnen kann. In diesem Sinne ist sie dann tatsächlich die einzige Gesellschaftstheorie, die die behauptete Komplexität der modernen Weltgesellschaft *en gros* – und das bedeutet ganz gewiss nicht: unverkürzt – in den Blick bekommt. Man kann schließlich auch berechtigt kritisieren, dass Luhmanns Theorie zu wenig bis gar keine Instrumentarien bereitstellt, um kulturelle Handlungs- oder Kommunikationszusammenhänge zu analysieren (vgl. Renn 2006: 109).

### 5.1.3 Abgrenzung moderner von vormodernen Gesellschaften

Der gegenwärtige Diskurs der Differenzierungstheorie fokussiert hauptsächlich die moderne Gesellschaft und bezieht seine theoretischen Konstruktionsprobleme auf diese. Dies ist vor dem Hintergrund der Soziologie als einer Reflexionswissenschaft der Moderne verständlich und lässt sich erneut bis zu den Klassikern der Differenzierungstheorie, maßgeblich bis Simmel und Durkheim zurückverfolgen.<sup>6</sup> Die Fokussierung der modernen Gesellschaften oder – je nach Theorie – der modernen Gesellschaft setzt dabei eine Abgrenzung von nicht-modernen bzw. vormodernen Gesellschaften voraus. Dies musste von Beginn der soziologischen Überlegungen an eine historische, also zeitliche Vergleichsdimension sein, da die moderne Gesellschaft sich gleichsam ohne Vorbild zum ersten Mal im 19. Jahrhundert durchsetzt. Deshalb konstituiert sich die Soziologie letztlich auch als eine *historisch* komparativ verfahrenende Wissenschaft, die die sichtbar gewordenen und revolutionären Veränderungen der industrialisierten und kapitalisierten sozialen Welt zu verstehen und zu erklären versucht. Auch dabei ist zunächst die kapitalistische Wirtschaftsform als ökonomischer Ausdruck der *bürgerlichen Gesellschaft* besonders augenfällig, und es verwundert nicht, dass das Feld der Ökonomie von den Klassikern auch als erstes und markantes Charakteristikum der Moderne in den Blick

6 Erneut ausgeblendet sind damit an dieser Stelle die Protozoziologen Comte, Marx, Spencer, die auch eine Unterscheidung von modernen und vormodernen Gesellschaften mit geschichtsphilosophischen Mitteln formuliert haben.

gerät. Die Nationalökonomie als eine der Wurzeln der Soziologie als Fachdisziplin hat dazu beigetragen.

Sowohl bei Simmel als auch bei Durkheim steht denn auch die Arbeitsteilung (vgl. Simmel 1989: 247; Durkheim 1992) im Zentrum der differenzierungstheoretischen Analyse der *Organisation höherer Gesellschaften*, wie Durkheim im Untertitel formuliert. Durkheim und Simmel argumentieren sehr ähnlich, wenn sie die Ursachen und die ‚Form‘ der modernen Gesellschaft erarbeiten, so dass ich mich hier kurz auf Durkheim beschränken kann, der an diesem Problem m.E. begrifflich genauer gearbeitet hat, zumal Simmel sich ohnehin mehr für die Effekte auf Individualisierung interessiert hat. Mit der Unterscheidung von segmentären und arbeitsteiligen Gesellschaften führt Durkheim eine *mutatis mutandis* bis in die gegenwärtigen Theorien gebräuchliche Unterscheidung von vormodernen und modernen Gesellschaften ein. In diesem Sinne formuliert Luhmann auch in seiner Einleitung zu Durkheims soziologischem Klassiker:

„Klassisch ist eine Theorie, wenn sie einen Aussagenzusammenhang herstellt, der in dieser Form später nicht mehr möglich ist, aber als Desiderat oder als Problem fortlebt. Die Bedingungen dieser Form sind historische, sie können als solche ermittelt werden. Was aber der Klassiker den Späteren zu sagen hat, liegt auf der Ebene der Theorie.“ (Luhmann 1992: 19f.)

Kontinuierlich werden die Problembereiche, die die Klassiker eröffnet haben, nicht die theoretischen Lösungen der Probleme. Für Luhmann beginnt dies mit der Begriffsbildung. Er verortet Durkheims Theorie in der Tradition utilitaristischer Ökonomien und bemängelt die Ausdehnung des Begriffs ‚Arbeitsteilung‘ auf auch nicht ökonomische Bereiche, die spätestens bei der *sexuellen Arbeitsteilung* ad absurdum geführt sind, da hier sicherlich nicht – selbstverständlich bis auf bekannte Ausnahmen – von Arbeit die Rede sein kann (vgl. Luhmann 1992: 23). Die Ausdehnung von Differenzierungsformen auf nicht-ökonomische soziale Bereiche bezeichnet aber zugleich den Startpunkt der soziologischen Differenzierungstheorie, nur dass in der Folge nicht mehr von Arbeitsteilung, sondern von Differenzierung von Teilbereichen, Systemen, Sphären oder auch Feldern die Rede ist.

Bei Durkheim heißt es zunächst jedoch Arbeitsteilung, und die moderne Gesellschaft wird durch die Spezialisierung von Arbeitsbereichen von vormodernen Gesellschaften unterschieden. Vormodern sind segmentäre Gesellschaften, in denen die später geteilten Arbeitsbereiche und deren Funktionen miteinander in den einzelnen Segmenten verflochten sind. Das Beispiel sind Stammesgesellschaften oder solche, die in Horden oder Clans gegliedert sind. Durkheim knüpft die Form der Differenzierung vor allem an die Form der Integration der Gesellschaft, die er als moralisch definierte Form von Solidarität begreift. Bekanntlich korrespondiert mit segmentärer Differenzierung eine mechanische Solidarität, die durch die

Ähnlichkeit der segmentär organisierten Lebensformen erzeugt wird. Mit der Genese der arbeitsteiligen Gesellschaft wird die mechanische dann mit Blick auf den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang durch die organische abgelöst.<sup>7</sup> In Durkheims Konzeption dieser beiden Gesellschaftsformen sind zwei der Problembereiche der Differenzierungstheorie unauflösbar miteinander verknüpft: zum einen die Unterscheidung von modern und vormodern und zum anderen die Frage nach der Integration von Gesellschaften und damit das Problem sozialer Ordnung auf gleichsam makrologischer Ebene. Diese Verknüpfung wird in der Entwicklung der Differenzierungstheorien gelockert, und die Thematisierung von Formen gesellschaftlicher Differenzierung und von Formen der Integration wird stärker auseinandergehalten, vor allem auch, weil Formen von Sozial- und Systemintegration unterschieden werden können. Ob dies dann auch wie bei Durkheim bedeutet, dass in den Segmenten Funktionen erfüllt wurden, die dann später lediglich arbeitsteilig ausdifferenziert werden, kann dahingestellt bleiben. Jeffrey Alexander (vgl. 1993) hat die Entwicklungsrichtung denn auch nicht auf die Funktionen, sondern mit Blick auf die Organisationsweise der Gesellschaftsform mit *Entfamiliarisierung* auf den Begriff gebracht. Die soziale Entwicklung verläuft in diesem Verständnis von verwandtschaftlich oder verwandtschaftsähnlich organisierten Gesellschaften zu Formen, in denen die verwandtschaftlichen oder verwandtschaftsähnlichen Organisationsformen zurücktreten.

Ohne dass sich bei Weber eine vergleichbare Unterscheidung von Gesellschaftsformen differenzierungstheoretisch so prägnant findet, so bringt er den Kern der *Entfamiliarisierung* doch mit seinem die Moderne charakterisierenden Begriff der Rationalisierung von differenzierten Wertsphären auf den Punkt. Vormoderne Gesellschaften sind auch bei ihm als Formen von Vergemeinschaftungen gedacht, z.B. als Hausgemeinschaft, die sich nach „*natürlich vorgefundenen Kriterien* der Verwandtschaft (Sippe), der ‚räumlichen Nähe‘ (Nachbarschaftsgemeinschaft, Gemeinde)“ (Schwinn, 2001: 212; Schluchter 1998: 163) verbinden. Auch wenn es durchaus strittig ist, was in den unterschiedlichen Sphären alles unter dem Oberbegriff der Rationalisierung zu verstehen ist (vgl. Schluchter 1998: 67f.), so ist doch gerade für die administrativen Sphären die Bürokratisierung, die Organisation sozialer Beziehungen durch Verwaltungsbürokratien zentral. Verdichtet auf das Thema Rationalisierung des Okzidents, findet sich so

7 „Es ist also ein Gesetz der Geschichte, daß die mechanische Solidarität, die zuerst allein oder fast allein stand, nach und nach an Boden verliert und daß die organische Solidarität ein immer stärkeres Übergewicht erhält. Aber wenn sich die Art und Weise, wie die Menschen untereinander solidarisch sind, verändert, dann kann die Struktur der Gesellschaft nicht unverändert bleiben. Die Form eines Körpers wandelt sich notwendigerweise, wenn seine molekularen Verbindungen nicht mehr dieselben sind. Wenn also der obige Satz richtig ist, dann muß es zwei soziale Typen geben, die diesen beiden Arten der Solidarität entsprechen.“ (Durkheim 1992: 229)

auch bei Weber die Idee der vormalig gering differenzierten verwandtschaftsähnlichen Hausgemeinschaft und vermittelt über komplexe historische Prozesse dann die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Wertsphären mitsamt anonymer, formaler und in diesem Sinne auch rationalisierter Lebensordnungen, von denen Familie nur eine neben vor allem Politik, Wirtschaft und Religion ist. Für die Institutionalisierung der Wertsphären in unterschiedlichen Lebensordnungen sorgen vor allem professionalisierte Rollen und Organisationen als formale und anonyme Organisationsprinzipien. Der Bruch zwischen professionellen Akteuren und Laiengruppierungen markiert für die Sphären des öffentlichen Lebens die Institutionalisierung der Wertsphären. Eine Ausnahme ist hier für die Familie als private Sphäre zu machen.

Im Laufe der Theorieentwicklung wird die Unterscheidung zweier grundlegender Formen der gesellschaftlichen Differenzierung erweitert. Bei Parsons (vgl. Parsons 1972) finden sich evolutionstheoretische Überlegungen, die von ungeschichteten segmentären Formen der Gesellschaft, archaischen Gesellschaften, über geschichtete Hochkulturen, die schon bürokratische Herrschaft ausbilden, bis hin zur modernen funktional differenzierten Gesellschaft verlaufen. Der Prozess wird am Beispiel des AGIL-Schemas so vorgestellt, dass sich in archaischen Gesellschaften die analytisch gedachten Subsysteme zur Funktionserfüllung von Adaptation, Zielerreichung, Integration und Strukturhaltung auf der empirischen Ebene nicht trennen lassen, aber im Laufe gesellschaftlicher Evolution in verschiedenen Institutionen auch empirisch ausdifferenziert werden. Je moderner die Gesellschaft, desto mehr entsprechen ihre faktischen Institutionengefüge den im AGIL-Schema zunächst analytisch unterschiedenen Subsystemen des sozialen Systems. Charakteristisch und konstitutiv für unterschiedliche evolutionäre Stadien und Schübe sind *evolutionäre Universalien*, die Parsons als soziale Einrichtungen oder Institutionen begreift, die in allen Gesellschaften die adaptive Leistungsfähigkeit steigern – und das mit Blick auf die vier notwendig zu erfüllenden Funktionen (vgl. Parsons 1979). Der Übergang von segmentären Gesellschaften zu vormodernen Hochkulturen verläuft dann durch die Etablierung von Universalien wie soziale Schichtung als Bedingung für eine dauerhafte Herrschaftsstruktur, die durch Legitimierung als weiterem Universal gesichert und dann durch Bürokratisierung von Amtsautorität in Hochkulturen effektiviert wird. Geld als Tauschmedium wird zur Voraussetzung einer Marktwirtschaft, die im Verbund mit den Universalien ‚universalistisches Recht‘ und ‚demokratische Assoziation‘ zu modernen Gesellschaften führt. Schichtung, kulturelle Legitimierung, Bürokratie, Geld und Recht bilden damit einen Institutionenkomplex, durch den Parsons in der Lage ist, für moderne Gesellschaft das konstitutive Organisationsprinzip in einer stärker werdenden Distanzierung von Verwandtschaftsverhältnissen zu erfassen.

Auch Habermas unterscheidet verschiedene Gesellschaftsformationen mit den Kriterien der Organisationsprinzipien. Mit der Unterscheidung von Tausch- und Machtbeziehungen identifiziert er in Anlehnung an Weber und vor allem an Parsons vier verschiedene Typen von Gesellschaften: *segmentär* differenzierte Gesellschaften, die als *egalitäre Stammesgesellschaften* maßgeblich durch verwandtschaftsähnliche Tauschbeziehungen (Frauentausch) charakterisiert sind und als *hierarchisierte Stammesgesellschaften* zudem durch soziale Schichtung als Machtbeziehung. In beiden Fällen sind Lebenswelt und Gesellschaft weitgehend deckungsgleich, und die strukturellen Komponenten der Lebenswelt (Persönlichkeit, Kultur, Gesellschaft) beginnen erst mit dem Auftreten sozialer Schichtung auseinanderzutreten. Sobald die stratifizierte Gesellschaft staatlich organisiert, also eine politische Sphäre etabliert wird und damit im Verständnis von Habermas System und Lebenswelt auseinandertreten, lässt sich eine *politisch stratifizierte Klassengesellschaft* konstruieren. Erst mit der Ausdifferenzierung der autonomen Wirtschaft als dem zweiten Funktionssystem und der korrespondierenden Differenzierung der strukturellen Komponenten der Lebenswelt sind alle institutionellen Merkmale zur Konstruktion der modernen Gesellschaft als viertem Formationstypus, der *ökonomisch konstituierten* Klassengesellschaft, benannt (vgl. Habermas 1981b: 240ff.).

In ähnlicher Weise, aber unter Ablehnung an Parsons geschulter systemtheoretischer Mittel unterscheidet auch Giddens vormoderne von modernen Gesellschaften anhand der von ihm sogenannten Strukturprinzipien, die inhaltlich aber ungefähr das gleiche erfassen wie die Organisationsprinzipien bei Habermas. Die drei von Giddens eingeführten und den Gesellschaftsbegriff definierenden Institutionenkomplexe, die die Bindung einer Gruppe an ein Territorium, die Durchsetzung einer normativen Ordnung auf diesem Territorium und eine affektiv-gemeinschaftliche Verbindung der Gesellschaftsmitglieder herstellen, werden in den unterschiedlichen Gesellschaftsformen verschieden besetzt: *Stammesgesellschaften* nennt Giddens solche Gesellschaften, in denen die normative Ordnung und die gemeinschaftlichen Affekte durch Tradition und Verwandtschaft geregelt werden und die räumliche Organisation durch Nomadengruppen oder Dörfer bestimmt ist. *Klassengegliederte Gesellschaften* differenzieren traditionelle und verwandtschaftlichen Institutionen und Politik und Wirtschaft, die in diesem Fall an den Staat gebunden bleibt. Die räumliche Organisation ist durch die Unterscheidung von Stadt und Land bestimmt. Die moderne Gesellschaft konstruiert Giddens nun in marxistischer Tradition als (*kapitalistische*) *Klassengesellschaft*, in der das Prinzip staatlicher Organisation in alle sozialen Bereiche hineinreicht, einschließlich Tradition und Verwandtschaft (vgl. Giddens 1988: 235ff.). Die Ähnlichkeiten zu Habermas und Parsons sind im Ergebnis nicht zu übersehen. Gerade das Auseinandertreten von Traditionsbezügen und von staatlichen Institutionen ließe sich recht unproblematisch mit Habermas' Differenzierung von

Lebenswelt und System übersetzen. Dafür spricht auch, dass beide an diese Unterscheidung auch das historische Auseinandertreten von Sozial- und Systemintegration binden.

An den bis hierher vorgestellten Konzepten der Unterscheidung vor-moderner von modernen Gesellschaften lässt sich erneut die Fassung des Gesellschaftsbegriffs in nationalstaatlicher Tradition als Gegensatz von Politik und Kultur bzw. Politik und Wirtschaft beobachten, denn alle Theoretiker beobachten die Entstehung moderner Gesellschaften entlang der Etablierung von politischen und wirtschaftlichen Institutionen, die sich aus den kulturellen Fundamenten der Tradition lösen. Dies gilt auch für Parsons, wenn er zwar Kultur als steuerndes Moment hierarchisch hervorhebt, aber dennoch das kulturelle Subsystem mit fortschreitender Modernisierung von den anderen faktisch durch Institutionalisierung abheben kann. Das Treuhandsystem moderner Gesellschaft, das die normative, in Werten verankerte Struktur umfasst, institutionalisiert sich zum Beispiel im universalen Recht und der Religion, während in vormodernen Gesellschaften durch religiöse Bezüge alle Funktionen steuernd orientiert sind.

Eine Ausnahme ist auch bei diesem Problembereich mit der Systemtheorie Luhmanns zu verzeichnen, in der die Abkopplung des Gesellschaftsbegriffs von der politischen Kategorie *Staat* die Konstruktion verschiedener Differenzierungsformen prägt. Systemtheoretisch sind nämlich die Kriterien der Unterscheidung von Gesellschaftsformationen nicht an letztlich politische und rechtliche Organisations-, also Herrschaftsprinzipien gebunden, sondern sehr abstrakt und formal aus der Logik der Systemtheorie abgeleitet und dann für konkrete historische Formationen spezifiziert. Dadurch wird die formale Eleganz von Durkheims Unterscheidung von Differenzierungstypen erneut aufgenommen und nicht in Richtung normativer Organisation und Integration und dadurch – mit Blick auf ‚moralische‘ Integration – in Form von normativen, kulturellen und werthaften Ordnungsmustern reinterpretiert, wie es bei Parsons und auch Habermas der Fall ist. Die Organisationsprinzipien oder auch Strukturprinzipien zur Unterscheidung der Gesellschaftsformationen sind ja bislang an Institutionen gebunden, die kollektive Verbindlichkeit territorial herstellen, wie zum Beispiel *Verwandtschaft* oder politische und rechtliche *Administration*. Luhmann nimmt nun die formale Überlegung Durkheims auf, dass Gesellschaften sich durch die Beziehungen ihrer Teile zueinander unterscheiden lassen. Nimmt dies bei Durkheim dann die Form von *mechanischer Solidarität* aufgrund von Ähnlichkeit der Teile und *organischer Solidarität* aufgrund von Abhängigkeit der Teile an, so reformuliert Luhmann zunächst abstrahierend, dass die Teile der Gesellschaft als Systeme begriffen werden und dass diese Systeme füreinander System-zu-System-Beziehungen bilden, anhand derer Differenzierungsformen unterschieden werden können. Systemtheoretisch abgeleitet ist dies insofern, als der Kern systemtheoretischer Beobachtung die Unterscheidung von System/Umwelt

ist, so dass sich in der Umwelt wiederum Systeme beobachten lassen und somit System-zu-System-Beziehungen konstruiert werden können (vgl. Luhmann 1997: 600ff.).

Ganz im Sinne Durkheims wird so die primäre Differenzierung einer Gesellschaft durch die Beobachtung der wechselseitigen Beobachtung der Teilsysteme einer Gesellschaft untereinander konstruiert: Sie erscheinen sich aus der je eigenen Perspektive *ähnlich* oder *unähnlich* bzw. *gleich* oder *ungleich* (Luhmann 1997: 609ff.). Mit Hilfe der Unterscheidung von Gleichheit und Ungleichheit der Teilsysteme kann Luhmann vier Differenzierungsformen konstruieren, die in irgendeiner Annäherung historisch beobachtbar sind. Ohne dabei unmittelbar konkrete Mechanismen der Organisation sozialer Ordnung angeben zu müssen, können bei Gleichheit der Teilsysteme *segmentär differenzierte*, bei Ungleichheit der Teilsysteme je nach Ausprägung entweder nach *Zentrum und Peripherie* oder *stratifikatorisch* differenzierte und im Fall der Gleichzeitigkeit von Gleichheit und Ungleichheit auch *funktional differenzierte* Gesellschaften konstruiert werden (vgl. dazu auch Göbel 2000: 101f.). Die Form Zentrum/Peripherie wird dabei vom Zentrum aus definiert, in dem schon andere soziale Strukturen (z.B. Schichtung) durchgesetzt sind als in der Peripherie. Luhmann denkt dabei an die hochkulturelle Unterscheidung von einer Stadt und dem territorial prinzipiell unbegrenzten Land. Im Fall stratifikatorischer Differenzierung greift er auf die Unterscheidbarkeit der Relation von oben und unten zurück, die von jeder Schicht aus beobachtet werden kann. Funktionale Differenzierung bedeutet Gleichheit und Ungleichheit zugleich, da die ausdifferenzierten Funktionssysteme je eine nicht-substituierbare Funktion erfüllen, aber in der Alleinverantwortlichkeit für genau eine gesamtgesellschaftlich orientierte Funktion auch wieder gleich sind. Luhmann vermerkt explizit, dass in dieser Definition funktional differenzierter Gesellschaft der Verzicht der Annahme einer gesamtgesellschaftlich regulierenden Instanz bzw. eines gesamtgesellschaftlich die Beziehungen der Systeme untereinander regulierenden Systems liegt. Weder Politik, noch Recht, noch Wirtschaft oder ein Feld der Macht, wie bei Bourdieu, haben ein Monopol der Steuerung oder Vermittlung der einzelnen Funktionssysteme. Und auch die ‚Gesellschaft‘ bezeichnet dann als der von Schwinn kritisierte Summenbegriff nicht mehr als das Gesamt aller Funktionssysteme und bietet darüber hinaus keine Strukturvorgabe. Dennoch bezeichnet Gesellschaft mehr als einzelne System-zu-System-Beziehungen, die als Leistungsbeziehungen konstruiert werden, da auf das Gesamtarrangement geblickt wird, das das Erkenntnisinteresse orientiert.

Wie nun die Gleichheits- und Ungleichheitsbeziehungen inhaltlich bestimmt sind, lässt sich nach den Formbestimmungen genauer herausarbeiten, auch wenn man sehen muss, dass die formale Unterscheidung der Differenzierungsformen nicht ganz ohne inhaltliche Orientierung erfolgen

kann.<sup>8</sup> So sind segmentär differenzierte Gesellschaften durch Interaktionen konstituiert, die an der Dominanz eines Territorial- und Verwandtschaftsprinzips orientiert sind (vgl. Luhmann 1997: 635). Nach Zentrum und Peripherie differenzierte Gesellschaften lösen segmentäre Differenzierung als Primat ab, sobald sich im Zentrum ungleichheitsbasierte Differenzierungsformen durchsetzen, zunächst Rollendifferenzierung und Arbeitsteilung. Die Einheit der Gesellschaft kann historisch ausgehend vom Zentrum und nur in dieser einseitigen Beziehung bestimmt werden. Mit Blick auf Großreiche (z.B. Rom) ist dann das Zentrum zugleich das Zentrum der Welt und damit eine gleichsam kontrafaktische Weltgesellschaft.<sup>9</sup>

Stratifikatorische Differenzierung tritt nun als zweite Variante konstitutiver Ungleichheitsbeziehungen der Teilsysteme auf, wenn die Ungleichheit für jedes Teilsystem, in diesem Fall die *strata*, hierarchisiert wird. Erst dadurch wird eine für alle Teilsysteme gleichermaßen legitimierbare *Repräsentation* des Ganzen der Gesellschaft semantisch möglich (vgl. Göbel 2000: 112). Religion leistet dann beispielsweise die Legitimierung von oben und unten der *strata* und realisiert so tatsächlich, dem Wortstamm von *Hierarchie* gemäß, eine *heilige Herrschaft*. Wichtig ist für Luhmann gerade die stratifikatorische Differenzierung, weil sie die in der europäischen Neuzeit zu beobachtende Form vor der Etablierung der Moderne als einer funktional differenzierten Gesellschaft ist. Die an historischen Quellen ablesbare radikale Umstellung des Wissens der Gesellschaft kann mit dem Wechsel der primären Differenzierungsform von Stratifikation auf Funktion korreliert werden. Die Unterscheidung von Semantik und Struktur dient Luhmann dabei dazu, seiner Systemtheorie ein wissenssoziologisches Programm einzuschreiben (vgl. Luhmann 1980: 9ff.), mit dessen Hilfe die Differenzierungstheorie an Plausibilität gewinnen kann. Es lassen sich dann Kondensierungen und Systematisierungen unterschiedlicher Sinnbereiche wie Recht, Religion, Erziehung beobachten, aber auch die Umstellung von Begriffsbedeutungen wie *Zeit*, *Individuum*, *Staat* und *Staatsräson*, *Liebe* usw. (vgl. Luhmann 1980; 1981a; 1982; 1989; 1995). Ähnlich wie in Webers Konzept von Wertsphären verzeichnet Luhmann so in wissenssoziologischer Einstellung die Etablierung autonomer Sinnzusammenhänge und bringt diese Entwicklung mit der strukturellen Durchsetzung der funktional differenzierten Gesellschaft zusammen. Dies hat auch Ähnlichkeiten zu Bourdieus vereinzelt Analysen zur Genese relativ autonomer sozialer Felder, die er schließlich auch mit dem Aufkommen von Theorien verbindet, die eine autonome Logik der jeweiligen Praxisform erarbeiten. Luhmann interpretiert jedoch von vornherein insofern ge-

8 Gerade für die Analysen von stratifikatorischer im Übergang zu funktionaler Differenzierung lässt sich die historisch-semantische Orientierung dominant beobachten (vgl. Göbel 2000: 110).

9 Rudolf Stichweh spricht in einem ähnlichen Zusammenhang auch von einer in „phänomenologischer Hinsicht“ realisierten Weltgesellschaft (vgl. Stichweh 2000: 249).

sellschaftstheoretisch, als er die Ausdifferenzierung der Funktionssysteme mit der Erosion einer Repräsentationsmöglichkeit der Gesamtgesellschaft gleichsetzt. Weder Religion noch Politik noch Wissenschaft noch Wirtschaft haben ein Primat gesellschaftlicher Strukturvorgaben, sondern sind nebeneinander gleichberechtigt ausdifferenziert und deshalb auch nicht in der Lage, ihre jeweilige Eigenlogik gesellschaftsweit durchzusetzen. Sind Zentrum und Peripherie sowie Stratifikation durch die Repräsentation des Ganzen durch eines seiner Teile charakterisiert, so bricht genau dieses Merkmal mit dem Aufkommen der Moderne weg, die konsequent *dezentriert* konstruiert wird. Mit Luhmann kann man dann formulieren, dass ein am politischen System abgelesener Gesellschaftsbegriff insofern alteuropäisches Denken ist, als er mit Kategorien erarbeitet wird, die mit Blick auf funktionale Differenzierung als vormodern einzustufen sind. Auch die soziologische Beobachtung kann dann nicht den Anspruch auf Repräsentation erheben, selbst wenn sie für sich das Erkenntnisinteresse formuliert, als einzige Wissenschaft das gesamtgesellschaftliche Arrangement sozialer Systeme zu beobachten. Die soziologische Beobachtung bleibt *eine* Beobachtung von Gesellschaft neben anderen; der rechtlichen, wirtschaftlich, politischen, massenmedialen usw. Indem sie das jedoch bemerkt, beobachtet sie sich selbst im Modus einer Beobachtung zweiter Ordnung und ist als Wissenschaft auch darauf verpflichtet, die eigene Beobachtungsweise der Beobachtung auszusetzen, um sie mit Blick auf möglicherweise bessere Methoden und Theorien beurteilen und falsifizieren zu können. In diesem Sinne kommt der Wissenschaft und auch der Soziologie im Vergleich zu anderen Systemen eine privilegierte Position zu, die mehr und anders beobachtet als andere Funktionssysteme. In dieser Spezialisierung ist sie dann im Verhältnis zu den anderen Systemen gleich und ungleich zugleich.

Dies bedeutet dann aber weiterhin nicht, dass hier ein Substitut einer Repräsentationsinstanz der Gesellschaft gefunden wäre, die auf die Einheit der Differenzen der unterschiedlichen Systeme wirken könnte, sondern lediglich eine konsequente Auslegung des Theorems funktionaler Differenzierung. Akzeptiert man diese Auslegung in dieser Form der Verabschiedung eines dominanten Systems und setzt sie mit den am Nationalstaat angelehnten Theorien ins Verhältnis, kann man auch formulieren, dass „die klassische [!] Gesellschaftstheorie immer eine Form politischer Theorie“ (Renn 2006: 84) ist. Für die Akzeptanz von Luhmanns Position sprechen zurzeit gute Gründe. Genausowenig wie Wirtschaft grundsätzlich national begrenzt gedacht werden kann, ist dies für Wissenschaft, Erziehung (z.B. PISA), Religion und auch (trotz interner territorial-segmentärer Differenzierung) für Politik und Recht möglich. Inwiefern die Abstraktionshöhe von Luhmanns Theorie jedoch über regionale und nationalstaatliche, also politisch induzierte Feinheiten und Unterschiede zu schnell hinwegsieht und inwiefern diese Auslegung für den Fall einer global verbindlichen po-

litischen Ordnung aufrecht erhalten werden kann, bleibt fraglich. Festzuhalten bleibt aber, dass die gegenwärtigen Theorieangebote den Unterschied von vormoderner und moderner Gesellschaft entweder an die Entstehung eines nationalen Rechtsstaates mit kapitalistischer Wirtschaftsordnung binden oder an global ausdifferenzierte hoch spezialisierte Funktionssysteme, die nicht an territoriale Grenzen gebunden sind.

### 5.1.4 Differenzierung und Integration

Ein weiterer Problembereich, der die Differenzierungstheorien von Beginn an mitbestimmt und eng mit dem Problem des Ganzen der Gesellschaft verkoppelt ist, ist das Verhältnis von Differenzierung und Integration. Dieser Problembereich ist in den vergangenen Jahren neben der Frage nach der paradigmatischen Grundorientierung auch zu einer Art Kernthema des Diskurses geworden (vgl. Münch 1998; Schimank 2005; Renn 2006).

Auch in diesem Fall findet sich schon bei Durkheim die klassische und das heißt in Variationen kontinuierte Begriffsbildung. Wie im voranstehenden Kapitel dargestellt wurde, bindet Durkheim den Begriff der Arbeitsteilung eng an den Begriff der Solidarität, die er als Moral versteht. Differenzierung und Integration sind bei ihm somit kaum getrennt zu erfassen; und Integration scheint allein auf werthafte, normative, moralische Weise zustande kommen zu können. Allerdings findet sich bei Durkheim ein Weg vorgezeichnet, der Integration denkbar macht, ohne ein homogenes kulturelles Orientierungsmuster (Normen, Werte, Moral, Solidaritätsform) einzuführen, das die Mitglieder und Teilbereiche der Gesellschaft verbindet. Ist es im Fall segmentärer Differenzierung die mechanische Solidarität aufgrund von Ähnlichkeit, die die Integration der Segmente gewährleistet, so wird sie von Durkheim als *Kollektivbewusstsein* genauer gefasst. Das Kollektivbewusstsein ist bekanntlich insofern ein kollektives Bewusstsein, als es nahezu homogene kulturelle Orientierungsmuster auf die Bewusstseine der Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft verteilt. Intentionale Homogenität bei extensionaler Heterogenität, wenn man so will. Durkheim setzt hier auf den später von Parsons ins Zentrum gerückten Integrationsmodus der *shared values* in Form des *conscience collective*. Gleichzeitig formuliert er aber mit dem Konzept der organischen Solidarität eine Idee von Integration, die auf einen solchen Fundus geteilter homogener Orientierungsmuster komplett verzichten kann. Die Solidarität komplexer arbeitsteiliger Gesellschaften kann zunächst darauf verzichten (vgl. Tyrell 1985: 209), weil auf die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Funktionsbereichen gesetzt wird. Die moderne Gesellschaft ist gleichermaßen auf Wirtschaft, Bildung, Recht, Politik usw. angewiesen; und jeder der Teilbereiche ist wiederum auf Leistungen durch andere Teilbereiche angewiesen, um seine Funktion erfüllen zu können. Obwohl Durkheim diese elegante Lösung der Integration vor-

denkt, bleibt er an seine Verflechtung von Arbeitsteilung und Moral gebunden und muss nach einer für arbeitsteilige Gesellschaften passenden Moral suchen, die nicht durch die utilitaristische Abstimmung egoistischer Interessen ersetzt werden kann. Dies wäre schließlich eine mögliche konsequente Auslegung der Effekte der Arbeitsteilung, die vor allem auch die Individualität der Akteure in den einzelnen Berufsfeldern fördert und damit auch die Individualität der Interessen, was Durkheim mit Blick auf das Privatrecht und auch das Vertragsrecht ausgiebig diskutiert (vgl. Durkheim 1992: 162ff.). Die Moral muss sich letztlich auf die Individualität einstellen; und die Kooperationsmoral, die aus der Abhängigkeit der spezialisierten Akteure entsteht und im Vertrag zum Ausdruck kommt, verweist in letzter Instanz noch auf ein *lien sociale*, das als nichtkontraktuelle Bedingung dem Vertrag zugrunde liegt (vgl. Durkheim 1992: 165). Anders gesagt, muss die Gesellschaft ihre „Solidaritätsgrundlagen von Gleichheit auf Ungleichheit umstellen“ (Luhmann 1992: 34); und das heißt für Luhmann weiter, dass das Kollektivbewusstsein auch im Fall arbeitsteiliger Gesellschaften für die Solidaritätsproblematik in Durkheims Theorie unhintergebar ist, aber eben die „Notwendigkeit individueller Zielsetzungen“ (Luhmann 1992: 34) einbauen muss.

Durkheims Begriff der *organischen Solidarität* aufgrund von Abhängigkeit verzichtet mithin nicht einfach auf eine homogene Kulturorientierung, sondern kann so ausgelegt werden, dass die Kulturorientierung abstrakt genug sein muss, um die Heterogenität der individuellen Interessen und Lebensbezüge auszuhalten (vgl. auch Habermas 1981b: 177). Auch wenn die Solidarität aus Abhängigkeit der Idee nach zunächst ohne Moral auskommt, so holt Durkheim sie wieder ein, letztlich in kritischer Auseinandersetzung mit Spencers Ansatz einer an der Wirtschaftslogik abgelesenen spontanen Abstimmung der Einzelinteressen. Dekliniert man aber den Grundgedanken der Abhängigkeit von Funktionen und akzeptiert man ihn zugleich als eine mögliche Form von Integration, dann kann man im Ausgang von Durkheim zu der die Integrationsdiskussionen bestimmenden Unterscheidung von *Sozial-* und *Systemintegration* gelangen, wie Lockwood 1964 im Anschluss an Parsons erstmals formuliert (vgl. Lockwood 1979). Dabei geht es Lockwood um die Erklärung endogener Faktoren sozialen Wandels im Rahmen einer funktionalistischen Gesellschaftstheorie; und damit geht es zudem um die Verteidigung der funktionalistischen Systemtheorie gegenüber einigen Kritikern, die das Fehlen einer Theorie sozialen Wandels bemängelt haben. Soziale Integration bezieht sich auf das geordnete oder ungeordnete normativ definierte Verhältnis einzelner oder kollektiver Akteure zueinander, und Systemintegration wird auf das Verhältnis gesellschaftlicher Subsysteme zueinander bezogen. So können zum Beispiel in totalitären Gesellschaften die Akteure aufgrund homogener Kulturorientierungen normativ sozial integriert sein, aber gleichzeitig kann auf der Ebene der Systemintegration das politische System mit der wirt-

schaftlichen Ordnung in Konflikt geraten und sozialen Wandel auslösen (vgl. Lockwood 1979). Diese Unterscheidung wird wiederum in Variation kontiniert, bietet sie doch offenbar die Möglichkeit, den Integrationsbegriff analytisch fruchtbar anzuwenden, ohne den Kulturbegriff mit seinem Homogenitätsanspruch zu überlasten. Dies ist letztlich noch bei Parsons der Fall, wenn er in der AGIL-Phase seiner Theorie zwar einerseits symbolisch generalisierte Austauschmedien wie Geld, Macht, Einfluss und Wertbindung für das Zusammenwirken und damit auch die Integration der vier Funktionssysteme der Gesellschaft einführt (vgl. Brandt 1993: 169), andererseits diese Medien aber genau wie die Logiken der Funktionssysteme im Rahmen des übergeordneten Handlungsschemas an übergreifende Wertorientierungen und *universalistische Normen* rückbindet (vgl. Parsons 1972: 26; Parsons 1979: 66ff.). Die Leistungsabhängigkeiten zwischen den einzelnen Funktionssystemen, die durch die symbolisch generalisierten Austauschmedien vermittelt werden – unter Absehen von Situation und Person und in diesem Sinne auch unter Absehen von regional kulturellen Unterschieden – zeichnet aber den Begriff der Systemintegration vor. Es ist ja die Leistung der Austauschmedien, dass sie unabhängig von Kenntnissen der individuellen Person und der besonderen Situation eingesetzt werden können und den Austausch von Leistungen deshalb in komplex differenzierten Gesellschaften mit ebenso komplex differenzierten Situationen und Rollen gewährleisten.

Habermas reinterpretiert dann für die Theorie des kommunikativen Handelns die Sozialintegration als Integrationsform, die sich auf die Intentionen der Akteure bezieht, die ihr kommunikatives Handeln auf konsensuelle Verständigung in der Lebenswelt orientieren. Systemintegration entkoppelt sich von Sozialintegration, so lautet das Argument, mit der Entkopplung von Lebenswelt und System und bezieht sich auf die Integration von Handlungsfolgen durch die symbolisch generalisierten Austauschmedien Geld und Macht, die relativ unabhängig von den Intentionen der daran beteiligten Akteure funktioniert.

„Im einen Fall wird das Handlungssystem durch einen, sei es normativ gesicherten oder kommunikativ erzielten Konsens, im anderen Fall durch die nicht-normative Steuerung von subjektiv unkoordinierten Einzelentscheidungen integriert.“ (Habermas 1981b: 226)

In Theorien, die den Gesellschaftsbegriff an kulturelle Orientierungen binden und damit weitgehend als einen politischen Begriff fassen, wie es in den meisten der hier behandelten Ansätzen der Fall ist, finden sich dann entweder die Einschränkung auf Sozialintegration oder die Verknüpfung beider Integrationsformen. Mit anderen Akzentuierungen findet sich die Verknüpfung beispielsweise noch bei Giddens, der Sozialintegration auf die Mikroebene der face-to-face Kommunikation bezieht und die Systemintegration auf die Koordination von Handlungen, die räumlich und zeit-

lich füreinander physisch abwesend sind (vgl. Giddens 1988: 80).<sup>10</sup> Durkheim und Parsons hingegen setzen im Endeffekt auf allen Ebenen auf Sozialintegration.

Ein Verzicht auf ein Konzept der Sozialintegration findet sich erneut allein bei Luhmann, der konsequent soziale Systeme als sinnspezifizierte Kommunikationszusammenhänge von den Intentionen psychischer Systeme schon in den Grundlagen der allgemeinen Theorie sozialer Systeme abkoppelt. Nicht nur für Funktionssysteme fokussiert die Systemtheorie Luhmanns deshalb von vornherein die sozialen Strukturen, die mehr oder minder dauerhaft die Reproduktion autopoietischer sozialer Systeme hervorbringen. Für Interaktionssysteme können dies sehr flüchtige Kommunikationen sein, die kurzfristig als Struktur für Anschlusskommunikationen dienen, solange physische Anwesenheitsbedingungen für die beteiligten psychischen Systeme bestehen. Im Fall von Organisationen sind es gesatzte *Mitgliedschaftsregeln*, *Kommunikationswege*, *Rollen* und *Personen*, die spezifische Systeme auf Dauer stellen und in ihrer ‚Grundstruktur‘ reproduzieren. Dabei sind es gerade die formalen Strukturen, die das System von den individuellen Orientierungen der beteiligten psychischen Systeme unabhängig machen. Letztere tauchen im System als kommunikativ erzeugte Persönlichkeiten, als *Strukturen des Systems* wieder auf – und zwar als schwer veränderbare Strukturen. Sie bleiben dabei im Rahmen der Theorie kommunikativ erzeugte Adressen von Kommunikation in einem System, und es werden keine akteurstheoretischen Annahmen durch die Hintertür eingeführt.

Auf der Ebene von Funktionssystemen sind es vor allem drei Strukturen, die die Autopoiesis und damit die Reproduktion der Systeme auf Dauer stellen: *Codes*, *Programme* und *symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien*. Sorgen die zweiwertigen Codes dafür, den Sinnzusammenhang zu differenzieren und von anderen Sinnzusammenhängen schließend abzugrenzen, so sorgen Programme dafür, Kommunikationen einem der Codewerte zuzurechnen oder eben nicht dem System zuzurechnen. Für die Wissenschaft sind es dann Theorien und Methoden, die Kommunikationen den Werten wahr/unwahr zuordnen; oder für die Politik sind es Parteiprogramme, die über Macht/Nicht-Macht entscheiden; und Gesetze sortieren Rechtskommunikationen als recht/unrecht usw. Die Anschlussfähigkeit von systemspezifischen Kommunikationen innerhalb des Systems sichern *symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien* (*Recht* im Rechtssystem, *Wahrheit* im Wissenschaftssystem, *Macht* im Politiksystem usw.). Ähnlich wie bei Parsons sorgen diese generalisierten Kommunikationsmedien dafür, dass die eigentlich unwahrscheinliche Annahme eines ‚Kommunikationsangebots‘ in Wahrscheinlichkeit transformiert wird. Gegen

10 Auch Schimank behält mit Blick auf seinen Eklektizismus von Akteurs- und Systemtheorie die Unterscheidung von Formen der Sozial- und der Systemintegration bei (vgl. Schimank 2006: 222ff.).

Geld tauscht man auch sein letztes Hemd, wenn man sich dafür ein neues kaufen kann; und den rechtskräftigen Bußgeldbescheid akzeptiert man, wenn Sanktionen im Verweigerungsfall erwartbar sind usw. Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien verknüpfen so die Motivation zur Annahme einer Kommunikationsselektion (vgl. Göbel 2000: 79ff.).

Der Unterschied zu Parsons ist aber genau wie die Ähnlichkeiten nicht zu übersehen, da Luhmann die symbolisch generalisierten *Kommunikationsmedien* nicht wie Parsons als *Austauschmedien* begreift und nach Maßgabe seiner theoretischen Grundannahmen selbstverständlich auch nicht begreifen kann. Soziale Systeme sind schließlich als geschlossene Systeme gedacht, deren Elemente ausschließlich innerhalb des Systems vorkommen und aneinander anschließen können. Strukturelle Kopplung statt Systeme der Interpenetration, kann man formulieren und strukturelle Kopplung dann zur Bezeichnung der sozialen Infrastruktur der Autopoiesis der einzelnen Funktionssysteme begreifen. So sind Wissenschaft, Politik, Recht, Erziehung usw. auf Leistungen des Wirtschaftssystems angewiesen; und umgekehrt benötigt ein kapitalistisch ausdifferenziertes Wirtschaftssystem Leistungen der Politik, des Rechts, der Wissenschaft, der Erziehung usw. Mit der Explikation dieser Abhängigkeitsbeziehungen, die Luhmann als *strukturelle Kopplungen* beschreibt, versucht er im Kern, den klassischen Integrationsbegriff der Soziologie normfrei zu reinterpretieren (vgl. Luhmann 1997: 601ff.; 759ff.). Integration wird dann als die wechselseitige Eingrenzung der Freiheitsgrade der Funktionssysteme gefasst, ohne dass für dieses Einspielen des Zusammenhangs der Funktionssysteme noch eine Strukturvorgabe zu verzeichnen ist, die den einzelnen Funktionssystemen äußerlich wäre. Gesellschaft bezeichnet in diesem Fall als Ganzheitsbegriff die Form des Zusammenhangs der Funktionssysteme und ist dann für die modernen Verhältnisse synonym mit dem Begriff funktionale Differenzierung zu verstehen. Mehr nicht, aber auch nicht weniger! Die *Polykontextualität* (Luhmann 1997: 88; die Gesellschaft aus der Sicht des Rechts, der Politik, der Wissenschaft usw.), die durch die je gesamtgesellschaftliche Beobachtung von Seiten eines jeden Funktionssystems aufgespannt wird, bedeutet für Integration, dass die Abhängigkeiten und Leistungen die Funktionssysteme wechselseitig einschränken und dann mit Blick auf ihren Zusammenhang auch verschränken – eben *strukturell koppeln*. Wenn man so formulieren möchte, bietet diese Variante des Integrationsbegriffs die konsequente und systemtheoretisch gewendete Auslegung der von Durkheim an Spencer kritisierten Vorstellung einer wert- und normfrei zu denkenden Integration durch Abstimmung egoistischer Einzelinteressen. Nur dass es bei Luhmann nicht um Interessen einzelner Wirtschaftsakteure geht, sondern um die Leistungen und Abhängigkeiten der sehr verschiedenen Rationalitäten und Eigenlogiken moderner Funktionssysteme. Wie erwähnt, ist keines der Funktionssysteme per se hierarchisch im Verhältnis zu einem anderen. Allerdings bedeutet dies für Luhmann

nicht, dass sich solche Ungleichheiten in der Relevanz einzelner Funktionssysteme nicht historisch einrichten könnten. Dabei formuliert er eine Art negative Herrschaftssoziologie, wenn er davon ausgeht, dass jenes Funktionssystem wichtiger wird als andere, welches Probleme hat, seine Funktion zu erfüllen:

„In funktional differenzierten Gesellschaften gilt eher die umgekehrte Ordnung: das System mit der höchsten Versagensquote dominiert, weil der Ausfall von spezifischen Funktionsbedingungen nirgendwo kompensiert werden kann und überall zu gravierenden Anpassungen zwingt. Je unwahrscheinlicher die Leistung, je voraussetzungsvoller die Errungenschaften, desto größer ist auch das gesamtgesellschaftliche Ausfallrisiko. Wenn Recht nicht mehr durchsetzbar wäre oder wenn Geld nicht mehr angenommen werden würde, wären auch andere Funktionssysteme vor kaum mehr lösbare Probleme gestellt.“ (Luhmann 1997: 769)

Auch wenn Luhmann im Anschluss davon spricht, dass das Versagen von Wissenschaft und Religion Auswirkungen hat, dann ist doch auffällig, dass diese Konsequenzen wiederum als politische Konsequenzen gedacht werden (vgl. Luhmann 1997: 770). Das Versagen von religiösen Welterklärungen dominiert dann eigentlich nicht, weil es wegfällt, sondern weil es politische Konsequenzen zeitigt; und dasselbe gilt für das Versagen von Wissenschaft, das auch politische, auch wirtschaftliche und rechtliche Konsequenzen auslösen dürfte. Ist das aber das gleiche Maß an Auswirkungen und Konsequenzen? Bedeutet das Versagen von Systemen wie Kunst, Religion, Wissenschaft ein Zusammenbrechen von Wirtschaft, Politik und Recht, wie wohl umgekehrt mit guten Gründen angenommen werden kann? Eher lässt sich vermuten, dass auch Luhmann indirekt in *letzter Instanz* vor allem Wirtschaft, Politik und Recht als die die Moderne definierenden Funktionssysteme annimmt, die weitere Funktionssystemdifferenzierungen ermöglichen. Konsequenterweise müssten dann doch Gewichtungen eingeführt werden, was aber wiederum nicht heißt, dass dies eine Rückkehr zu einem nationalstaatlichen Gesellschaftsbegriff oder zu einem die Gesamtgesellschaft repräsentierenden Funktionssystem führen würde. Beide Annahmen: die einer Weltgesellschaft und die einer Dezentrierung, bleiben davon unberührt, da lediglich behauptet wird, dass manche Funktionssysteme konstitutiv wichtiger sind als andere. Damit ist nicht gesagt, dass diese auch eine dominante Beobachterperspektive inne hätten.<sup>11</sup>

Wie dem im Einzelnen auch sein mag, wichtig ist an dieser Stelle zunächst, dass Luhmann im Rahmen seiner Systemtheorie ein Konzept von Integration entwickelt, das weder einen repräsentativen Einheitsbezug be-

11 Es wäre sicher lohnend, die Luhmann'sche Theorie und vor allem einzelne Analysen der Funktionssysteme mit Blick auf diese Fragestellung sekundär-analytisch auszuwerten.

nötigt noch auf Differenzen übergreifende Kulturorientierungen abzielt. Dies kann man nun wieder kritisieren und auch in Luhmanns Fassung der Gesellschaftstheorie Desiderate entdecken, die nur durch Formen von Sozialintegration zu füllen sind:

„Die Systemtheorie verwirft – unnötigerweise – zusammen mit dem Prinzip der normativen oder kulturellen Integration der gesamten Gesellschaft die Möglichkeit, kulturelle oder normative Integration als eine Sonderform der Teilintegration begrifflich zu berücksichtigen.“ (Renn 2006: 105)

Renn verweist auf Handlungskontexte, die sich den Kriterien von Funktionssystemen und denen von Organisationen nicht fügen, die gegenüber Interaktionen aber Strukturen dauerhafter Reproduktion eingerichtet haben. Dabei denkt er explizit an habituell integrierte Gruppen wie *Netzwerke*, *soziokulturelle Milieus* oder auch *Lebensformen*. Dies sind allesamt soziale Phänomenbereiche, die durch die abstrakten und auf Gesamtgesellschaftstheorie eingestellten Raster der systemtheoretischen Terminologie fallen. ‚Kultur‘ erscheint im Rahmen der Systemtheorie immer als Beobachterkategorie, als Form von Selbstbeobachtung und als Zweitcodierung, die sich von der primären Differenzierungsform der Moderne ableitet (Renn 2006: 107f.). Formen kultureller Praxis, wie sie in der *Lebensstilforschung*, der *Multikulturforschung*, den *Cultural Studies* und natürlich auch in Bourdieus *Habitus*theorie herausgearbeitet werden, haben so keinen Platz in Luhmanns Theorie. Renn selbst verfolgt in seiner kritischen Auseinandersetzung mit den verschiedenen Theorien gesellschaftlicher Integration das Erkenntnisinteresse, letztlich Habermas’ Gesellschaftstheorie mit anderen Mitteln fortzusetzen und versucht die Verknüpfung von pragmatistischer Handlungstheorie und Luhmann’scher Systemtheorie. Mit Blick auf das Problem der Integration unterscheidet er dann nicht nur Sozial- und Systemintegration, sondern konstatiert die Notwendigkeit ihrer Verknüpfung durch Formen der Integration zweiter Ordnung, die er als *Übersetzungsverhältnisse* konstruiert. Übersetzung soll die Integration von Integrationsformen leisten und dabei eine theoretische Zwischenstellung zwischen entweder der einseitigen Annahme einer kulturellen und repräsentativen Einheit der Gesellschaft oder dem Vollverzicht auf eine solche Annahme bei einseitiger Annahme von Systemintegration bieten.

### 5.1.5 Individuum, Individualität und Differenzierung

Bei Durkheim ist der Problembereich des Verhältnisses von Individuum/Individualität und Differenzierung noch eng mit dem Problem der Integration funktional differenzierter Gesellschaften verbunden. Zum einen geht es ihm schließlich um Integration der differenzierten Teilbereiche zum Ganzen der Gesellschaft, aber zum anderen auch um die Integration der einzelnen Akteure in die umfassende Gesellschaft oder zumindest in

die Teilbereiche, in denen sie handeln. Arbeitsteilung erodiert das auf Ähnlichkeit beruhende Kollektivbewusstsein, das Durkheim für segmentäre Gesellschaften konstatiert, und etabliert durch die nun unähnlichen Lebensbezüge der einzelnen Akteure die Vorstellung von Individualität der Individuen. Beobachtbar wird dies für Durkheim an der auf Individualität und Autonomie ausgerichteten Moral der organischen Solidarität. Gelingt diese Umstellung für die Individuen nicht und bleibt das Verhältnis von individualisiertem Individuum und Gesellschaft anomisch, kann Durkheim von pathologischen Formen der Integration bzw. Desintegration ausgehen. Er untersucht dies bekanntlich am Phänomen des Selbstmordes sehr eindringlich (vgl. Durkheim 1983). Individualität steigert sich mithin mit der Steigerung der arbeitsteiligen funktionalen Differenzierung der Gesellschaft insgesamt und wird zu einem notwendig moralisch zu bearbeitenden Wert, der Integration moderner Gesellschaft mitermöglichlich.

Den eigentlich klassischen Text zu diesem Thema hat allerdings nicht Durkheim, sondern Simmel geschrieben. Er ist der erste Autor, der Individualisierung als Problembereich eigenen Rechts herausarbeitet und nicht sofort einem anderen Problem unterordnet, wie bei Durkheim dem der Integration. Individualisierung wird durch die Kreuzung sozialer Kreise und das heißt durch Differenzierung erklärt. Die Arbeitsteilung moderner Gesellschaften bedeutet eine Differenzierung einer Vielzahl sozialer Kreise, in die das Individuum eingebunden sein kann. Simmel nennt für den modernen Menschen vor allem die Kreise der elterlichen Familie, der selbst gegründeten Familie, der Familie des Partners, des Berufs (der wiederum in weitere Kreise differenziert sein kann) und des Staates (vgl. Simmel, 1989: 241). Das Differenzierungsthema wird von Simmel somit nicht primär mit Blick auf das sich differenzierende gesellschaftliche Ganze ausgearbeitet, sondern als Rollendifferenzierung (vgl. Luhmann 1997: 596). Die Einbindung in unterschiedliche soziale Kreise bedeutet für das Individuum konstitutiv das Innehaben unterschiedlicher Rollen, wie zum Beispiel Sohn/Tochter, Vater/Mutter, Schwester/Bruder, Ehemann/Ehefrau, Arbeitgeber/Arbeitnehmer, Experte/Laie usw.

Die Kombination der spezifischen Kreise, an denen das Individuum teilnimmt, konstituiert und bewahrt seine Individualität im Sinne seiner (quantitativen) Einmaligkeit. Gleichzeitig sieht Simmel eine Gefahr durch ein zu hohes Maß an Individualisierung und findet mit der „Herstellung von Kreisen und Genossenschaften, in denen sich beliebig viele, für den gleichen Zweck interessierte Menschen finden können, eine Ausgleichung jener Vereinsamung der Persönlichkeit, die aus dem Bruch mit der engen Umschränktheit früherer Zustände hervorgeht“ (Simmel 1989: 244f.). Und auch bei Simmel ist Individualisierung zwar Resultante von Differenzierung, bleibt aber zugleich Bedingung der Integration nicht nur der Teile zueinander, sondern auch der Individuen in die sozialen Kreise:

„[...] die Freiheit des Individuums gewinnt mehr und mehr Gebiete für sich. Diese aber werden von neuen Gruppenbildungen besetzt, aber so, daß die Interessen des Einzelnen frei entscheiden, zu welcher er gehören will; infolge dessen genügt statt äußerer Zwangsmittel schon das Gefühl der Ehre, um ihn an diejenigen Normen zu fesseln, deren es zum Bestande der Gruppe bedarf.“ (Simmel 1989: 245)

Der Gedanke des Zusammenhangs der Steigerung von Individualität durch Differenzierung mit der Integration von Differenzierung durch Individualität wird dann von Parsons gewissermaßen abgeschlossen (vgl. Luhmann 1989a: 152). Letztlich handelt es sich um das Problem, wie soziale Ordnung trotz Individualisierung möglich ist, und dieses Problem wird nach den Gründungsklassikern mit Sozialisationstheorien gelöst. Sozialisation in moderne Gesellschaften ist eine Sozialisation von Individualität in pluralisierte soziale Zusammenhänge. Eine Reflexion auf solche Theorien erlaubt es dann Luhmann in wissenssoziologischer Fragerichtung, Individualisierung als eine gesellschaftlich erzeugte Unterscheidung von Individuum und Gesellschaft (und deren theoretische Bearbeitung) zu begreifen. Kennlich ist dies an der gedoppelten Fassung des Identitätsbegriffs zum Beispiel bei George Herbert Mead, der das Self durch die Differenz von *I* und *Me* konstruiert, wobei *Me* die gesellschaftliche und das *I* eine Art nicht-gesellschaftlich konditionierte Identität bezeichnet. Als Kriterium dient die Abweichung des *I* als konkreten Verhaltens von dem sozial erwartbaren Handeln. Bei Goffman findet sich ganz ähnlich die Unterscheidung von *personaler* und *sozialer Identität* (vgl. Goffman 1974: 255f.; Luhmann 1989: 152). Bei Parsons wiederum wird die Individualisierung als notwendiger Wert zum institutionalisierten Individualismus, der dann wieder ganz explizit auf Integrationserfordernisse einer funktional differenzierten Gesellschaft bezogen ist. Die moderne Sozialordnung bedarf gemäß Parsons sowohl moralischer Autorität als auch intelligenter flexibler Handelnder:

„Sie ist individualistisch im Sinne des Durkheimschen Kultes des Individuums, der besonderen Wert auf individuelle Autonomie und Wohlfahrt legt. Sie ist pluralistisch im Sinne einer extensiven Arbeitsteilung [...]. Eine solche Gesellschaft benötigt für ihr Funktionieren ein hohes Niveau an affektiver Integration und Solidarität unter ihren Mitgliedern, aber auch an kognitiver Fähigkeit und Intelligenz. Diese beiden Bestandteile des institutionalisierten Individualismus sind analytisch zu unterscheiden.“ (Parsons/Platt 1990: 119)

Dem kann Luhmann letztlich mit Blick auf die integrativen Notwendigkeiten und auch mit Blick auf Sozialisation nichts hinzufügen. Er reflektiert stattdessen die Begriffe von Individuum, Individualisierung und Individualismus als wissenssoziologisch zu lesenden Ausdruck funktionaler Differenzierung. Dies geschieht insofern, als an der Veränderung von Indivi-

dualitätssemantiken der Übergang von stratifikatorischer zu funktionaler Differenzierung abgelesen werden kann – zumindest wenn man Luhmanns Programm der Relationierung von sozialer Struktur im Verständnis der primären Differenzierungsform und einer korrespondierenden gepflegten Semantik im Verständnis von schriftlich bewahrten und damit für bewahrenswert gehaltenen, weitgehend theoretischen Texten folgt (vgl. Luhmann 1980: 9ff.). Individualisierung wird dann durch die Exklusion des Individuums aus der Gesellschaft im Zuge der Umstellung ihrer primären Differenzierungsform von stratifikatorisch auf funktional differenziert analysiert. Ist es für vormoderne Differenzierungsformen charakteristisch, dass Individuen je als Teil eines Kollektivs in die Gesellschaft vollinkliediert sind, so bietet die funktional differenzierte Gesellschaft keinen sozialen Zusammenhang mehr, in dem Individuen vollständig aufgehen können. Die Segmente archaischer Gesellschaften oder die wiederum segmentär gegliederten Schichten in stratifikatorischen Gesellschaften sind hingegen solche Zusammenhänge, in denen Individuen von Geburt an bis zu ihrem Tode ihre Identität als Mitglied der Horde, des Clans oder der Familie zugeschrieben bekommen – und dies ist mit Ausnahme von Heirat weitgehend unabänderlich. Durch die Auflösung der *strata* und die Ausdifferenzierung der unterschiedlichen Funktionssysteme besteht genau diese Möglichkeit nicht mehr. Das Individuum hat keinen Platz mehr in der Gesellschaft, der es definiert, sondern nur noch die Möglichkeit, an Leistungen der verschiedenen Funktionssysteme zu partizipieren. Kein Individuum ist ein reines Rechts-, Wissenschafts-, Familien-, Erziehungs-, Politik- oder Wirtschaftsindividuum im Sinne einer Vollinklusion in eines der Funktionssysteme. In einer Umkehrbewegung wird die so verstandene Exklusion des Individuums insofern zu einer prinzipiellen Totalinklusion (vgl. Luhmann 1980a: 32), als nun jedem Individuum konzidiert wird, an allen Funktionssystemen im Laufe der Zeit teilhaben zu können. Die Differenz von Individuum und Gesellschaft liest Luhmann somit nicht als ein universales sozialtheoretisches Problem, sondern als ein mit dem Aufkommen der modernen Gesellschaft historisch gewachsenes.

„Begriffe wie Inklusion, Freiheit, Gleichheit, Individuum, Privatheit, Autonomie, Funktionen, Reflexion, Leistung machen schon sichtbar, entlang welcher Leitlinien Erfordernisse und Folgeprobleme der neu eingerichteten Vorordnung funktionaler Differenzierung über Schichtung und Segmentierung in einer neuen Semantik verarbeitet werden.“ (Luhmann 1980a: 32)

Die Individualisierung der individuellen Existenz des nun gesellschaftlich auf sich gestellten Individuums liest Luhmann dann später an Begriffen der *Biographie* und *Karriere* ab. Erst mit dem Aufkommen funktionaler Differenzierung wird es überhaupt gesellschaftlich wichtig, individuelle Existenz beobachtbar zu machen – zum Beispiel in Form einer mehr oder minder konsistenten Biographie. Am Beispiel der Beichte als eines Bio-

graphiegenerators hat dies Alois Hahn herausgearbeitet (vgl. Hahn 2000a). Luhmann untersucht die Biographie mit Blick auf Individualisierung und die Möglichkeit der Zurechenbarkeit und Kontrollierbarkeit von Seiten der Funktionssysteme am Begriff der *Karriere*. Ist das Individuum nicht mehr durch seine Herkunft komplett bis in einzelne Lebensphasen hinein definiert, dann wird die Karriere zum Biographiegenerator. Und Karriere meint dann nicht allein eine berufliche Karriere, sondern übergreifende individuelle Partizipationsgeschichten an Funktionssystemen, so dass Luhmann gleichermaßen von Schul-, Ausbildungs-, Reputations-, aber auch Krankheitskarrieren sprechen kann (vgl. Luhmann 1989: 233). Mit dem Karrierebegriff kommt auch *Leistung* als Maß der individuellen Biographie auf. Karriere und Leistung werden gleichsam zum *funktionalen Äquivalent* der vormals durch Herkunft zugeschriebenen Eigenschaften des Individuums. Luhmann reformuliert somit konsequent differenzierungstheoretisch das im Anschluss an Parsons' *pattern variables* zur Unterscheidung von vormodernen und modernen Gesellschaften verwendete Begriffspaar *ascription* vs. *achievement* (vgl. Schimank 1996: 85f.). Nicht nur die Individualisierung des Individuums ist Resultante funktionaler Differenzierung, sondern auch die damit verbundene Umstellung der gesellschaftlichen Zurechnung seiner sozialen Position von herkunftsbezogener Zuschreibung (*ascription*) auf leistungsbezogene Karriere (*achievement*).

Deutlich ist bei Luhmann der Bezug vor allem zu Simmels Theorem der Kreuzung sozialer Kreise, das die Individualität auch durch die Partizipation an einer Vielzahl sozialer Kreise erklärt. Luhmann geht darüber aber weit hinaus, wenn er zum einen eine ausgearbeitete Theorie unterschiedlicher Differenzierungsformen vorlegt und zudem nicht die Partizipation, sondern zunächst die Exklusion des Individuums als Grund für die Differenz von Individuum und Gesellschaft und für die Individualisierung des Individuums anführen kann. Dies hat nun auch nicht viel mit dem Diskurs zu tun, der in den vergangenen zwanzig Jahren als Individualisierungsthese prominent zum Beispiel in Deutschland von Ulrich Beck geführt wurde (vgl. Beck 1986; Schroer 2001). Dort geht es vielmehr um eine Reflexion von Steigerungen der Individualität in der längst etablierten funktional differenzierten Moderne, wenn man dies mit der Nomenklatur von Luhmann beschreiben möchte. Individualisierung erscheint dort als ein Merkmal der modernen *Risikogesellschaft*, deren Risiken durch die Erfolge der Industriegesellschaft produziert werden. In dem Sinne, dass die Industriegesellschaft Risiken durch ihre Erfolge produziert, ist sie dann auch eine reflexive, auf sich selbst zurückgebogene Moderne. Neben den Risiken der Technologien sind es dann auch Risiken einer sich durch soziale Sicherungen und die Etablierung des Wohlfahrtsstaats durchgesetzten Individualisierung der Lebenslagen mitsamt individualisierten Chancen und Risiken. Sofern die sozialen Absicherungen und Leistungen von der existenziellen Not befreien, schaffen sie zugleich individualisierte Lebens-

lagen, die die sozialen Sicherungssysteme reflexiv gefährden und insofern ein Risiko darstellen. Dies ist aber nicht differenzierungstheoretisch reflektiert und wird sozialstrukturell auf Phänomene sozialer Ungleichheit bezogen, die die Industriegesellschaften mit ermöglicht haben (vgl. Beck 1986: 115ff.).

### 5.1.6 Differenzierung, sozialer Wandel und gesellschaftliche Evolution

Neben der theoretischen Ausarbeitung der Differenzierungsform moderner Gesellschaften bieten die unterschiedlichen Differenzierungstheorien auch Erklärungsansätze für sozialen Wandel, der Differenzierungsprozesse hervorbringt. Dieser Problembereich ist sicherlich einer der am meisten umkämpften und kritisierten, da die Tradition evolutionstheoretische Ansätze präferiert, die von verschiedenen Seiten stark zum Gegenstand der Kritik wurden. Mit Blick auf Bourdieu wurde dies in dieser Arbeit (Kap. 3.1, 4.2) schon im Kontrast zu seinem strukturgeschichtlichen Zugriff und der Transformation des Feldes der Macht diskutiert. Im Rahmen des differenzierungstheoretischen Diskurses findet sich prominente Kritik zum Beispiel von Anthony Giddens, der zwar keine Differenzierungstheorie im hier vorgestellten Verständnis vorlegt, aber doch auch eine Gesellschaftstheorie mitsamt einer Theorie sozialen Wandels formuliert. Auch die in der parsonianischen Tradition stehenden Neofunktionalisten um Alexander und Colomy lehnen evolutionstheoretische Erklärungsansätze ab. Gerade in ihrem evolutionstheoretischen Zuschnitt, so könnte man einen Kern der Kritik pointieren, kommt zum einen die biologistische Tradition der Differenzierungstheorie mit einer Orientierung am Organismus als Analogon der Gesellschaft und zum anderen auch ihr fortschrittsoptimistischer Eurozentrismus zum Tragen. Beides verstanden als eine Verlängerung von Ideengut, das sich im 19. Jahrhundert findet.

Für Durkheim – und vergleichbar auch für Simmel – ist dies sehr deutlich, wenn er im zweiten Hauptteil der Arbeitsteilung nach der Unterscheidung von mechanischer und organischer Solidarität auf die Ursachen der Differenzierung zu sprechen kommt. Durkheim gibt zunächst als Ursache das Verschwinden des segmentären Typs durch eine Zunahme an materieller und moralischer Dichte an. Dichte soll die Ausweitung der sozialen Kontakte über die Grenzen der sich verflüchtigenden segmentär differenzierten Gesellschaften bedeuten, die mit einer Vervielfältigung sozialer Kontakte und der Regelung dieser Kontakte einhergehen. Durkheim spricht auch von dynamischer Dichte (vgl. Durkheim 1992: 315). Die materielle Dichte (Menge der sozialen Kontakte und Individuen) steht also in einem wechselseitigen Steigerungsverhältnis mit der moralischen Dichte. Beobachtbar ist dies für Durkheim im Kontrast von segmentären und weiter fortgeschrittenen Gesellschaften an der Bildung der europäischen Städ-

te und schließlich an der Zunahme der Zahl der „Kommunikations- und Verkehrswege“ (vgl. Durkheim 1992: 315ff.). Dienen diese Beobachtungen vor allem zum Beleg dafür, dass die Steigerung von materieller und moralischer Dichte mit dem Verschwinden segmentärer Differenzierung zusammenhängt, so versucht Durkheim aber auch, mit diesem Verhältnis die kausale Ursache für Arbeitsteilung zu begründen. Er greift dabei eben auf evolutionstheoretische Grundideen zurück. Wachstum und Verdichtung der Gesellschaft rufen zwangsläufig Arbeitsteilung hervor (vgl. Durkheim 1992: 321).

„Wenn sich die Arbeit in dem Maß immer weiter teilt, in dem die Gesellschaften umfangreicher und dichter werden, so nicht, weil die äußeren Umstände mannigfaltiger sind, sondern weil der Überlebenskampf hitziger ist. Darwin hat zu Recht bemerkt, daß die Konkurrenz zwischen zwei Organismen umso heftiger ist, je ähnlicher sie einander sind.“ (Durkheim 1992: 325)

Das Argument lautet dann sehr schlicht, dass immer mehr Individuen um identische Ziele in räumlicher Nähe kämpfen und dass dieser Kampf um knappes Gut eine Spannung erzeugt, die durch Arbeitsteilung, verstanden als Vervielfältigung möglicher individueller Ziele, gelöst wird. In dieser Abstraktion und Einfachheit kann diesem Theorem durchaus berechtigt widersprochen werden (vgl. Alexander 1993: 89; Giddens 1988). Denn es ist zum einen nicht ausgemacht, dass Arbeitsteilung die einzige oder sogar die bevorzugte Lösung solcher Konfliktsituationen ist; und zum anderen ist das Argument in dieser Form zu abstrakt, da die Bedingungen, unter denen Arbeitsteilung als Lösung möglich wird, genauer eingegrenzt werden müssten. Zudem erscheint die Verknüpfung der Differenzierung von kulturellen und politischen Phänomenen mit dem Theorem des Überlebenskampfes nur schwerlich möglich (vgl. Alexander 1993: 89).

Die meisten Ressentiments richten sich allerdings gegen die Evolutionstheorie sozialen Wandels, die Parsons vorgelegt hat und an der neben der Kritik am Evolutionismus auch ein Fortschrittsdenken, Euro- bzw. Amerikozentrismus sowie ein geschichtsphilosophischer Grundzug moniert werden (vgl. Giddens 1988: 322ff.). Parsons analogisiert sozialen Wandel explizit mit biologischer Evolution, was auch vor dem Hintergrund der Adaptation eines für lebende Systeme spezifizierten Systembegriffs für das allgemeine Handlungssystem und soziale Systeme plausibel ist. Parsons identifiziert dann zum einen Ausgangsbedingungen gesellschaftlicher Evolution und zum anderen Kriterien, an denen evolutionäre Sprünge beobachtet werden können. Beides fasst er in seinem Konzept der *evolutionären Universalien*, die er je als Entwicklung begreift, „die für die weitere Evolution so wichtig ist, daß sie nicht nur an einer Stelle auftritt, sondern daß mit großer Wahrscheinlichkeit mehrere Systeme unter ganz verschiedenen Bedingungen diese ‚Erfindung‘ machen“ (Parsons 1979: 55ff.). Als Kriterium für die Wichtigkeit der jeweiligen Erfindung gilt

dann ganz biologisch die Erhöhung der Anpassungsfähigkeit des Systems (Organismus, Gesellschaft) an seine jeweilige natürliche oder für den Fall sozialer Systeme eben auch soziale, kulturelle, persönliche und organismische bis hin zur physischen und transzendenten Umwelt. Das *soziale System* ist dann selbstverständlich das für Integration zuständige Subsystem des allgemeinen Handlungssystems, das zudem das *Verhaltenssystem* mit seiner Funktion der Anpassung an die physische Umwelt, das *Persönlichkeitssystem* mit seiner Funktion der Zielerreichung (Goalattainment) und das *kulturelle System* mit seiner Funktion der Strukturhaltung (Latent pattern maintenance) umfasst. Analog dazu, dass der Gesichtssinn im Bereich der Evolution verschiedener Tiergattungen wahrscheinlich eine notwendige Vorbedingung für „jede höhere Stufe“ (Parsons 1979: 55) ist, nennt Parsons für gesellschaftliche Entwicklungen die Universalien Kultur, Sprache, soziale Organisation und Technologie als notwendige Vorbedingungen für jede ‚weiterführende‘ gesellschaftliche Entwicklung (Parsons 1979: 56).

Für einfache, also segmentäre, Gesellschaften fallen Kultur mit Religion und soziale Organisation mit Verwandtschaft zusammen. Vor dem Hintergrund der vier Funktionen und Subsysteme des AGIL-Schemas können *Technologie* auf die Anpassung an die physische Umwelt, *Verwandtschaftsordnung* auf bisexuelle Reproduktion, symbolische und sprachliche *Kommunikation* auf Persönlichkeitsbildung sowie die Integration der sozialen Beziehungen und schlussendlich *Religion* auf die kulturelle Einbettung und Legitimation der sozialen, persönlichen und organischen Ebene bezogen werden. Gesellschaftliche Evolution bedeutet dann im Rahmen dieser Theorie zunächst eine Weiterentwicklung der jeweiligen Mechanismen, die die Funktionen der vier Subsysteme erfüllen, und dies mit Blick auf eine gesteigerte Anpassungskapazität auf die jeweiligen Umwelten des sozialen Systems ‚Gesellschaft‘.

Parsons analysiert die Universalien mit dem Erkenntnisinteresse, strukturelle Bedingungen der modernen funktional differenzierten Gesellschaft herauszuarbeiten. In diesem Sinne argumentiert er sehr ähnlich wie Max Weber, wenn dieser in seinen historisch komparativen Untersuchungen der Besonderheit der okzidentalen Entwicklung nachgeht und dort auf verallgemeinerbare Bedingungen für moderne Gesellschaften stößt, wie sie beispielsweise in kapitalistischer Wirtschaft, formalem Recht, demokratieähnlicher politischer Führung und bürokratischer Verwaltung zu sehen sind. Parsons sieht denn auch zunächst in sozialer Schichtung und kultureller Legitimation zwei weitere evolutionäre Universalien, die auftreten müssen, damit segmentäre Differenzierung aufgelöst werden kann. Soziale Schichtung ist ein erster Schritt zu einer Vielzahl von Entwicklungsschritten, die jeweils von der verwandtschaftlich egalitären Organisation segmentärer Gesellschaft wegführen. Wird zunächst durch privilegierte Gruppen eine Schichtung eingeführt, dann können darauf Strukturen politischer

Führung aufbauen, die sich immer mehr von der askriptiven Organisation der Verwandtschaftsbeziehungen lösen. Im Effekt entstehen Vorläufer von Klassengesellschaften mit einer funktional spezifizierten und damit differenzierten politischen Führung, die dann einer zur verwandtschaftlichen Herkunft alternativen Legitimation bedürfen. Kulturelle Legitimation ist für Parsons denn auch die zweite höherstufige evolutionäre Universalie, die, im Verbund mit sozialer Schichtung, die Organisation segmentär differenzierter Gesellschaften aufbrechen kann und dafür eine notwendige Vorbedingung ist (vgl. Parsons 1979: 61f.). Einen zu archaischen Gesellschaften erhöhten Abstand markiert Parsons dann mit zwei weiteren Universalien: einerseits das Aufkommen von Verwaltungsbürokratien, andererseits Geld- und Marktorganisation. Mit Weber bestimmt Parsons die Bürokratie vor allem durch das Entstehen der Amtsautorität und der damit verbundenen Machtkonzentration auf die Amtsinhaber. Mit Bürokratisierung ist die Rollendifferenzierung von Amtsperson und Privatperson verbunden, die die askriptive soziale Organisation aufricht. Auch die Geld- und Marktorganisation kann als weitere Struktur zur Auflösung askriptiver Verwandtschaftsverhältnisse gelesen werden, da mit Blick auf die Verteilung und Aneignung knapper Ressourcen für nutzenorientierte Unternehmungen keine anderen als marktorientierte Verpflichtungen eingegangen und berücksichtigt werden müssen, wie sie zum Beispiel mit Ehr- oder Verwandtschaftsansprüchen gegeben sein können (vgl. Parsons 1979: 64ff.). Die Einhaltung der universalistischen Normen, die mit Bürokratie und Marktorganisation verbindlich werden, impliziert als weitere Universalie für moderne Gesellschaften das formale Recht. Nur so lassen sich die persönlichen mit den öffentlichen Interessen, die mit Verwaltung und Markt entstehen, gesamtgesellschaftlich verbindlich aufeinander beziehen und regeln (z.B. Eigentumsrechte). Als letzte für moderne Gesellschaften konstitutive Universalie führt Parsons die *demokratische Assoziation* ein, also eine politische Organisation mit gewählter Führung. In dem Argument, das die demokratische Assoziation als evolutionäre Universalie rechtfertigt, ist zugleich der Kritikpunkt am Eurozentrismus und am geschichtsphilosophischen Zuschnitt der Theorie abzulesen:

„Das grundlegende Argument dafür, die demokratische Assoziation trotz solcher Probleme als ein Universale zu betrachten, ist folgendes: Je größer eine Gesellschaft wird, desto wichtiger ist eine effektive politische Organisation, und zwar nicht nur hinsichtlich ihrer Verwaltungskapazität, sondern auch und vor allem hinsichtlich ihrer Unterstützung einer universalistischen Rechtsordnung. Politische Effektivität beruht sowohl auf dem Ausmaß als auch auf der Flexibilität der Organisation der Macht. Macht aber, im strengen Sinn eines generellen gesellschaftlichen Mediums, enthält ganz wesentlich ein Konsenselement. [...] Nicht die allgemeine Legitimierung von Macht und Herrschaft ist die besondere Leistung demokratischer Institutionen, sondern die Vermittlung von Konsens über die Ausübung von Macht und Herrschaft [...]; keine Institution, die sich von den

demokratischen Institutionen grundlegend unterscheidet, ist zu dieser Leistung in der Lage.“ (Parsons 1979: 70)

Liest man die evolutionären Universalien im Verbund mit Parsons' antiquiert teleologischer Grundannahme, dass evolutionäre Entwicklungen sich nur durchsetzen, wenn Anpassungsvorteile damit verbunden sind, dann fällt es nicht schwer, die Kritik nachzuvollziehen, Parsons verschmelze seine mit Allgemeinheitsanspruch auftretende Theorie mit der realhistorischen und auch realpolitischen Entwicklung der Vereinigten Staaten von Amerika. Nicht nur, dass Parsons mit seiner evolutionären Logik gesellschaftlicher Entwicklung eine „world-growth-story“ schreibt, eine Geschichte also, in der eine Gesellschaftsformation sich weltweit durchsetzt; und dies ausgehend von einem besonderen Kulturmuster, das er in den sogenannten Saat-Beet-Gesellschaften des antiken Griechenland und des römischen Reiches zu finden vermeint. Er versieht seine Theorie darüber hinaus mit starken normativen Gehalten, wenn letztlich der Strukturkomplex der USA rückblickend als evolutionäre Universalie interpretiert wird und damit allen anderen historisch aufgetretenen Gesellschaftsformationen gegenüber aus ‚theoretischen‘ Gründen insofern als überlegen angesehen werden kann, als er eine höhere adaptive Kapazität aufweist (vgl. Giddens 1988: 332f.). Dass nun einerseits überhaupt nicht seriös auszumachen ist, was denn adaptive Kapazität und deren Steigerungsformen genau bedeuten und ob ihr nahezu alleiniger Bezug auf Steuerungsleistungen in komplexeren sozialen Zusammenhängen schon ein hinreichendes und dann noch ein zentrales Kriterium liefert, steht neben einer von Alexander diagnostizierten kompletten Ausblendung von *Kriegen* als einem Motor sozialer Evolution (vgl. Alexander 1993: 101ff.). Parsons kann durch diese Ausblendung letztlich weite Phasen des Prozesses der Evolution der modernen Gesellschaften nicht mit den Mitteln seiner Theorie verständlich machen, wie er auch nicht die Entstehung repressiver und totalitärer Staaten begreifen kann. Mit Keynes Diktum, dass wir auf lange Sicht alle tot sind, verweist Alexander in seiner Kritik an Parsons auf die Notwendigkeit von Theorien für kurze historische Phasen, die Kriege, repressive und totalitäre Systeme als Bestandteil der gesellschaftlicher Evolution moderner Gesellschaften interpretieren können und diese nicht lediglich als von vornherein zum Scheitern verurteilte Zwischenspiele abtun müssen (vgl. Alexander 1993: 103f.). Aus diesen und vergleichbaren Gründen lehnt der sogenannte Neofunktionalismus auch eine abstrakte Evolutionstheorie sozialen und gesellschaftlichen Wandels grundsätzlich ab und plädiert, mit Blick etwa auf Webers Analysen institutioneller Entwicklungen, für historische Analysen von Phasen, von institutionellen Trägern der Differenzierungsprozesse (z.B. Eliten) sowie für eine stärkere Berücksichtigung von nicht differenzierten, sondern funktional noch verflochtenen Institutionen, wie beispielsweise ökonomisch und politisch regulierte Mas-

senmedien (vgl. Alexander 1993: 108) – man denke nur an das Berlusconi-Italien oder Putin-Russland.

Konstruktive Anschlüsse an Parsons' Evolutionstheorie finden sich aber dann sehr prominent bei Habermas und auch bei Luhmann. Beide Autoren halten an dem Konzept einer Evolutionstheorie zur Erklärung gesellschaftlichen Wandels fest, korrigieren ihre jeweiligen Ansätze aber mit Blick auf die genannten Kritikpunkte.

Habermas rekonstruiert gesellschaftliche Evolution mit Blick auf die Entkopplung von Lebenswelt und System aus zwei komplementären Perspektiven: zum Ersten aus *systemtheoretischer* und damit *objektivistischer Perspektive* und zum Zweiten aus *handlungstheoretischer* und damit *subjektivistischer Perspektive*. Systemtheoretisch geht es dann zunächst um die Verknüpfung von Handlungsfolgen unter Bedingungen steigender Komplexität; und handlungstheoretisch geht es um Lernprozesse, die zur Rationalisierung der drei Strukturkomponenten der Lebenswelt führen.

Handlungstheoretisch erscheinen archaische Gesellschaften als das gesamte soziale Leben umfassende Lebenswelten, die zwar nicht so einfach aufgebaut sind, wie es bei Durkheims segmentären Gesellschaften scheint, die aber dennoch diesem Typus nahe stehen. Stammesgesellschaften, die den Typus für archaische Gesellschaften bilden, zeichnen sich durch ein ausgeprägtes Kollektivbewusstsein aus, das zugleich ein meist mythisches Weltbild umfasst, mit welchem die gesamte Welt, ob sozial oder natürlich, ausgedeutet wird. Die Organisationsprinzipien werden in dem kollektiven Bewusstsein nicht von den Identitäten der Personen und den kulturellen Weltansichten getrennt. *Persönlichkeit*, *Gesellschaft* und *Kultur* bleiben genauso eng miteinander verflochten wie *Subjektives*, *Objektives* und *Soziales* nicht unterschieden werden. Als Organisationsprinzip fungieren die Verwandtschaftssysteme, in denen durch Heiratsregeln, die dem Inzesttabu folgen, Abstammungsgruppen gebildet werden (vgl. Habermas 1981b: 234f.). Die Verwandtschaftsbeziehungen fasst Habermas als totale Institutionen, die über die soziale Zugehörigkeit entscheiden und innerhalb derer allein Differenzierung in Form von Rollendifferenzierungen nach Maßgabe von Alter und Geschlecht vorkommt.

Die Lebenswelt, die die Gesellschaft in diesem Fall *ist*, produziert, reproduziert und transformiert sich dann im Rahmen der Interaktionen von Verwandten und Nicht-Verwandten. Interaktion ist insofern der zentrale Modus dieser Gesellschaftsform, als Zusammenleben und Zusammenhandeln in räumlicher Nähe immer im Nahkontakt stattfinden. Dies gilt solange, bis Kommunikationsmedien entstehen, die eine Herauslösung der Mitteilung aus dem *hic et nunc* ermöglichen; allen voran *Schrift*. Transformationsprozesse sozialer Evolution kommen aber nach Habermas grundlegend erst dann zustande, wenn Situationen entstehen, die mit den bisherigen Mitteln sozialer Organisation nicht mehr bewältigt werden können. Für archaische Gesellschaften heißt dies, dass die Kooperationen in Inter-

aktionen in Richtung Arbeitsteilung verändert werden. Als Ausgangsbedingung für solche evolutionären Prozesse nimmt Habermas Änderungen „im Bereich der materiellen Reproduktion“ an (Habermas 1981b: 239). Als einfaches Beispiel dienen „koordinierte Eingriffe in die objektive Welt“ wie der Bau eines Kanus oder die Vorbereitung eines Festes, für die spezialisierte Tätigkeiten arbeitsteilig koordiniert werden müssen, wobei die „kompetente Zusammenfügung“ der Tätigkeiten auf Delegation von Weisungsbefugnissen und mithin von Macht drängt (vgl. Habermas 1981b: 239). Differenzierungsprozesse erscheinen aus der handlungstheoretischen Perspektive der Lebenswelt mithin als Lösungen für Handlungsprobleme, die auftauchen, wenn zunächst mit Blick auf die materielle Reproduktion und den Austausch mit der objektiven Welt Handlungen koordiniert werden müssen, um das jeweilige Handlungsziel zu erreichen.

Wechselt man mit Habermas in die Systemperspektive, dann erscheint Differenzierung als Ausdruck steigender Systemkomplexität. Auf der Ebene segmentärer Gesellschaft ist die Komplexität dann gering genug, dass die lebensweltlichen, meist mythologisch verfassten, Wissensvorräte im Verbund mit dem Organisationsprinzip ‚Verwandtschaft‘ ausreichen, um die Interaktionen, in denen und durch die sich Gesellschaft reproduziert, mit Blick auf die Handlungsorientierungen der Akteure zu koordinieren. Systemische Mechanismen differenzieren sich erst von den Institutionen sozialer Integration durch die zunehmende Ablösung segmentärer Differenzierungsformen, die durch vier evolutionär aufeinander folgende Mechanismen der Systemdifferenzierung entlang der Unterscheidung von Tausch und Macht charakterisiert werden: Zum Ersten *segmentäre Differenzierung* ähnlich strukturierter Einheiten als Tauschbeziehung, dann *stratifikatorische Differenzierung* ähnlich strukturierter Einheiten als Machtbeziehung, dann *staatliche Organisation* unähnlich und funktional spezifizierter Einheiten als Machtbeziehung und durch *Steuerungsmedien* vermittelte Tauschbeziehungen unähnlicher und funktional spezifizierter Einheiten (vgl. Habermas 1981b: 248).

Wie im vorangegangenen Kapitel schon dargestellt, rechnet Habermas den Mechanismen der Systemdifferenzierung dann vier entsprechende Gesellschaftsformationen zu: *egalitäre Stammesgesellschaften*, *hierarchisierte Stammesgesellschaften*, *politisch stratifizierte Klassengesellschaften* und für die Moderne die *ökonomisch konstituierte Klassengesellschaft*. Die Motoren evolutionärer Prozesse sind auch aus der systemtheoretischen Perspektive Veränderungen auf der Ebene der *materiellen Reproduktion*. In Anlehnung an eine von Kautsky ausgehende evolutionstheoretische Interpretation von Marx’ Basis/Überbau-Modell kann die Basis als der institutionelle Komplex begriffen werden, der den jeweils komplexeren Systemmechanismus in der Lebenswelt verankert (vgl. Habermas 1981b: 251). Nicht nur die Systemkomplexität, sondern auch der institutionelle Komplex der Verankerung der Systeme in der Lebenswelt wird berück-

sichtigt, um gesellschaftliche Evolution zu erklären. Für die verschiedenen Gesellschaftsformationen sind es dann die schon bekannten Organisationsprinzipien, die auch im klassisch Marx'schen Sinne insofern als Basis fungieren, als sie Arbeitskräfte mit den Produktionsmitteln verknüpfen. Für Stammesgesellschaften auch in hierarchisierter Formation wird dies durch *Verwandtschaft* geleistet; in traditionellen Gesellschaften ist es die *politische Gesamtordnung* zuzüglich *religiöser Legitimation*; und in der ökonomisch konstituierten Klassengesellschaft erfüllt diese Funktion vor allem das formale Recht mit seinem Schwerpunkt auf Eigentumsrechten (vgl. Habermas 1981b: 252). Erst ab diesem Zeitpunkt differenzieren sich auch Basis und Überbau, also Lebenswelt und System im Sinne einer Differenzierung zweiter Ordnung.<sup>12</sup> Von Seiten der Lebenswelt lässt sich dieser Prozess der Systemdifferenzierung durch Komplexitätssteigerungen komplementär anhand der Rationalisierung der lebensweltlichen Strukturkomponenten beobachten. Die Verankerung der Systemmechanismen durch die institutionellen Komplexe *Status*, *Amtsautorität*, *Privatrecht* ist nur möglich, wenn wiederum die Lebenswelt „hinreichend rationalisiert worden ist“ (vgl. Habermas 1981b: 259). Indem Habermas Webers Idee der Rationalisierung von Wertsphären als Rationalisierung der Strukturkomponenten der Lebenswelt reinterpretiert und gegen Parsons' Konzept wendet, gleichsam die Lebenswelt als kulturelles Subsystem des allgemeinen Handlungssystems gleichrangig wie die Systeme Wirtschaft und Recht zu behandeln, gewinnt er letztlich auch eine evolutionslogische Perspektive auf kommunikatives Handeln als dem formalen und normativen Maßstab seiner Fortführung der kritischen Theorie. Komplexe Systemmechanismen lassen sich nur in der Lebenswelt verankern, wenn die Modi der Koordination lebensweltlichen Handelns transformiert worden sind. Dies lässt sich vor allem anhand der sich verändernden Rechtsformen ablesen, die mit einer Wertgeneralisierung einhergehen, die wiederum zum einen Interaktionen von normativen Verhaltensmustern löst und damit die diskursive Möglichkeit kommunikativer Rationalität ermöglicht, die zum anderen aber auch dazu führt, dass sich *verständigungsorientiertes* von *erfolgsorientiertem* Handeln unterscheiden lässt. In dieser Unterscheidung drückt sich für Habermas erneut die Differenzierung zweiter Ordnung von System und Lebenswelt aus. Je weiter gesellschaftliche Differenzierung sich von segmentären Formen und von Verwandtschaft als Organisationsprinzip entfernt, umso mehr treten auch die Strukturkomponenten der Lebenswelt selbst auseinander.

---

12 Dieser Differenzierung zweiter Ordnung fügt Joachim Renn (vgl. Renn 2006) konsequent ein Konzept der Integration zweiter Ordnung hinzu – auch wenn sein theoretisches Rüstzeug gerade mit Blick auf die Abkehr von einer Formalpragmatik deutlich von Habermas Ausarbeitung einer Gesellschaftstheorie abweicht.

Ohne dies an dieser Stelle weiterführen zu können, kann deutlich markiert werden, dass Habermas' Theorie sozialer Evolution trotz aller offensichtlichen Nähen und Anbindungen an Parsons' Theorie dessen Probleme vermeidet – und dies vor allem durch den Verzicht auf eine teleologische Perspektive. Bei Habermas findet sich schließlich kein Konzept, das der Steigerung der Anpassungskapazität bei Parsons vergleichbar wäre. Der Zusammenhang von Systemmechanismen und Rationalisierungsprozessen der Lebenswelt gibt vielmehr ein Bedingungsgefüge an, das erfüllt sein muss, wenn Differenzierung stattfinden können soll. Eine notwendige Richtungsangabe, ein *Telos* ist damit genausowenig verbunden wie eine Idee *evolutionärer Universalien*. Allerdings fehlt damit auch eine generalisierbare Evolutionstheorie, die der biologischen Version formal gleichzusetzen ist. Für die Evolution lebender Systeme weiß die Biologie seit Darwin im Verbund mit Mendel abstrakte Mechanismen anzugeben, die sowohl eine Erklärung für Variationen der Systeme wie auch für die Selektion bestimmter Variationen und deren Stabilisierung liefern. Auch wenn Parsons letztlich eine geschichtsphilosophisch teleologische Variante formuliert, so kann er doch einen zwar nicht sehr plausiblen, aber generalisierbaren Mechanismus der Selektion von Veränderungen angeben, die durch endogene und exogene Quellen gespeist sind. Die Steigerung der Adaptationskapazität ist auf die jeweils relevante Umwelt bezogen und muss sich mit Blick auf diese bewähren. Dies ist analog zur natürlichen Selektion der biologischen Evolutionstheorie gedacht, die schließlich die Durchsetzung und Stabilisierung einer evolutionären Neuerung mit Vorteilen der Anpassung an die jeweilige Umwelt begründen kann. Stabilisierung fällt dann mit positiver Selektion durch die Umwelt zusammen, während alle Variationen, die keinen Vorteil bieten, negativ selektiert und somit eben nicht durchgesetzt werden. Die analytische Perspektive auf Probleme auf der Ebene materieller Reproduktion, die die Umstellung der institutionellen Basis einer Gesellschaft erfordern, bietet eher umgekehrt zur konstitutiv evolutionstheoretischen Idee der Variation ein Modell umwelt-induzierter Anlässe zur Transformation des institutionellen Komplexes. In diesem Sinne bleibt sie, wenn man so formulieren möchte, eine handlungstheoretische Konzeption sozialen Wandels, die Transformationsprozesse an Handlungsprobleme andockt; und dies nicht nur aus der Perspektive der Lebenswelt, sondern auch, wenn es um die Erklärung der Steigerung und Implantation von komplexeren Systemmechanismen geht.

Luhmann formuliert dann eine Theorie gesellschaftlicher Evolution, die stärker an die um die Genetik erweiterte biologische Evolutionstheorie angelehnt ist. Luhmann nimmt die neodarwinistische Evolutionstheorie mit den drei evolutionären Mechanismen Variation, Selektion und (Re-)Stabilisierung zum Vorbild für eine Generalisierung und soziologische Respezifizierung dieses Theoriepotenzials. Die Evolutionstheorie wird zunächst auf das Erkenntnisinteresse bezogen, Strukturänderungen zu erklä-

ren. Dies ist dann mit Blick auf soziale Evolution unabhängig davon, ob intentional geplante oder nicht intentional geplante Veränderungen befragt werden, da beide als Momente von Evolution betrachtet werden können und noch Intentionen als evolutionäre Effekte mit Blick auf das begriffen werden, was daraufhin gefolgt ist oder sein wird. Evolutionstheorie ist damit zunächst von jeglicher Form einer Schöpfungstheorie zu unterscheiden (vgl. Luhmann 1997: 418ff.). Ebenfalls unterscheidet Luhmann Evolutionstheorien von sogenannten Entwicklungstheorien oder auch Phasentheorien, die gesellschaftliche Entwicklung als eine Abfolge notwendig aneinandergereihter Phasen begreifen – als Ent-Wicklung von einfachen zu komplexeren Zuständen – und diese zudem an eine Vorstellung von Fortschritt koppeln (vgl. Luhmann 1997: 421ff.). Als Beispiele können hier das Drei-Stadien-Gesetz von Comte ebenso dienen wie die Geschichtsphilosophie Hegels, aber auch der historische Materialismus mit der kommunistischen Revolution als Telos geschichtlicher Entwicklungen. Mit Blick auf die formalen Kriterien der neodarwinistischen Evolutionstheorie(n) sind solche Theorien sozialen Wandels für Luhmann explizit keine Evolutionstheorien. Interessant ist diese Beurteilung vor dem Hintergrund der Kritik, die Giddens gegen die Evolutionstheorien geführt hat und die, wie dargestellt, genau die Kriterien, die Luhmann als Unterscheidungskriterien wählt, letztlich als konstitutive Momente von Evolutionstheorien ansieht. Mit Blick darauf, dass Giddens vor allem gegen Parsons' teleologische Version argumentiert hat, wird dies verständlich. Dennoch muss an dieser Stelle der Unterschied deutlich markiert werden. Luhmann also sieht gerade das Fehlen eines Plans und eines immanenten Telos als Hauptcharakteristikum einer Evolutionstheorie im neodarwinistischen Sinne an. Mit der Aufgabe einer teleologischen Annahme wird auch die Idee eines Anfangs für evolutionstheoretische Ansätze abgelehnt. Evolutionstheorie als Theorie der Strukturveränderung setzt erfahrungswissenschaftlich an historisch etablierten Strukturen an und sucht nach Mechanismen, die diese verändern, wobei Progressionen und Regressionen – verstanden als mehr oder weniger Komplexität – mögliche Ergebnisse solcher Strukturveränderungen sind:

„Und das eben: daß man es nicht wissen, nicht berechnen, nicht planen kann, ist diejenige Aussage, die eine Evolutionstheorie auszeichnet.“ (Luhmann 1997: 426)

Für die biologische Evolution konstatiert Luhmann mit Blick auf das Konzept natürlicher Selektion immerhin so etwas wie erwartbare Stabilität, soweit sich die natürliche Umwelt nicht ändert. Für autopoietische Systeme, die wechselseitig füreinander ausgesprochen unruhige Umwelten bilden, also für psychische Systeme, die strukturell an soziale Systeme gekoppelt sind, und vor allem für strukturell verkoppelte soziale Systeme ist diese Form von Stabilität für Luhmann nicht denkbar. Für den Fall der na-

türlichen Selektion benötigt die Evolutionstheorie dann nur zwei Mechanismen, einen für Variation und eben einen für Selektion, der zugleich auch Stabilisierung bedeutet. Strukturelle Kopplungen autopoietischer Systeme können hingegen nicht mit einer einigermaßen stabilen Umwelt rechnen und müssen deshalb eigenständig Mechanismen der (Re-)Stabilisierung ausbilden:

„Man braucht jetzt drei evolutionäre Funktionen oder Mechanismen, von denen Variation und Selektion Ereignisse bezeichnen, die Funktion der Restabilisierung dagegen die Selbstorganisation evolvierender Systeme als Voraussetzung dafür, daß Variation und Selektion überhaupt möglich sind.“ (Luhmann 1997: 427)

Koppelt man in dieser Weise die Möglichkeit der Variation und der Selektion an die Selbstorganisation der evolvierenden Systeme, dann ist Luhmann konsequent, wenn er alle drei Mechanismen als systeminterne Mechanismen konstruiert. Alternativ zu Schöpfung und Entwicklung kann eine letztlich auf Zufall rekurrierende Evolutionstheorie sozialer Evolution aufgebaut werden. Der Zufall übernimmt die Rolle, die evolutionäre Prozesse vor dem Hintergrund einer gegebenen Struktur in Gang bringt, und kann mit Blick auf die die systemtheoretische Analyse anleitende Differenz von System und Umwelt nur bedeuten, dass ein bestimmtes Ereignis nicht im Rahmen der Selbstorganisation des Systems ‚vorgesehen‘ war. Um es nochmals im Unterschied zu Parsons zu betonen: Weder ein wie auch immer beobachteter Fortschritt der Anpassungskapazität an die jeweilige Umwelt noch irgendeine Form von Planung bringt gesellschaftliche Wandlungsprozesse voran, sondern Zufälle veranlassen evolutionäre Strukturänderungen oder auch nicht. Ob Variationen zu positiven oder auch negativen Selektionen führen, also zu Strukturänderungen oder Beibehaltung der gegebenen Struktur, sie müssen in beiden Fällen systemintern produziert und selektiert werden; und für den Fall positiver Selektion ist nach dem Voranstehenden ohnehin klar, dass auch und gerade die Restabilisierungsmechanismen innersystemisch gedacht werden. Die drei evolutionären Mechanismen ordnet Luhmann den drei für soziale Systeme grundlegenden Komponenten zu, die insofern grundlegend sind, als sie die sinnhaft aufeinander bezogenen Kommunikationen ermöglichen, die sich von anderen sinnhaft aufeinander bezogenen Kommunikationszusammenhängen unterscheiden. Variationen finden auf der Ebene der Elemente sozialer Systeme statt, die als Kommunikationen definiert sind. Variation bedeutet dann überraschende Kommunikation. Überraschend kann aber nur kommuniziert werden, wenn anderes und anders erwartet. Das heißt, dass Strukturen der Kommunikation bestehen, die bestimmte Kommunikationen anderen gegenüber bevorzugen. Damit ist im Kern Luhmanns Mechanismus der Selektion benannt: Selektionen finden auf der Ebene von Erwartungsstrukturen statt, die überraschende Kommunikationen beobachten und positiv oder negativ selektieren können. Als Kriterium für positive

oder negative Selektion dient Luhmann dabei der Hinweis auf die Beobachtung von Kommunikationen mit Blick auf ihren Wert für Strukturaufbau, also für die Sicherstellung von kommunikativen Anschlüssen und damit letztlich für die Reproduktion bzw. die Erhaltung der Autopoiesis des Systems. Restabilisierung wird auf das System insgesamt bezogen, also auf den Zusammenhang der Strukturen und Elemente in Differenz zu einer Umwelt (vgl. Luhmann 1997: 454f.). Mit Blick auf evolutionäre Strukturänderungen bedeutet Restabilisierung dann Systemdifferenzierung; vor allem für den Fall positiver Selektion. Im Falle negativer Selektion wird Restabilisierung als die „Neueinrichtung der durch die Selektion von Variationen provozierten und gestörten Redundanz des Systems“ (Göbel 1999: 132) durch die Bestätigung der vor der Variation bestehenden Struktur erzielt. Die auf diesen drei Mechanismen basierte Evolutionstheorie bezieht Luhmann vor allem auf die Evolution der Gesamtgesellschaft und mit Blick auf die moderne, funktional differenzierte Gesellschaft zudem auf Teilsystemevolutionen und im Verbund damit auf Ideenevolution. Evolutionstheorie als Theorie der Strukturänderung auf der Ebene von Gesamtgesellschaft ist mit der Theorie der Differenzierungsformen verkoppelt und soll die Änderung der primären Differenzierungsform verständlich machen, also zum Beispiel Bedingungen angeben, die von segmentärer zu stratifikatorischer und von stratifikatorischer zu funktional differenzierter Gesellschaft führen. Dabei geht Luhmann von sogenannten evolutionären Errungenschaften aus, die erfunden sein müssen, damit Differenzierungsformen höherer Komplexität entstehen können. Solche Errungenschaften können dann, nachdem sie entstanden sind, zum einen die Mechanismen der Evolution und zum anderen die Differenzierungsform der Gesellschaft mit verändern. Es geht Luhmann dabei zum Beispiel um Techniken unterschiedlichster Art, die die Art und Weise gesellschaftlicher Kommunikationszusammenhänge nachhaltig beeinflussen können, dies aber nicht tun müssen. Darin liegt erneut eine Ablehnung teleologischer Denkfiguren.

„Der Begriff der evolutionären Errungenschaft sagt noch nichts aus über das relative Gewicht der entsprechenden Einrichtungen. Die Landwirtschaft gehört dazu, aber auch der Füllfederhalter, der von der Anwesenheit des Tintenfassens befreit; die Erfindung der Töpferscheibe und die Verlängerung des Familienbewußtseins durch die Erfindung von Großvätern, der Computer und das Fegefeuer zur Überbrückung der Zeitdistanz bis zum jüngsten Gericht, die Druckpresse, aber auch die (schon vorher eingeführte) Pagination, die Sachregister und leichtere Verweisungen in Büchern ermöglicht.“ (Luhmann 1997: 515)

An solche Techniken können dann Variationen, Selektionen und Restabilisierungen anschließen, und solche Techniken können wiederum strukturelle Voraussetzungen für weitere evolutionäre Schritte in Form von Umstellungen der primären Differenzierungsform werden. So lässt sich im histo-

rischen Rückblick beobachten, dass keine Sprünge von segmentären zu funktional stratifizierten Gesellschaften vorkommen, da der Komplexitätsunterschied zwischen diesen beiden Formen zu groß ist; gleichermaßen setzt die Entwicklung hin zu funktionaler Differenzierung die Erfindung besonderer Kommunikationsmedien wie Verbreitungsmedien (Schrift potenziert durch Buchdruck, dann Telekommunikation und Computertechnologien) und symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien (Macht, Recht, Wahrheit, Geld usw.) voraus. Solche Kommunikationsmedien ermöglichen letztlich komplexere gesellschaftliche Verhältnisse, die in der Systemtheorie als komplexer werdende Differenzierungsformen konstruiert werden. Am Beispiel der Evolutionstheorie zeigt sich so sehr deutlich, wie Luhmann die drei Theoriestränge, die seine Variante der Systemtheorie konstituieren, miteinander verknüpft: Kommunikationstheorie, Differenzierungstheorie und Evolutionstheorie bilden die Säulen einer komplex angelegten Gesellschaftstheorie und verweisen mit Blick auf unterschiedliche Untersuchungsebenen (Systembildung durch Kommunikation → Differenzierung durch Systembildung → Differenzierung durch Evolution → Evolution durch Systembildung → Systembildung durch Kommunikation usw.) beständig zirkulär aufeinander.

Aber wie werden eigentlich Variationen und die daran anschließenden Prozesse der Selektion und Stabilisierung hervorgebracht? Trotz seines nicht auf Sprache eingeschränkten Kommunikationsbegriffs nimmt Luhmann sprachliche Kommunikation als den Variationsmechanismus an, der soziale Evolution mit der genetischen Mutation in der Biologie analogisierbar macht. Auch wenn Kommunikation nicht konstitutiv auf Sprache angewiesen ist, sondern als die dreifache Selektion von Information, Mitteilung und (sozialem) Verstehen so konstruiert ist, dass alle drei Selektionen durch zwei aufeinander bezogene Verhaltensweisen definiert werden können, von denen eine die vorangegangene so behandelt, als wäre sie die Mitteilung einer Information gewesen (sie also Handlung zurechnet), benötigt Luhmann doch Sprache, um verständlich zu machen, wie soziale Ordnung im Sinne von Systembildung auf Dauer gestellt werden kann (vgl. Luhmann 2005: 88). Im Unterschied zu nicht-sprachlicher Kommunikation, bei der die im Verstehen kommunizierte Zurechnung der Mitteilung einer Information durch irgendein beobachtbares Verhalten immer zurückgewiesen werden kann, ist dies im Fall sprachlicher Kommunikation gerade nicht möglich. Wer spricht, teilt auch mit, dass er eine Information mitteilen will, und handelt in diesem Sinne auch. Sozial relevant wird ein solches Handeln im Rahmen der Systemtheorie allerdings erst, wenn ein anderer Kommunikationsteilnehmer auf diese sprachliche Mitteilung verstehend reagiert, also zum Beispiel auf eine Frage antwortet. Sprache kann so funktional auf die Reproduktion der Autopoiesis sozialer Systeme bezogen werden. Fragt man nach deren Evolution, wird der Akzent auf die in der Sprache angelegten Negationsmöglichkeiten gelegt. Varia-

tionen sind als Kommunikationen überraschend, wenn sie eine Erwartung negieren, wenn also Nein erwartet und Ja gesagt wird und *vice versa*. Auf der Ebene von Strukturen kann positiv oder negativ selektiert und dann restabilisiert werden. An einem Beispiel konkretisiert: Wenn Galileo zunächst sein Nein gegen die Kirchendogmatik in Form einer wissenschaftlichen Wahrheit kommuniziert und in dieser Form eine Variation produziert, dann stößt diese Variation auf Strukturen, die nicht davon ausgehen, dass dieses Nein einen positiven Wert für zukünftigen Strukturaufbau hat und sie selektieren negativ vor dem Hintergrund der herrschenden Dogmatik in Form einer Anklage von Galileo mit einer Verpflichtung zum Widerruf. Damit ist dann auch schon der Prozess der Restabilisierung eingeleitet, der gleichsam symbolisch mit Galileos Negation seiner Variation abgeschlossen wird. Mit der Figur Galileos ist gewissermaßen eine Situation zu markieren, in der die Produktion wissenschaftlicher Erkenntnis durch Beobachtung schon als evolutionäre Errungenschaft vorbereitet ist, aber zugleich auf gesellschaftlich dominierende Strukturen trifft, die die Ausdifferenzierung von Wissenschaft zu diesem Zeitpunkt verhindern, diese aber dann auch nicht mehr aus der Welt schaffen können. Die Rehabilitation Galileis über 300 Jahre nach dem Prozess von 1633 durch die römisch-katholische Kirche unter Papst Johannes Paul II. muss dann wohl schon als Resultat der Teilsystemevolution des modernen Funktionssystems Religion angesehen werden.

Die Wahrscheinlichkeit evolutionärer Schritte nimmt im Rahmen der Luhmann'schen Theorie mit dem Komplexitätsniveau der jeweiligen primären Differenzierungsform zu. Fällt in segmentär differenzierten Gesellschaften Gesellschaft mit den Interaktionen zusammen, durch die sie reproduziert wird, sind Strukturänderungen eher unwahrscheinlich. Interaktion als Kommunikation unter Anwesenheitsbedingungen hat einen hohen Verbindlichkeitsgrad und hemmt tendenziell Ablehnungen und damit Variationen von Kommunikationen. Durch die meist mythologisch verfassten Kosmologien werden alle Ereignisse der natürlichen und der sozialen Welt letztlich religiös gedeutet; und die gleichheitsbasierte Struktur solcher Gesellschaften wird durch regelmäßige Maßnahmen restabilisiert, sollten Abweichungen von der Gleichheit auftreten. Das Verprassen von materieller Ungleichheit in rituellen Festen ist ein Beispiel dafür, Ungleichheiten wieder einzuebnen und die segmentäre Form der Differenzierung zu kontinuierieren (vgl. Luhmann 2005: 249). Es müssen also Ereignisse auftreten, die es unwahrscheinlich oder unmöglich machen, die Gleichheitsbedingungen aufrecht zu erhalten und die letztlich zu ersten Formen der Stratifikation führen. Luhmann denkt dabei zum Beispiel an ‚kriegerische Überlagerungen‘ oder auch an erwirtschafteten Reichtum, der plötzlich aus irgendetwelchen historischen Gründen Anerkennung findet.

Auf Zentrum/Peripherie und auf Stratifikation beruhende Gesellschaften setzen des Weiteren Schrift als evolutionäre Errungenschaft voraus, die

mit Blick auf Zentrum/Peripherie zunächst das Problem der Kontrolle der Peripherie vom Zentrum aus erleichtert, indem die Kommunikationen schriftlich kontrolliert und archiviert werden können (vgl. Luhmann 1997: 671). Schließlich definiert sich die Peripherie allein vom Zentrum aus. In einer stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft ist die Ungleichheit der verschiedenen Teilsysteme aus der Sicht jedes Teilsystems zu beobachten. Damit diese Form hierarchischer Ungleichheit stabilisiert werden kann, ist eine Legitimation für die Positionen der in den Schichten wiederum segmentär differenzierten Familien und ihrer jeweiligen Mitglieder notwendig. Dies erfolgt zumindest für Europa – als der Wiege der modernen funktional differenzierten Gesellschaft – vor allem durch religiöse Weltdeutungen und Heilsbotschaften. Stratifikation ist aber zugleich die zumindest historisch beobachtbare Bedingung für die Evolution funktionaler Differenzierung: zum einen mit Blick auf die Ressourcenkonzentration in der Oberschicht von ökonomischen Eigentum und Geld sowie den Medien Macht und Wahrheit (vgl. Luhmann 1997: 708). Zum anderen treten die politischen und auch rechtlichen Regulierungen von Arbeit hinzu. An dieser Stelle trifft sich Luhmann auch mit Bourdieus Modell der Staatsgenese, nur dass es bei ihm um die Umstellung von stratifikatorischer auf funktionale Differenzierung geht und nicht primär um die Transformation vor allem des politischen Systems. Für Luhmann ist entscheidend, dass sich, ausgehend von stratifikatorischer Differenzierung und im Zusammenhang mit der Ressourcenkonzentration, Probleme ergeben, die wiederum eine Spezialisierung von Funktionen befördern. Zu denken ist dabei zum Beispiel an den immer komplexer werdenden Fernhandel, der darauf drängt, eigenständig und unabhängig von den Problemen der Religion oder territorialer Politik ‚organisiert‘ zu werden. Zudem sind Familien in den europäischen Staaten nicht in Clanstrukturen verwandtschaftsähnlich eingebunden, sondern weitgehend ‚individualisiert‘, was Effekte auf die Nutzung von Eigentum hat. Mit der Freistellung einer Schrift gebrauchenden Schicht (vgl. Luhmann 1997: 541) und dann dem Buchdruck kommt ein weiterer Faktor ins Spiel, der es erlaubt, die verschiedenen Sinnbereiche wie Politik, Religion, Recht Wirtschaft, Wissenschaft usw. voneinander systematisch zu unterscheiden, was letztlich auf die Differenzierung sinnhaft aufeinander verweisender Kommunikationszusammenhänge als ausdifferenzierte Funktionssysteme drängt.

Ohne im Detail an dieser Stelle darauf eingehen zu können, ist doch deutlich, dass Luhmann eine Vielzahl von strukturellen Merkmalen anführt, die letztlich die westeuropäische Basis für die Ausdifferenzierung von Funktionssystemen in einer evolutionären Entwicklung angestoßen haben. Ist diese Entwicklung historisch bis zu funktionaler Differenzierung vollzogen, dann müssen die evolutionären Mechanismen für jedes Teilsystem eigenständig bestimmt werden. Variationen sind dann überraschende Kommunikationen vor dem Hintergrund der Erwartungsstrukturen des je-

weiligen Funktionssystem, wobei die Negationsmöglichkeit als Variationsbedingung nicht mehr auf Sprache, sondern auf die zweiwertigen Codes des Systems bezogen wird: Zahlen/Nicht-Zahlen, Recht/Unrecht, wahr/nicht-wahr, Regierung/Opposition usw. In ihrer Allgemeinheit sind die Codes dann mit Blick auf die Negationsmöglichkeit gleichermaßen unbestimmt wie Sprache und sind somit ein eigenständiger Mechanismus, der sich von den Strukturen der Selektion, die Luhmann in die historisch variablen Programmen der Teilsysteme verlegt, klar unterscheiden lässt. Programme wie Gesetze, Parteiprogramme, Preise, Theorien und Methoden, spannen den Erwartungshorizont auf, vor dem Negationen überraschen und auch unter historisch günstigen Bedingungen positiv selektiert und damit stabilisiert werden können (vgl. Luhmann 1997: 557ff.). Die Stabilisierung muss dann erneut auf der Ebene des Systems erfolgen, und das kann in diesem Fall nur heißen: auf der Ebene des Funktionssystems, wobei den symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien die Rolle zukommt, die systemspezifischen Kommunikationen füreinander anschlussfähig zu machen. Ganz in diesem Sinne sind es auch die Kommunikationsmedien, die zunächst für Stabilisierung verantwortlich scheinen. Allerdings kann man natürlich auch umgekehrt argumentieren, dass im Fall positiver Selektionen die Medien, die überraschende Kommunikationen angeschlossen haben, durch Änderungen auf der Programmebene restabilisiert werden müssen. Man denke dabei zum Beispiel an Rechtsprechungen, die zu entsprechenden Gesetzesänderungen führen, oder auch an wissenschaftliche Erkenntnisse, die in den Theorien und Methoden so nicht vorgesehen waren usw. Eine strikte Trennung und Zuordnung scheint hier nicht möglich, sofern man den unterschiedlichen Konstituenten der Systeme nicht mehrere evolutionäre Mechanismen zuordnen möchte. Luhmann verhält sich zu dieser Frage nicht explizit, wenn ich recht sehe, und belässt es bei der Unterscheidung von Variation und Selektion (vgl. Luhmann 1997: 557ff.; Göbel 2000: 130ff.). Aber dennoch ist auch hier deutlich, dass Variation, Selektion und Stabilisierung systeminterne Mechanismen sind. Gesellschaftstheoretisch liegt der Ertrag dann vor allem darin, dass eine Mehrzahl von Funktionssystemevolutionen im Nebeneinander zu berücksichtigen ist, will man moderne Gesellschaft mit Blick auf Entwicklungsdynamiken beobachten. Dies steht vor allem im Gegensatz zu Modernisierungstheorien, die von einer wechselseitigen Stützung der Evolutionen einzelner Teilsysteme ausgehen. Zum Beispiel: Kapitalistische Wirtschaft befördert demokratische Politik, die wiederum freie Wissenschaft und auch die Etablierung von Menschenrechten stützt usw. Im Prinzip ist dies dem Modell von Parsons sehr ähnlich.

Neben der Teilsystemevolution behandelt Luhmann mit Blick auf die Evolution funktionaler Differenzierung auch ein Konzept der Ideenevolution, das sein wissenssoziologisches Programm konstituiert. Die These ist, dass mit dem Aufkommen der Schrift und der Freistellung von Schrift ge-

brauchenden Experten (zunächst Mönche) und später verstärkt durch den Buchdruck Prozesse in Gang gesetzt werden, die von einer Evolution der Ideen als Semantik im Unterschied zur Evolution der Gesellschaftsstruktur sprechen lassen (vgl. Luhmann 1980a).<sup>13</sup> Die Beschäftigung mit Schrift zwingt zu Systematisierung und Vereinheitlichung. Beides wird durch den Buchdruck noch verstärkt, da schriftliche Kommunikationen als ein Verbreitungsmedium nun immer mehr über Raum und Zeit verständlich gehalten werden müssen, während Schrift zuvor vor allem als eine Art Gedächtnisstütze für ein in Interaktionen erworbenes Wissen gedient hat (vgl. Giesecke 1992: 186ff.). Die Autonomisierung einer Ideenevolution beobachtet Luhmann vor allem im Verbund mit der Entstehung funktionaler Differenzierung und nimmt sie als Verifizierung der These der Umstellung der primären Differenzierungsform. Die Veränderung unterschiedlicher Semantiken wird durch die Veränderung der Gesellschaftsstruktur plausibilisiert. Dies lässt sich bis hin zu den mit klarem Funktionssystembezug formulierten Reflexionstheorien verfolgen, in denen dann Vorstellungen autonomer Kunst, Wissenschaft, Politik usw. zum Ausdruck kommen. Ähnlich wie Bourdieu beobachtet Luhmann also auch anhand der Theorien, die in Teilbereichen der Gesellschaft aufkommen, die Autonomisierung dieser Teilbereiche. Nur dass bei ihm dahinter die Bestätigung seiner Differenzierungs- und Evolutionstheorie steht, die als Erklärungsprinzipien – oder besser: als Plausibilisierungsarrangements – für die beobachtbaren Transformationen der Semantiken dienen.

Auch wenn Luhmanns Evolutionstheorie ausgesprochen komplex angelegt ist und mit Blick auf den Verzicht auf ein Telos und auf die Fokussierung von Zufall und eine daran anschließende Abweichungsverstärkung (vgl. Luhmann 1997, 461ff.) eine Ausnahme zu evolutionstheoretischen Vorläufern bildet, sind ihre Grundprinzipien mit den drei evolutionären Mechanismen Variation, Selektion und (Re-) Stabilisierung sehr übersichtlich ausgefallen. Wenn man zudem nochmals in den Vordergrund rückt, dass die drei Mechanismen allesamt in das System verlegt werden, dann kann man erneut nach dem Erklärungspotenzial für gesellschaftlichen Wandel fragen. Der Verzicht auf ein Analogon zur natürlichen Selektion im Rahmen der biologischen Evolutionstheorie, die nur dadurch tatsächlich ein Prinzip zur Erklärung von selektierten Strukturänderungen hat, impliziert m.E. letztlich auch den Verzicht auf eine wirkliche Theorie von Strukturänderungen. Schließlich müssen die Anlässe für Variationen außerhalb des Systems stattfinden, damit plausibel werden kann, dass überhaupt Variationen stattfinden können. Wer, wann und aus welchem Grund eine Negation der erwarteten Kommunikationen lanciert und wie, wann und warum sich die Selektionskriterien mit der Zeit ändern, bleiben doch die entscheidenden Fragen, wenn man den Variationsmechanismus auf die

13 „Die internen Evolutionen können entweder Evolution der Semantik (Ideenevolution) oder Evolution der Teilsysteme sein.“ (Luhmann 1980a: 44)

Negationsmöglichkeit sprachlicher Kommunikation und vor allem die selektiven Strukturen in das evolvierende System verlegt. Und fragt man in dieser Richtung weiter, müsste man auf die strukturell gekoppelten psychischen Systeme als primäre Umwelten sozialer System kommen und dementsprechend dieses Verhältnis mit Blick auf Variationen und sich verändernde selektive Strukturen genauer in den Blick nehmen. Neu auftretende Kommunikationsmöglichkeiten, die zum Beispiel durch neue Techniken wie den Buchdruck möglich werden, wirken schließlich nicht unmittelbar auf das soziale Geschehen kommunikativer Zusammenhänge, sondern vermittelt durch psychisch wahrgenommene Möglichkeiten ihres Einsatzes. Galileis Fernrohr führt nicht unmittelbar zur Negation des geozentrischen Weltbildes. Genausowenig führt seine Negation der herrschenden Dogmatik zu ihrer Annahme, sondern im Gegenteil zunächst zu vehementer und institutionell durchgesetzter Ablehnung, die wiederum systemtheoretisch als verfestigte Erwartungen konstruiert werden, wobei dann fraglich bleibt, was der Trägermechanismus wiederum dieser Erwartungen ist und warum sie einige Jahre später derart verändert sein können, dass es unproblematisch wird, das heliozentrische Weltbild durchzusetzen. Luhmann verweist auf sukzessive strukturelle Abweichungen, die die Annahme der Negation vorbereiten, aber auch dann bleibt es doch fraglich, wie die Erwartungen umgestellt werden. Schließlich geht es um Plausibilität der überraschenden Kommunikationen, und diese Plausibilität verweist auf Plausibilität für die an den sozialen Systemen beteiligten psychischen Systeme und deren Lebenswelt, wenn man so sagen will, die damit in letzter Instanz für die Selektion sorgen. Dies heißt nun zweierlei nicht: Erstens fallen Variation und Selektion in einer solchen Lesart nicht zusammen, da mit Blick auf die Variation Kommunikationen immer die auf Dauer gestellten nicht intendierten Nebenfolgen meinen; sie können also nicht auf eine einzelne Psyche zugerechnet werden, sondern auf die kommunizierte Abweichung. Selektionen müssen zwar letztlich auch in Form kommunikativer Strukturen überführt werden, aber zuvor müssen sie plausibel oder unplausibel sein, also alltags- und lebensweltlich anschlussfähig sein oder eben nicht (vgl. Luhmann 1980: 49). Und diese Abhängigkeit der Strukturänderung von alltagsweltlicher Plausibilität, die m.E. Plausibilität für die an den Systemen beteiligten Psychen bedeuten muss, blendet Luhmann zweitens systematisch aus, wenn er die Mechanismen in das soziale System verlegt. Würde man dies so akzeptieren, dann könnte man die Trias von Variation, Selektion und Stabilisierung auch als reine Tautologie lesen. Denn Variationen werden durch Strukturen hervorgebracht, die sie als Strukturen selektieren und durch dieselben Strukturen wiederum stabilisieren, ohne dass man angeben könnte, warum etwas positiv oder negativ selektiert wird. Da Luhmann mit sehr guten Gründen auf Denkfiguren wie Parsons' Adaptationssteigerung, aber eben auch auf Umweltselektion verzichtet, muss er, wenn dieses Problem in den Blick rückt, auf die besonde-

ren historischen Zusammenhänge verweisen. Man darf dann fragen, was die Evolutionstheorie, die doch mit verhältnismäßig großem Aufwand betrieben wird, dann über die historische Untersuchung hinaus für Erkenntnisgewinn verspricht. Zumindest gegenüber einer historisch angeleiteten und auf Generalisierung angelegten Modellbildung, wie Bourdieu sie mit seiner Strukturgeschichte vorschlägt.